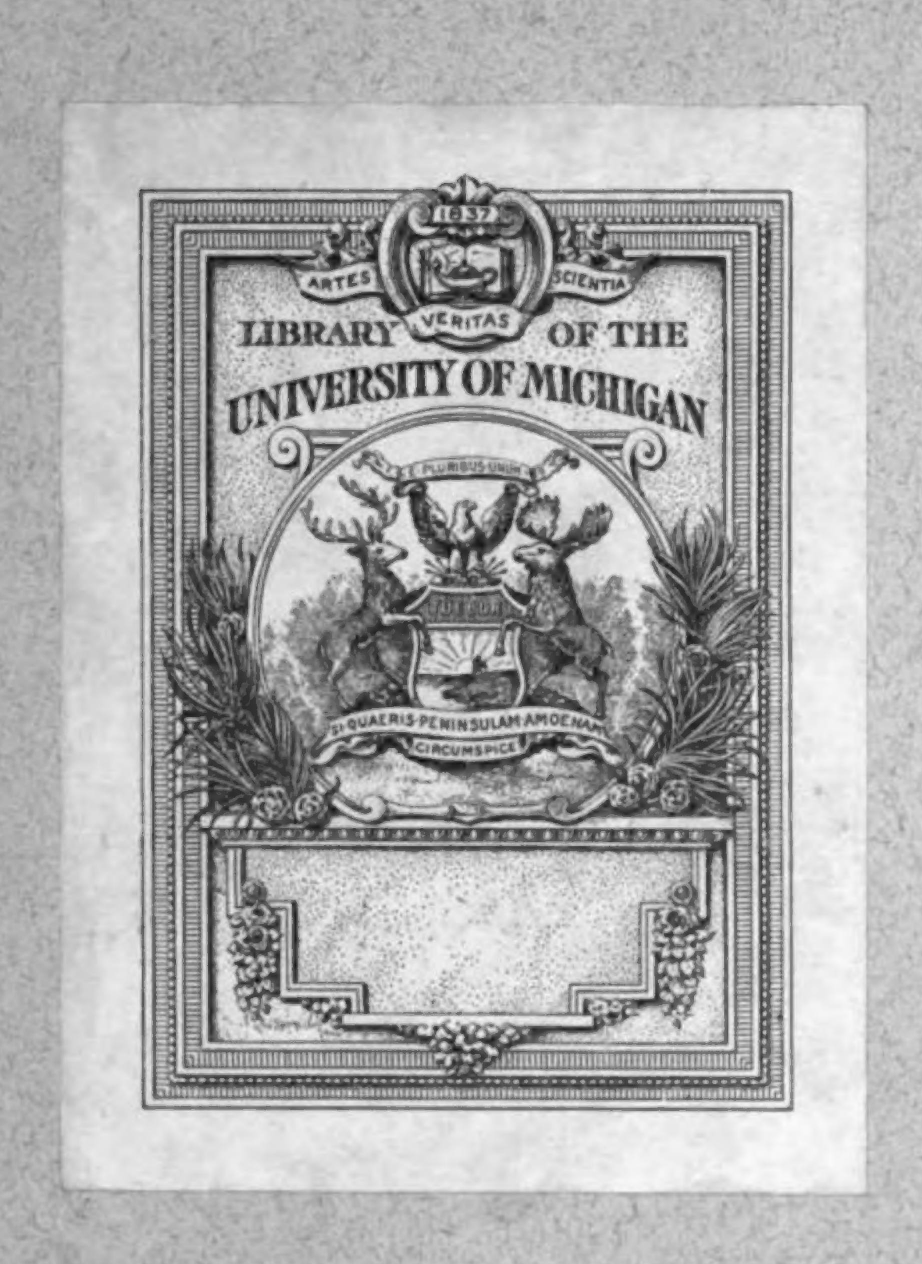


Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft
Deutsche Morgenländische Gesellschaft


1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den **Geschäftsführern,**

in Halle Dr. **Hultzsch,** Dr. **Praetorius,** in Leipzig Dr. **Fischer,** Dr. **Windisch**

unter der verantwortlichen Redaktion

des Prof. Dr. A. Fischer.

Sechzigster Band.

Leipzig 1906,
in Kommission bei F. A. Brockhaus.

Inhalt

des sechzigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Aufsätze.

Anzeigen.

Kleine Mitteilungen.

Aufsätze und Anzeigen des Bandes

nach den verschiedenen Disziplinen geordnet.

Allgemeineres.

Semitisch.

Allgemeines und vergleichendes.

Babylonisch-Assyrisch.

Hebräisch-Phönizisch.

Aramäisch.

Arabisch (und Islam).

Seite

Sabäo-Minäisch und Abessinisch.

Ägyptisch.

Haussa.

Indisch.

Iranisch.

Nachrichten

über

Angelegenheiten

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Zur Beachtung.

Die Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft werden von den Geschäftsführern ersucht:

1) eine *Buchhandlung* zu bezeichnen, durch welche sie die Zusendungen der Gesellschaft zu erhalten wünschen, — falls sie nicht vorziehen, dieselben auf ihre Kosten durch die *Post**) zu beziehen;
2) ihre Jahresbeiträge an unsere Kommissions-Buchhandlung *F. A. Brockhaus* in *Leipzig* entweder direkt portofrei oder durch Vermittlung einer Buchhandlung regelmässig einzusenden;
3) Veränderungen und Zusätze für das Mitgliederverzeichnis, namentlich auch Anzeigen vom Wechsel des Wohnortes, nach *Halle a. d. Saale*, an den Schriftführer der Gesellschaft, Prof. Dr. *E. Hultzsch* (Ludwig Wucherer-Str. 78), einzuschicken;
4) Briefe und Sendungen, welche die *Bibliothek* und die anderweitigen Sammlungen der Gesellschaft betreffen, an die „*Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Halle a. d. Saale*" (Wilhelmstrasse 36/37) ohne Hinzufügung einer weiteren Adresse zu richten;
5) Mitteilungen für die *Zeitschrift* und für die *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* an den Redakteur, Prof. Dr. *August Fischer* in *Leipzig* (Mozartstr. 4), zu senden.

Freunde der Wissenschaft des Orients, welche durch ihren Beitritt die Zwecke der D. M. Gesellschaft zu fördern wünschen, wollen sich deshalb an einen der Geschäftsführer in *Halle* oder *Leipzig* wenden. Der jährliche Beitrag ist 15, seit 1904 für neu eintretende Mitglieder 18 Mark, wofür die Zeitschrift gratis geliefert wird.

Die Mitgliedschaft auf Lebenszeit wird durch einmalige Zahlung von 240 Mark (= £ 12 = 300 frcs.) erworben. Dazu für freie Zusendung der Zeitschrift auf Lebenszeit in Deutschland und Österreich 15 Mark, im übrigen Ausland 30 Mark.

*) Zur Vereinfachung der Berechnung werden die Mitglieder der D. M. G., welche ihr Exemplar der Zeitschrift direkt durch die Post beziehen, ersucht, bei der Zahlung ihres Jahresbeitrags zugleich das Porto für freie Einsendung der vier Hefte zu bezahlen, und zwar mit 1 Mark in Deutschland und Österreich, mit 2 Mark im übrigen Auslande.

Verzeichnis der Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft im Jahre 1906.

I.

Ehrenmitglieder[1]).

Herr Dr. Theodor Aufrecht, Prof. a. d. Univ. Bonn, Schumannstr. 21 (67).
- Dr. Ramkrishna Gopal Bhandarkar, C. I. E., in Sangam, Poona, Indien (63).
- Dr. V. Fausböll, Prof. a. d. Univ. Kopenhagen (61).
- Dr. M. J. de Goeje, Interpres Legati Warneriani u. Prof. a. d. Univ. Leiden, Vliet 15 (48).
- Dr. Ignazio Guidi, Prof. in Rom, 24 Botteghe oscure (58).
- Dr. H. Kern, Prof. a. d. Univ. Leiden (57).

Sir Alfred C. Lyall, K. C. B., D. C. L., Member of Council, in London, SW, India Office (53).

Herr Dr. Theodor Nöldeke, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Kalbsgasse 16 (64).
- Dr. Wilhelm Radloff, Exc., Wirkl. Staatsrat, Mitglied der kais. Akad. d. Wiss. in St. Petersburg (59).
- Dr. Leo Reinisch, k. k. Hofrat, Prof. a. d. Univ. Wien, VIII, Feldgasse 3 (66).
- Em. Senart, Membre de l'Institut, in Paris, 18 rue François Ier (56).
- Dr. Whitley Stokes, in London, SW, 15 Grenville Place (24).
- Dr. Vilhelm L. P. Thomsen, Prof. a. d. Univ. Kopenhagen, V, St. Knuds Vej 36 (62).
- Graf Melchior de Vogüé, Membre de l'Institut, in Paris, 2 rue Fabert (28).

II.

Ordentliche Mitglieder[2]).

Herr Dr. W. Ahlwardt, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Greifswald i/Pom., Brüggstr. 28 (578).
- Dr. Friedrich Carl Andreas, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Herzberger Chaussee 59 (1124).
- Dr. Carl von Arnhard, in München, Wilhelmstr. 16 (990).
- Dr. Oskar Ásbóth, Prof. a. d. Univ. Budapest, VI, Munkácsy-G. 25 (1368).
- Dr. Wilhelm Bacher, Prof. a. d. Landes-Rabbinerschule in Budapest, VII, Erzsébetkörut 9 (804).

---

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die Reihenfolge, in der die betreffenden Herren zu Ehrenmitgliedern proklamiert worden sind.

2) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die nach der Zeit des Eintritts in die Gesellschaft geordnete Liste Bd. II, S. 505 ff., welche bei der Anmeldung der neu eintretenden Mitglieder in den Personalnachrichten fortgeführt wird.

Herr Dr. Johannes Baensch-Drugulin, Buchhändler u. Buchdruckereibesitzer in Leipzig, Königstr. 10 (1291).
- Lic. Dr. B. Baentsch, Prof. a. d. Univ. Jena, Lichtenhainer Str. 3 (1281).
- Dr. theol. et phil. Otto Bardenhewer, Erzbisch. Geistl. Rat, Prof. a. d. Univ. München, Sigmundstr. 1 (809).
- Dr. Jacob Barth, Prof. a. d. Univ. Berlin, N, Weissenburger Str. 6 (835).
- Wilhelm Barthold, Prof. a. d. Univ. St. Petersburg, Wassili-Ostrow, 4te Linie, 7 (1232).
- Dr. Christian Bartholomae, Prof. a. d. Univ. Giessen, Alicestr. 13 (955).
- René Basset, Correspondant de l'Institut, Directeur de l'Ecole Supérieure des Lettres in Alger-Mustapha, rue Denfert Rochereau, Villa Louise (997).
- Dr. theol. et phil. Wolf Graf von Baudissin, Prof. a. d. Univ. Berlin, W 10, Hohenzollernstr. 22 (704).
- Dr. A. Baumgartner, Prof. a. d. Univ. Basel, Ober-Tüllingen (Postamt Stetten), Baden (1063).
- Dr. Anton Baumstark, in Rom, Camposanto dei Tedeschi presso S. Pietro, 17 Villa della Segrestia (1171).
- Dr. C. H. Becker, Privatdozent a. d. Univ. Heidelberg, Klosestr. 9 (1261).
- Lic. Dr. phil. Georg Beer, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Palaststr. 4 (1263).
- Dr. theol Georg Behrmann, Senior u. Hauptpastor in Hamburg, Kraienkamp 3 (793).
- Dr. Waldemar Belck, in Frankfurt a/M., Oederweg 59 (1242).
- Dr. Max van Berchem, in Crans, Céligny (Schweiz) (1055).
- A. A. Bevan, M. A., Prof. in Cambridge, England (1172).
- Dr. Carl Bezold, Prof. a. d. Univ. Heidelberg, Brückenstr. 45 (940).
- Dr. A. Bezzenberger, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Besselstr. 2 (801).
- Dr. T. Bloch, Archæological Surveyor, Bengal Circle, Indian Museum, Calcutta (1194).
- Dr. Maurice Bloomfield, Prof. a. d. Johns Hopkins University in Baltimore, Md., U. S. A. (999).
- Dr. Louis Blumenthal, Rabbiner in Berlin, N, Monbijouplatz 4 (1142).
- Dr. Alfr. Boissier, in Le Rivage près Chambésy (Schweiz) (1222).
- A. Bourguin, jetziger Aufenthalt unbekannt (1008).
- Dr. Edvard Brandes, in Kopenhagen, Ö, Skioldsgade 8 (764).
- Dr. Oscar Braun, Prof. a. d. Univ. Würzburg, Sanderring 20 III (1176).
- Dr. Charles Augustus Briggs, Prof. am Union Theological Seminary, 700 Park Str., New York City (725).
- Dr. Carl Brockelmann, Prof. a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Rhesastr. 9 (1195).
- Dr. Paul Brönnle, 73 Burdett Avenue, Westcliff-on-Sea, Essex, England (1297).
- Ernest Walter Brooks, in London, WC, 28 Great Ormond Street (1253).
- Dr. Karl Brugmann, Geh. Hofrat, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Schillerstr. 7 II (1258).
- Dr. Rudolf Ernst Brünnow, Prof. in Bonn, Kaiser Friedrichstr. 11 (1009).
- Dr. theol. Karl Budde, Prof. a. d. Univ. Marburg i/H., Renthofstr. 17 (917).
- Dr. E. A. Wallis Budge, Assistant Deputy Keeper of Egyptian and Oriental Antiquities, British Museum, in London, WC (1033).
- Dr. Frants Buhl, Prof. a. d. Univ. Kopenhagen, Oesterbrogade 28 E (920).
- Dr. Moses Buttenwieser, Prof. am Hebrew Union College in Cincinnati, O., U. S. A. (1274).

Don Leone Caetani, Principe di Teano, in Rom, Palazzo Caetani (1148).

Herr Dr. W. Caland, Lektor a. d. Univ. Utrecht, Buys Ballotstr. 17 (1239).

Herr Guido Freiherr von Call, k. u. k. Wirkl. Geh. Rat und k. k. Handelsminister, in Wien, I, Postgasse 8 (822).
The Right Rev. Dr. L. C. Casartelli, M. A., Bishop of Salford, St. Bede's College, Manchester, S. W. (910).
Herr Abbé Dr. J. B. Chabot, in Paris, 47 rue Claude Bernard (1270).
- Dr. D. A. Chwolson, Wirkl. Staatsrat, Exc., Prof. a. d. Univ. St. Petersburg (292).
- M. Josef Cížek, Pfarrer in Einsiedl b. Marienbad (1211).
- Dr. Ph. Colinet, Prof. a. d. Univ. Löwen (1169).
- Dr. Hermann Collitz, Prof. am Bryn Mawr College in Bryn Mawr, Pa., U. S. A. (1067).
- Dr. August Conrady, Prof. a. d. Univ. Leipzig (1141).
- Dr. theol. et phil. Carl Heinrich Cornill, Prof. a. d. Univ. Breslau, IX, Monhauptstr. 12 (885).
- Dr. phil. et jur. Graf Heinrich Coudenhove-Kalergi, k. u. k. Legationssekretär a. D., Schloss Ronsperg i. Böhmen (1337).
- Dr. James A. Crichton, Parish Minister, Annan, Dumfriesshire (Schottland) (1310).
- P. Jos. Dahlmann, S. J., in Luxemburg, Bellevue (1203).
- Dr. T. Witton Davies, B. A., Prof. am University College, Bangor (North Wales) (1138).
- Harinath De, Prof. am Presidency College, Calcutta (1373).
- Dr. Alexander Dedekind, k. u. k. Custos der Sammlung ägyptischer Altertümer des österr. Kaiserhauses in Wien, I, Burgring 5 (1188).
- Dr. Berthold Delbrück, Prof. a. d. Univ. Jena, Fürstengraben 14 (753).
- Dr. Friedrich Delitzsch, Prof. a. d. Univ. Berlin, in Charlottenburg, Knesebeckstr. 30 (948).
- Dr. Hartwig Derenbourg, Membre de l'Institut, Prof. a. d. Ecole spéciale des langues orientales vivantes in Paris, 30 avenue Henri-Martin (666).
- Dr. Paul Deussen, Prof. a. d. Univ. Kiel, Beselerallee 39 (1132).
- Richard Dietterle, in Firma Dietterle & Logan, Kairo u. Alexandrien (1364).
- Dr. Otto Donner, Prof. a. d. Univ. Helsingfors, Norra Kogen 12 (654).
The Rev. Sam. R. Driver, D. D., Canon of Christ Church in Oxford (858).
Herr René Dussaud in Paris, 133 avenue Malakoff (1366).
- Dr. Rubens Duval, Prof. am Collège de France in Paris, 11 rue de Sontay (1267).
- Dr. Rudolf Dvořák, Prof. a. d. böhmischen Univ. in Prag, III, 44, Kleinseite, Brückengasse 26 (1115).
- Dr. Karl Dyroff, Konservator am kgl. Antiquarium u. Prof. a. d. Univ. in München, Schraudolphstr. 14 (1130).
- Dr. J. Eggeling, Prof. a. d. Univ. Edinburgh, 15 Hatton Place (763).
- Dr. Karl Ehrenburg, Privatdozent f. Geographie in Würzburg, Paradeplatz 4 (1016).
- F. C. Eiselen, Prof. am Garrett Biblical Institute, Evanston, Ill. (1370).
- Dr. Adolf Erman, Prof. a. d. Univ. Berlin, Direktor bei den Königl. Museen, Steglitz, Friedrichstr. 10/11 (902).
- Dr. Carl Hermann Ethé, Prof. am University College in Aberystwith, Wales, 575 Marine Terrace (641).
- Dr. Julius Euting, Geh. Regierungsrat, Honorarprof. u. Direktor d. Kais. Univ.- u. Landesbibliothek in Strassburg i/Els., Schloss (614).
- Edmond Fagnan, Prof. a. d. Ecole des Lettres in Alger, 7 rue St. Augustin (963).
- Dr. theol. et phil. Winand Fell, Prof. a. d. Univ. Münster i/W., Heisstr. 2a (703).
- Dr. Richard Fick, Bibliothekar a. d. kgl. Bibliothek zu Berlin, Neuendorf b. Potsdam (1266).
- Louis Finot, Prof. a. d. Ecole des Hautes-Etudes, 11 rue Poussin, Paris, XVIe (1256).

Herr Dr. August Fischer, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Mozartstr. 4 (1094).
- James P. Fleming in Mannheim, L 10, 6 (1371).
- Dr. Johannes Flemming, Oberbibliothekar a. d. Univ.-Bibliothek in Bonn, Weberstr. 3 (1192).
- Dr. Willy Foy, Direktor des Rautenstrauch-Joest-Museums in Cöln a/Rh., Rolandstr. 82 (1228).
- Dr. Siegmund Fraenkel, Prof. a. d. Univ. Breslau, XIII, Augustastr. 81 I (1144).
- Missionar August Hermann Francke, in Leh, via Kashmir, Indien (1340).
- Dr. R. Otto Franke, Prof. a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Bahnstr. 32 (1080).
- Dr. Osc. Frankfurter, Legationsrat im Ausw. Amte, zu Bangkok (1338).
- Dr. Israel Friedlaender, Prof. am Jewish Theological Seminary of America, 531—535 West 123rd Street, New York City (1356).
- Dr. Ludwig Fritze, Prof. u. Seminaroberlehrer in Cöpenick (1041).
- Dr. Richard Garbe, Prof. a. d. Univ. Tübingen, Biesinger Str. 14 (904).
- Dr. M. Gaster, Chief Rabbi, Mizpah, 193 Maida Vale, London, W (1334).
- Dr. Lucien Gautier, Prof. in Genf, Grande Boissière (872).
- Dr. Wilhelm Geiger, Prof. a. d. Univ. Erlangen, Löwenichstr. 24 (930).
- Dr. H. D. van Gelder, in Leiden, Plantsoen 31 (1108).
- Dr. Karl Geldner, Prof. a. d. Univ. Berlin, NW, Lübecker Str. 40 (1090).
- Dr. H. Gelzer, Geh. Hofrat, Prof. a. d. Univ. Jena, Kahlaische Str. 4 (958).
- Direktor C. E. Gernandt, in Stockholm, Strandvägen 43 (1054).
- Dr. Rudolf Geyer, Scriptor a. d. k. k. Hofbibliothek u. Privatdozent a. d. Univ. Wien, XIX/1, Prinz Eugenstr. 13 (1035).
- N. Geyser, Pastor in Elberfeld (1089).
- Mubarek Ghalib Bey, Exc., in Constantinopel, Deutsche Post restante (1170).
- Dr. Hermann Gies, 1. Dragoman u. Legationsrat bei der kais. deutschen Botschaft in Constantinopel, Pera (760).
- Dr. Friedrich Giese, Gymnasialoberlehrer in Greifswald i/Pom., Fleischerstr. 17 (1313).
- Dr. phil. et theol. F. Giesebrecht, Prof. a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Ziegelstr. 11 III (877).
- Dr. Eduard Glaser, Arabienreisender, in München, Theresienstr. 93 (1162).
- Dr. Ignaz Goldziher, Prof. a. d. Univ. Budapest, VII, Holló-utcza 4 (758).
- Dr. Richard J. H. Gottheil, Prof. a. d. Columbia University in New York, West 116th Street (1050).
- Dr. G. Buchanan Gray, 23 Norham Road, Oxford (1276).
- Dr. Louis H. Gray, 354 Summer Avenue, Newark, N. J., U. S. A. (1278).
- Dr. George A. Grierson, C. I. E., Rathfarnham, Camberley, Surrey, England (1068).
- Dr. Eugenio Griffini, Prof. d. Arabischen in Mailand, via Dante 7 (1367).
- Dr. theol. et phil. Julius Grill, Prof. a. d. Univ. Tübingen, Olgastr. 7 (780).
- Dr. phil. Hugo Grimm, Vikar in Tübingen, Wilhelmstr. 2 II (1357).
- Dr. H. Grimme, Prof. a. d. Univ. Freiburg i. d. Schweiz (1184).
- Dr. Wilhelm Grube, Prof. a. d. Univ. Berlin, in Halensee, Joachim Friedrichstr. 57 (991).
- Dr. Max Grünert, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, II, Gerstengasse 17 (873).
- Dr. Albert Grünwedel, Prof., in Gross-Lichterfelde, Albrechtstr. 8 (1059).
- Lic. Dr. Herm. Guthe, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Körnerplatz 7 II (919).
- Johannes Haardt, Pfarrer in Wesel (1071).
- cand. phil. Johannes Haferbier, in Osnabrück, Uhlandstr. 17 I (1354).
- stud. phil. or. Přemysl Hájek, in Kralup a. d. Moldau, No. 40 (1300).
- Dr. J. Halévy, Maître de Conférences à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes in Paris, 9 rue Champollion (845).
- Dr. Ludwig Hallier, Pfarrer in Diedenhofen (1093).

Herr Dr. F. J. van den Ham, Prof. a. d. Univ. Groningen (941).
- Dr. Albert von Harkavy, kais. russ. Staatsrat, Bibliothekar der kais. öffentl. Bibliothek in St. Petersburg, Gr. Puschkarskaja 47 (676).
- Otto Harrassowitz, Buchhändler, Konsul von Venezuela, Leipzig (1327).
- Dr. Martin Hartmann, Prof., Lehrer d. Arabischen am Seminar für Orient. Sprachen zu Berlin, in Hermsdorf (Mark) b. Berlin, Wilhelmstr. 9 (802).
- Dr. Paul Haupt, Prof. a. d. Johns Hopkins University in Baltimore, Md., U. S. A. (15. Mai bis 15. September in Görlitz) (1328).
- Dr. Jakob Hausheer, Prof. a. d. Univ. Zürich, V, Bergstr. 137 (1125).
- Dr. phil. August Heider, in Greifswald i/Pom., Steinstr. 27 I (1330).
- stud. rer. orient. Adolph H. Helbig, in Berlin, NW 7, Dorotheenstr. 36 III (1350).
- Dr. Joseph Hell, Privatdozent a. d. Univ. München, Friedrichstr. 30 I (1358).
- P. Dr. Joh. Heller, Prof. in Innsbruck, Universitätsstr. 8 (965).
- Dr. Johannes Hertel, Oberlehrer am kgl. Realgymnasium zu Döbeln, Wiesenstr. 13 (1247).
- Dr. G. F. Hertzberg, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Louisenstr. 4 (359).
- Dr. David Herzog, Dozent a. d. deutschen Univ. in Prag, Smichower Palackystr. 40 (1287).
- Pfarrer Adolf Heusler in Mandach, Ct. Aargau (1156).
- Dr. Heinrich Hilgenfeld, Prof. a. d. Univ. Jena, Fürstengraben 7 (1280).
- Dr. Alfred Hillebrandt, Mitglied des preuss. Herrenhauses, Prof. a. d. Univ. Breslau, IX, Monhauptstr. 14 (950).
- Dr. H. V. Hilprecht, Prof. a. d. University of Pennsylvania in Philadelphia (1199).
- Dr. Valentin Hintner, k. k. Schulrat u. Prof. i. R., in Wien, III/3, Heumarkt 9 (806).
- Dr. Hartwig Hirschfeld, Dozent a. d. University of London, NW, 14 Randolph Gardens (995).
- Dr. Friedrich Hirth, Prof. a. d. Columbia University, 501 West 113th Street, New York, U. S. A. (1252).
- Dr. G. Hoberg, Prof. a. d. Univ. Freiburg i/B., Dreisamstr. 25 (1113).
- Dr. A. F. Rudolf Hoernle, in Oxford, 8 Northmoor Road (818).

The Rev. Prof. P. Holler, B. D., Dean of the Oriental Seminary, Gowanda, Catt. Co., N. Y., U. S. A. (1321).

Herr Dr. Adolf Holtzmann, Gymnasialprof. a. D. u. Honorarprof. a. d. Univ. Freiburg i/B., Friedrichstr. 13 (934).
- Dr. H. Holzinger, Stadtpfarrer in Ulm (Württemberg) (1265).
- Dr. Fritz Hommel, Prof. a. d. Univ. München, Schwabinger Landstr. 50 (841).
- Dr. Edward Washburn Hopkins, Prof. a. d. Yale University, 299 Lawrence Street, New Haven, Conn., U. S. A. (992).
- Dr. Paul Horn, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Sternwartstr. 20 (1066).
- Lic. Aladár Hornyánszky, Prof. in Pozsony, Vörösmarty-Gasse 1 (1314).
- Dr. Josef Horovitz, Privatdozent a. d. Univ. Berlin, NW, Altonaer Str. 33 (1230).
- Dr. M. Horten, in Bonn, Schlossstr. 45 (1349).
- Dr. M. Th. Houtsma, Prof. a. d. Univ. Utrecht (1002).
- Clément Huart, franz. Konsul, Secrétaire-interprète du gouvernement, Prof. a. d. Ecole spéciale des langues orientales vivantes in Paris, 43 rue Madame (1036).
- Dr. Heinrich Hübschmann, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Ruprechtsauer Allee 31 (779).
- Dr. E. Hultzsch, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Ludwig Wuchererstr. 78 (946).
- Dr. A. V. Williams Jackson, Prof. a. d. Columbia University, 16 Highland Place, Yonkers, N. Y., U. S. A. (1092).

Herr Dr. Georg K. Jacob, Prof. a. d. Univ. Erlangen, Bismarckstr. 30 (1127).
- Dr. Hermann Jacobi, Prof. a. d. Univ. Bonn, Niebuhrstr. 59 (791).
- Dr. Alfred Jahn, Prof. in Wien, XVIII, Staatsrealschule (1347).
- Dr. G. Jahn, Prof. emerit., in Berlin, Stallschreiberstr. 22 (820).
- Dr. Wilhelm Jahn, Privatgelehrter, in Bremen, Parkallee 53 (1363).
- Dr. Peter Jensen, Prof. a. d. Univ. Marburg i/H., Biegenstr. (1118).
- Dr. Julius Jolly, Prof. a. d. Univ. Würzburg, Sonnenstr. 5 (815).
- Theodor Jordanescu, Prof. in Focşani, Rumänien (1365).
- Dr. Ferdinand Justi, Geheimrat, Prof. a. d. Univ. Marburg i/H., Barfüsserthor 32 (561).
- Dr. Th. W. Juynboll, Adjutor Interpr. Legat. Warner., in Leiden, Laat de Kanterstr. 5 (1106).
- Dr. Adolf Kaegi, Prof. a. d. Univ. Zürich, II, Stockerstr. 47 (1027).
- Lic. Dr. Paul E. Kahle, Pastor in Kairo, Deutsche Schule (1296).
- Dr. Georg Kampffmeyer, Privatdozent a. d. Univ. Halle a/S., Advokatenweg 48 (1304).
- Dr. Adolf Kamphausen, Prof. a. d. Univ. Bonn, Weberstr. 29 (462).
- Dr. Felix Kauffmann, in Frankfurt a/M., Trutz 23 I (1320).
- Dr. theol. et phil. Emil Kautzsch, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Wettiner Str. 31 (621).
- Dr. Alexander von Kégl, Gutsbesitzer in Puszta Szent Király, Post Laczháza, Com. Pest-Pilis (Ungarn) (1104).
- Dr. Charles F. Kent, Prof. a. d. Yale University in New Haven, Conn. (1178).
- Dr. Friedrich Kern, in Berlin, Potsdamer Str. 121 b (1285).
- Dr. Franz Kielhorn, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Hainholzweg 21 (1022).
- Dr. P. Kleinert, Prof. d. Theol. in Berlin, W, Schellingstr. 11 (495).
- Dr. Kurt Klemm, in Gross-Lichterfelde, Ferdinandstr. 3 (1208).
- Dr. Heinr. Aug. Klostermann, Konsistorialrat, Prof. d. Theol. in Kiel, Jägersberg 7 (741).
- Dr. Friedrich Knauer, Prof. a. d. Univ. Kiew (1031).
- Dr. Kaufmann Kohler, President of Hebrew Union College, 3016 Stanton Avenue, Cincinnati, O., U. S. A. (723).
- Dr. Samuel Kohn, Rabbiner, Prediger der israelit. Religionsgemeinde in Budapest, VII, Holló-utcza 4 (656).
- Dr. George Alex. Kohut, Rabbiner, Prediger in New York, 781 West End Avenue (1219).
- Dr. Paul v. Kokowzoff, Prof. a. d. Univ. St. Petersburg, 3 Rotte Ismailowsky Polk, H. 11, Log. 10 (1216).
- Dr. phil. et theol. Eduard König, Prof. a. d. Univ. Bonn, Coblenzer Str. 89 (891).
- Dr. Sten Konow, Dozent a. d. Univ. Christiania, Munkedamsveien 55 B (1336).
- Dr. Alexander Kováts, Prof. d. Theol. am röm.-kathol. Seminar in Temesvár (Ungarn) (1131).
- Dr. phil. Friedrich Oswald Kramer, Assistent am alttestam. Sem. d. Univ. Leipzig u. Pfarrer in Gerichshain bei Machern (Sachsen) (1303).
- Dr. Johann Kresmárik, Privatdozent a. d. Univ. Budapest, II, Ilona 6 (1159).
- Theodor Kreussler, Pfarrer in Ursprung, Bez. Chemnitz (1126).
- Dr. Ernst Kuhn, Geh. Hofrat, Prof. a. d. Univ. München, Hessstr. 3 (768).
- Dr. Joseph Kuhnert, Curatus in Breslau, VI, Am Nicolai-Stadtgraben 10 (1238).
- Dr. Franz Kühnert, Privatdozent a. d. Univ. Wien, IV, Phorusgasse 7 (1109).
- Dr. Ignaz Kúnos, Dozent a. d. Univ. u. Direktor d. Handelsakad. in Budapest, V, Lipótkörut 13 (1283).
- Dr. phil. Hermann Kurz, Vikar in Aufhausen bei Geislingen a/St. (Württemberg) (1322).

Herr Dr. Samuel Landauer, Bibliothekar u. Honorarprof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Ehrmannstr. 1 (882).
- Dr. Carlo Graf von Landberg, kgl. schwed. Kammerherr u. diplomatischer Agent z. D., in München, Akademiestr. 11 (1043).
- Dr. Charles Rockwell Lanman, Prof. a. d. Harvard University, 9 Farrar Street, Cambridge, Mass., U. S. A. (897).
- Dr. Michael Max Lauer, Geh. Regierungsrat u. Schulrat in Göttingen, Düstere Eichenweg 19 I (1013).
- Dr. Sal. Lefmann, Honorarprof. a. d. Univ. Heidelberg, Plöckstr. 46 (868).
- Dr. jur. et phil. C. F. Lehmann, Prof. a. d. Univ. Berlin, W 50, Marburger Str. 6 III r. (1076).
- Dr. Oscar von Lemm, Konservator am Asiat. Museum d. kais. Akad. d. Wiss. in St. Petersburg, Wassili-Ostrow, Nicolai-Quai 1 (1026).
- L. Leriche, französ. Vice-Konsul in Rabat, Marokko (1182).
- Dr. Ernst Leumann, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Sternwartstr. 3 (1021).
- Dr. Mark Lidzbarski, Prof. in Kiel, Beselerallee 54 (1243).
- Dr. Bruno Liebich, Prof. a. d. Univ. Breslau, XIII, Kaiser Wilhelmstr. 53 (1110).
- Dr. theol. et phil. Ernest Lindl, Privatdozent in München, Theresienstr. 39 I (1245).
- Dr. Bruno Lindner, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Cröbern b. Gaschwitz (952).
- Dr. phil. Enno Littmann, Univ. Library of Princeton, N. J., U. S. A., 14 Nassau Street (1271).
- stud. phil. Rudolf Löbbecke, in Braunschweig, Celler Str. 1 (1362).
- Warmund Freiherr Loeffelholz von Colberg, in Dachau b. München, Villa Katharina, Holzgarten (1294).
- Dr. Wilhelm Lotz, Prof. d. Theol. in Erlangen, Löwenichstr. 22 (1007).
- Immanuel Löw, Oberrabbiner in Szeged (Ungarn) (978).
- Dr. Heinrich Lüders, Prof. a. d. Univ. Rostock i/M., St. Georgstr. 4 (1352).
- Dr. Alfred Ludwig, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, Königl. Weinberge, Krameriusgasse 40 (1006).
- Jacob Lütschg, Sekretär d. kais. russ. Konsulats in Bochara (865).

Sir Charles Lyall, K.C.S.I., LL. D., in London, SW, 82 Cornwall Gardens (922).

Herr Dr. Arthur Anthony Macdonell, M. A., Prof. a. d. Univ. Oxford, 107 Banbury Road (1051).
- Dr. Eduard Mahler, Prof. a. d. Univ. und Custos am Ung. Nationalmuseum in Budapest (1082).
- Dr. Oskar Mann, Prof. u. Bibliothekar a. d. kgl. Bibliothek in Berlin, N 58, Weissenburger Str. 28 (1197).
- Dr. phil. Traugott Mann, in Bielefeld (1345).
- David Samuel Margoliouth, Fellow of New College u. Laudian Professor of Arabic a. d. Univ. Oxford (1024).
- Dr. theol. Karl Marti, Prof. a. d. Univ. Bern, Marienstr. 25 (943).
- Michael Maschanoff, Prof. a. d. geistl. Akad. in Kasan (1123).
- Dr. B. F. Matthes, in Nymegen, Barbarossastraat 76 (270).
- Em. Mattson, fil. kand., in Upsala, Sysslomansgatan 16 (1341).
- Dr. J. F. McCurdy, Prof. am Univ. College in Toronto, Canada (1020).
- Norman McLean, Fellow of Christ's College u. Lecturer in Cambridge, England (1237).
- Dr. A. F. von Mehren, Prof. in Fredensborg b. Kopenhagen (240).
- Dr. A. Merx, Geh. Hofrat, Prof. d. Theol. in Heidelberg, Bunsenstr. 1 (537).
- Dr. Eduard Meyer, Prof. a. d. Univ. Berlin, Gross-Lichterfelde, Mommsenstr. 7/8 (808).
- Dr. Leo Meyer, kais. russ. Wirkl. Staatsrat, Honorarprof. in Göttingen, Hanssenstr. 9 (724).
- Dr. theol. L. H. Mills, Prof. a. d. Univ. Oxford, 19 Norham Road (1059).

Herr Dr. phil. Eugen Mittwoch, in Berlin, NW, Kirchstr. 12 (1272).
- Dr. Axel Moberg, Privatdozent a. d. Univ. Lund (1374).
- stud. phil. Paul Camillo Möbius, in Leipzig, Sternwartenstr. 40 IV. r. (1312).
- Dr. George F. Moore, Prof. a. d. Harvard University, 3 Divinity Avenue, Cambridge, Mass., U. S. A. (1072).
- Dr. J. H. Mordtmann, kais. deutscher Konsul in Smyrna (807).
- Dr. Ferdinand Mühlau, kais. russ. Wirkl. Staatsrat, Prof. d. Theol. a. d. Univ. Kiel, Beseleralleo 53 (565).
- Dr. D. H. Müller, k. k. Hofrat, Prof. a. d. Univ. Wien, VIII, Feldgasse 10 (824).
- Dr. Edmund Müller-Hess, Prof. in Bern, Effinger Str. 47 (834).
- Dr. Carlo Alfonso Nallino, Prof. a. d. kgl. Univ. zu Palermo, Piazza Valverde 1 (1201).
- Dr. med. Karl Narbeshuber, Chefarzt der Bezirkskrankenkasse Gmunden (1275).
- Dr. Julius von Negelein, Privatdozent a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Freystr. 5 II. l. (1361)
- Dr. theol. et phil. Eberhard Nestle, Prof. am ev. theol. Seminar zu Maulbronn (805).
- Dr. theol. Wilhelm Anton Neumann, Prof. a. d. Univ. Wien, IX, Garnisongasse 18 (518. 1084).
- Dr. George Karel Niemann, Prof. in Delft (547).
- Dr. W. Nowack, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Thomasgasse 3 (853).
- Dr. Heinrich Nützel, Direktorialassistent bei d. kgl. Museen in Berlin, NW 52, Helgoländer Ufer 7 (1166).
- Dr. J. Oestrup, Dozent a. d. Univ. Kopenhagen, N, Nörrebrogade 42 (1241).
- Dr. H. Oldenberg, Prof. a. d. Univ. Kiel, Niemannsweg 92 (993).
- Rob. Olsen, luther. Pfarrer in Hjörundfjord (Norwegen) (1286).
- J. van Oordt, Rechtsanwalt in Kairo, Maison Abst (1224).
- Dr. Max Freiherr von Oppenheim, Legationsrat beim deutschen Generalkonsulat in Kairo (1229).
- Dr. Gustav Oppert, Prof. in Berlin, W, Bülowstr. 55 I (1264).
- Dr. Conrad von Orelli, Prof. a. d. Univ. Basel, Bernoullistr. 6 (707).
- Dr. F. E. Peiser, Prof. a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Schönstr. 18a I (1064).
- Dr. Felix Perles, Rabbiner in Königsberg i/Pr., Hintere Vorstadt 42/43 (1214).
- Max Pesl, Kunstmaler, in München, II, Lessingstr. 9 (1309).
- Dr. theol. Norbert Peters, Prof. d. Theologie in Paderborn, Klingelgasse 1 (1189).
- Dr. Arthur Pfungst, Fabrikant in Frankfurt a/M., Gärtnerweg 2 (1209).
- Dr. Carl Philipp, in Berlin, SW, Kleinbeerenstr. 20 (1316).

The Rev. Dr. Bernhard Pick, 140 Court Str., Newark, N. J., U. S. A. (913).

Herr Dr. Richard Pietschmann, Prof. a. d. Univ. u. Direktor d. Univ.-Bibliothek in Göttingen, Baurat Gerberstr. 2 (901).
- Theophilus Goldridge Pinches, Department of Egyptian and Assyrian Antiquities, British Museum, in London, W, 38 Bloomfield Road, Maida Hill (1017).
- Dr. Richard Pischel, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Berlin, in Halensee, Joachim Friedrichstr. 47 (796).
- Dr. Isidor Pollak, Privatdozent a. d. deutsch. Univ. in Prag, I, k. k. Univ.-Bibliothek (1317).
- Dr. jur. et cand. theol. Oskar Pollak, in Innsbruck, Universitätsstr. 8 (1342).
- Dr. Samuel Poznański, in Warschau, Plomackie 7 (1257).
- Dr. Franz Praetorius, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Freiimfelder Str. 6 (685).
- Josef Prasch, Sparkassenbeamter in Graz (Steiermark), II, Leonhardstr. 143 (1160).

Herr Johann Preuss, Geistl. Lehrer am Grossherzogl. Gymnasium in Karlsruhe i/B., Bürklinstr. 5 III (1359).
- Dr. Eugen Prym, Prof. a. d. Univ. Bonn, Coblenzer Str. 39 (644).
- Lic. Dr. Alfred Rahlfs, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Prinz Albrechtstr. 5 (1200).

Frau Dr. phil. Emma Rauschenbusch-Clough, in Ongole, Madras Presidency, Indien (1301).

Herr Dr. H. Reckendorf, Prof. a. d. Univ. Freiburg i/B., Maximilianstr. 34 (1077).
- Dr. Hans Reichelt, in Baden b. Wien, Neugasse 23 (1302).
- Dr. theol. et phil. C. Reinicke, Prof. in Wittenberg (871).
- Dr. Julio Nathanael Reuter, Dozent a. d. Univ. Helsingfors, Fabriksgatan 21 (1111).
- H. Reuther, Verlagsbuchhändler in Berlin, W, Köthener Str. 4 (1306).
- Dr. Peter Rheden, Gymnasialprof. in Duppau (Böhmen) (1344).
- P. Dr. Joseph Rieber, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, III, Carmelitergasse 16 (1154).
- Dr. Paul Rieger, Prediger in Hamburg, Grindelallée 188 (1331).
- Dr. Friedrich Risch, Pfarrer in Walsheim b. Landau, Rheinpfalz (1005).
- Paul Ritter, Privatdozent u. Lektor a. d. Univ. Charkow, Gubernatorstr. 4 (1295).
- Dr. James Robertson, Prof. a. d. Univ. Glasgow, 7 the University (953).
- Dr. Johannes Roediger, Geh. Regierungsrat, Direktor d. Univ.-Bibliothek in Marburg i/H., Barfüsserthor 19 (743).
- Dr. Robert W. Rogers, B. A., Prof. am Drew Theological Seminary in Madison, N. J., U. S. A. (1133).
- Dr. Albert Rohr, Dozent a. d. Univ. Bern (857).
- Baron Victor von Rosen, Exc., Prof., Geheimrat u. Akademiker in St. Petersburg, Wassili-Ostrow, Nicolai-Quai 1 (757).
- Dr. Arthur von Rosthorn, Legationsrat, in Peking, k. u. k. österr.-ungar. Gesandtschaft (1225).
- Dr. Gustav Rothstein, Gymnasialoberlehrer in Friedenau b. Berlin, Kirchstr. 8 (1323).
- Dr. theol. et phil. J. Wilhelm Rothstein, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Karlstr. 4 II (915).
- Dr. Max Rottenburg, in Nyiregyhaza, Ungarn (1212).
- Dr. William Henry Denham Rouse, M. A., Headmaster of the Perse School, 16 Brookside, Cambridge, England (1175).
- D. F. Rudlof, Superintendent in Wangenheim b. Gotha (1048).
- Dr. Franz Rühl, Prof. a. d. Univ. Königsberg i/Pr., Königsstr. 39 I (880).
- Dr. Ed. Sachau, Geh. Oberregierungsrat, Prof. a. d. Univ. Berlin, W, Wormser Str. 12 (660).
- Carl Salemann, Exc., Wirkl. Staatsrat, Mitglied d. kais. Akad. d. Wiss., Direktor d. Asiatischen Museums in St. Petersburg, Wassili-Ostrow, Haus der Akademie (773).
- Dr. Friedrich Sarre, Prof. in Berlin, W, Kurfürstendamm 25 (1329).
- Archibald Henry Sayce, M. A., Prof. a. d. Univ. Oxford (762).
- Dr. Wilhelm Schenz, kgl. Geistl. Rat, Lyzealrektor u. Prof. in Regensburg, St. Aegidienplatz, C, 18 II (1018).
- Dr. Lucian Scherman, Prof. a. d. Univ. München, Ungererstr. 18 II (1122).
- Celestino Schiaparelli, Prof. a. d. Univ. Rom, 5 Piazza dell' Esquilino (777).
- A. Houtum Schindler, General in persischen Diensten, General-Inspektor der Telegraphen, in Teheran (1010).
- Dr. theol. P. Nivard Johann Schlögl, Prof. in Stift Heiligenkreuz bei Wien (1289).
- Dr. Nathaniel Schmidt, Prof. a. d. Cornell University, Ithaca, N. Y., u. Director of the American School of Archæology in Jerusalem (1299).
- Dr. Richard Schmidt, Privatdozent a. d. Univ. Halle a/S., Lessingstr. 17 (1157).

Herr Dr. Leo Schneedorfer, k. k. Hofrat, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, I, 234 (862).
- Dr. Hans Schnorr von Carolsfeld, Oberbibliothekar d. Univ.-Bibliothek in München, Giselastr. 7 (1128).
- Dr. Eberhard Schrader, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Berlin, NW, Kronprinzen-Ufer 20 (655).
- Dr. W. Schrameier, Admiralitätsrat, Kommissar für chinesische Angelegenheiten, in Tsingtau (976).
- Dr. Paul Schroeder, kais. deutscher Generalkonsul für Syrien, Beirut (700).
- Dr. Leopold v. Schroeder, Prof. a. d. Univ. Wien, Maximiliansplatz 13 II (905).
- Dr. Walther Schubring, in Berlin, NW 23, Klopstockstr. 23 (1375).
- Dr. Friedrich Schulthess, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Schildweg 21 (1233).
- Lic. Dr. Friedrich Schwally, Prof. a. d. Univ. Giessen, Frankfurter Str. 40 (1140).
- Dr. Paul Schwarz, Prof., in Charlottenburg b. Berlin, Berliner Str. 60 (1250).
- Dr. Jaroslav Sedláček, Prof. a. d. böhmischen Univ. in Prag, Smichow, Husstr. 13 (1161).
- Dr. med. Ernst Seidel, approb. Arzt in Oberspaar b. Meissen, Dresdner Str. 58d (1187).
- Dr. Christian Friedrich Seybold, Prof. a. d. Univ. Tübingen, Eugenstr. 7 (1012).
- Otto Siegesmund, Pfarrer in Gross-Mirkowitz bei Stempuchowo (Bez. Bromberg) (1246).
- Dr. Richard Simon, Privatdozent a. d. Univ. München, Giselastr. 29 I (1193).
- David Simonsen, Prof. in Kopenhagen, Skindergade 28 (1074).
- Dr. Rudolf Smend, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Bühlstr. 21 (843).
- Dr. theol. Henry Preserved Smith, Prof. am Amherst College in Amherst, Mass., U. S. A. (918).
- Vincent Arthur Smith, M. A., Hazelwood, the Park, Cheltenham, England (1325).
- Dr. Christiaan Snouck Hurgronje, Regierungsrat, in Batavia, Java (1019).
- Dr. phil. Moritz Sobernheim, in Berlin, W, Königin Augustastr. 28 (1262).
- Dr. J. S. Speyer, Prof. a. d. Univ. Leiden, Heerengracht 24 (1227).
- Dr. Wilhelm Spiegelberg, Prof. a. d. Univ. Strassburg i/Els., Twingerstr. 16 (1220).
- Jean Spiro, Prof. a. d. Univ. Lausanne, Cour près Lausanne (Schweiz) (1065).
- Dr. Reinhold Baron von Stackelberg, Dozent am Lazarewschen Institut in Moskau (1120).
- Dr. phil. Freih. Alexander v. Staël-Holstein, in Göttingen, Schildweg 36 (1307).
- Dr. Rudolf Steck, Prof. a. d. Univ. Bern, Sonnenbergstr. 12 (689).
- Dr. Mark Aurel Stein, Inspector-General of Education and Archæological Surveyor, NW. Frontier Province and Baluchistan, in Peshawar, Indien (1116).
- Dr. Georg Steindorff, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Waldstr. 54 (1060).
- P. Placidus Steininger, Prof. d. Theol. in der Benediktiner-Abtei Admont (861).
- Dr. M. Steinschneider, Prof. in Berlin, O, Wallner-Theaterstr. 34 (175).

The Rev. Dr. Thomas Stenhouse, Mickley Vicarage, Stocksfield on Tyne, England (1062).

Herr Lic. Dr. Sten Edvard Stenij, Prof. a. d. Univ. Helsingfors, Frederiksgat. 19 (1167).
- J. F. Stenning, M. A., Wadham College in Oxford (1277).
- Lic. Dr. Carl Steuernagel, Privatdozent a. d. Univ. Halle a/S., Kronprinzenstr. 42 (1348).

Herr Curt Steyer, Gymnasialoberlehrer in Chemnitz, Enzmannstr. 8 (1353).
- Dr. Josef Stier, Prediger u. Rabbiner d. israelit. Gemeinde in Berlin, N, Oranienburger Str. 39 (1134).
- Dr. Hermann L. Strack, Prof. a. d. Univ. Berlin, in Gross-Lichterfelde, Ringstr. 73 (977).
- Dr. phil. Otto Strauss in Kiel, Bartelsallee 2 (1372).
- Dr. Maximilian Streck, Privatdozent a. d. Univ. Strassburg i/Els. (1259).
- Dr. Hans Stumme, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Südstr. 72 II (1103).
- Georges D. Sursock, Dragoman d. kais. deutschen Konsulats in Beirut (1014).
- Dr. Heinrich Suter, Prof. am Gymnasium in Zürich, Küsnacht b. Zürich (1248).
- Aron von Szilády, reform. Pfarrer in Halas, Klein-Kumanien (697).
- Dr. Jyun Takakusu, in Tokio, Kogimachi 35 (1249).
- Dr. A. Tappehorn, Pfarrer in Vreden, Rbzk. Münster (568).
- Dr. Emilio Teza, Prof. a. d. Univ. Padua, Santa Lucia 5 (444).
- G. W. Thatcher, M. A., B. D., in Oxford (1107).
- Dr. G. Thibaut, Principal, Muir Central College in Allahabad, Indien (781).
- Dr. Tsuru-Matsu Tokiwai, p. Adr. Baron G. Tokiwai in Isshinden, Province Ise, Japan (1217).
- Charles C. Torrey, Prof. a. d. Yale University, New Haven, Conn., U. S. A. (1324).
- Dr. Fr. Trechsel, Pfarrer in Spiez, Canton Bern (Schweiz) (755).

Fürst Esper Esperowitsch Uchtomskij, Durchl., Kammerherr Sr. Maj. d. Kaisers v. Russland, in St. Petersburg, Schpalernaja 26 (1235).

Herr Dr. J. Jacob Unger, Rabbiner in Iglau (650).
- Dr. J. J. Ph. Valeton, emer. Prof. d. Theol., in Amersfoort (Niederlande) (130).
- Dr. Herm. Vámbéry, Prof. a. d. Univ. Budapest, Franz-Josephs-Quai 19 (672).
- Dr. Bernhard Vandenhoff, Privatdozent a. d. Univ. Münster i/W., in Crefeld, Oberdiessemer Str. 136 (1207).
- Friedrich Veit, Privatgelehrter, in Tübingen, Hechinger Str. 20 (1185).
- Dr. Ludwig Venetianer, Rabbiner in Ujpest (1355).
- Dr. J. Ph. Vogel, Archæological Surveyor, Panjab and U. Prov., in Lahore, Indien (1318).
- Dr. H. Vogelstein, Rabbiner in Stettin, Falkenwalder Str. 127 (1146).
- Dr. Hermann Vogelstein, Rabbiner in Königsberg i/Pr., Tragheimer Kirchenstr. 8 (1234).
- Lic. Dr. Karl Vollers, Prof. a. d. Univ. Jena, Westendstr. 33 (1037).
- Dr. Jakob Wackernagel, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Hoher Weg 12 (921).
- Oscar Wassermann, in Berlin, C, Burgstr. 21 (1260).

The Venerable Archdeacon A. William Watkins, in Durham, The College (827).

Herr Dr. phil. Gotthold Weil, in Berlin, Lessingstr. 16 (1346).
- J. Weiss, Gerichtsassessor a. D., in Bonn, Auguststr. 7 (1369).
- Dr. F. H. Weissbach, Bibliothekar a. d. Univ.-Bibliothek u. Prof. a. d. Univ. zu Leipzig, in Gautzsch b. Leipzig (1173).
- Dr. Julius Wellhausen, Geh. Regierungsrat, Prof. a. d. Univ. Göttingen, Weberstr. 18a (832).
- Dr. Cossmann Werner, Rabbiner in München, Herzog Maxstr. 3 I (1332).
- Lic. Dr. Gustav Westphal, Privatdozent a. d. Univ. Marburg i/H., Ritterstr. 13 (1335).
- Dr. Karl Fr. Weymann, Lehramtspraktikant in Hagsfeld b. Karlsruhe i/B. (1279).
- Dr. Alfred Wiedemann, Prof. a. d. Univ. Bonn, Königstr. 32 (898).
- Dr. Eugen Wilhelm, Hofrat, Prof. a. d. Univ. Jena, Wagnergasse 11 I (744).
- Dr. Hugo Winckler, Privatdozent a. d. Univ. Berlin, in Wilmersdorf b. Berlin, Binger Str. 80 (1177).

Herr Dr. Ernst Windisch, Geh. Rat, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Universitätsstr. 15 (737).
- Dr. Moriz Winternitz, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, Kgl. Weinberge, Chodengasse 5 (1121).
- U. Wogihara, z. Z. in Strassburg i/Els., Schochstr. 11 III (1319).
- Dr. James Haughton Woods, Instructor in Philosophy, Harvard University, in Boston, Mass., U. S. A., 2 Chestnut Street (1333).

The Rev. Charles H. H. Wright, D. D., M. A., Ph. D., in London, SW, 90 Bolingbroke Grove, Battersea (553).

Herr William Aldis Wright, M. A., Vice Master, Trinity College, Cambridge, England (556).
- Dr. theol. et phil. Karl August Wünsche, Prof., in Dresden, Albrechtstr. 15 II (639).
- stud. jur. Arthur v. Wurzbach, in Laibach, Rain 10 (1351).
- Dr. Theodor Zachariae, Prof. a. d. Univ. Halle a/S., Händelstr. 29 (1149).
- Dr. theol. et phil. Josef Zaus, Prof. a. d. deutschen Univ. in Prag, III, Josefsgasse 43 (1221).
- Dr. Karl Vilhelm Zetterstéen, Prof. a. d. Univ. Upsala, Kungsgatan 65 (1315).
- Dr. Heinrich Zimmern, Prof. a. d. Univ. Leipzig, Johannisallee 11 (1151).
- Dr. Josef Zubatý, Prof. a. d. böhmischen Univ. in Prag, Smichow, Jakobsplatz 1 (1139).

In die Stellung eines ordentlichen Mitglieds sind eingetreten [1]):

Das Veitel-Heine-Ephraimsche Beth ha-Midrasch in Berlin (3).

Die Kgl. Bibliothek in Berlin, W, Opernplatz (12).

„ Bibliothek des Benedictinerstifts St. Bonifaz in München, Karlstr. 34 (18).

„ Bodleiana in Oxford (5).

The St. Xavier's College, Fort, Bombay (9).

Die Grossherzogl. Hofbibliothek in Darmstadt (33).

„ k. k. Hofbibliothek in Wien (39).

Das St. Ignatius-Collegium in Valkenburg (Holland) (35).

Das Deutsche evangelische Institut für Altertumswissensch. des hl. Landes in Jerusalem (47).

Die Bibliothek der Israelitisch-Theologischen Lehranstalt in Wien, II, Tempelgasse 3 (48).

Das Fürstlich Hohenzollernsche Museum in Sigmaringen (1).

The New York Public Library, Astor Lenox and Tilden Foundations, in New York, 40 Lafayette Place (44).

„ Owens College in Manchester, England; siehe The Victoria University.

„ Princeton University Library in Princeton, N. J., U. S. A. (46).

Die Stadtbibliothek in Hamburg (4).

The Union Theological Seminary in New York (25).

Die Kgl. Universitäts-Bibliothek in Amsterdam (19).

„ Universitäts-Bibliothek in Basel (26).

„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Berlin, NW, Dorotheenstr. 9 (17).

„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Breslau (16).

„ Universitets-Bibliothek in Christiania (43).

„ Kais. Universitäts-Bibliothek in Dorpat (41).

„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Erlangen (37).

„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Freiburg i/B. (42).

---

1) Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die Reihenfolge, in der die betreff. Bibliotheken und Institute beigetreten sind.

Die Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Giessen (10).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Greifswald (21).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Jena (38).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Kiel (24).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Königsberg i/Pr. (13).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek „Albertina“ in Leipzig, Beethovenstr. 4 (6).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Marburg i/H. (29).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in München, Ludwigstr. 17 (40).
„ Kais. Universitäts-Bibliothek in St. Petersburg (22).
„ k. k. Universitäts-Bibliothek in Prag (14).
„ Grossherzogl. Universitäts-Bibliothek in Rostock (34).
„ Kais. Universitäts- u. Landesbibliothek in Strassburg i/Els. (7).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Utrecht (11).
„ Kgl. Universitäts-Bibliothek in Würzburg (45).
The Victoria University (früher Owens College) in Manchester, England (30).

Schriftenaustausch der D. M. Gesellschaft.

Verzeichnis der gelehrten Körperschaften u. s. w., die mit der D. M. G. in Schriftenaustausch stehen, nach dem Alphabet der Städtenamen, mit Angabe der Veröffentlichungen, welche die D. M. G. von ihnen regelmässig erhält.

* bedeutet, dass die D. M. G. als Gegenleistung Zeitschrift und Abhandlungen liefert. † bedeutet besondere Abmachungen. Die Körperschaften u. s. w., denen kein Zeichen beigesetzt ist, erhalten die Zeitschrift. Mit den Gesellschaften u. s. w., die in [ ] eingeschlossen sind, schweben z. Z. Verhandlungen über die von ihnen an die D. M. G. zu liefernden Schriften.[1])

1. Die Revue Africaine in Alger, 6 rue Clauzel. [Signatur noch unbestimmt.]

*2. Het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen in Batavia.
Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Bb 901.
Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen. Bb 901^{d}.
Verhandelingen. Bb 901^{a}. 4°.
Dagh-Register gehouden int Casteel Batavia. Ob 2780. 4°.

*3. Die Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften in Berlin.
Abhandlungen, Philolog u. historische. Ae 5. 4°.
Sitzungsberichte. Ae 165. 4°.

4. Die Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, SW, Wilhelmstr. 23.
Zeitschrift der Gesellschaft f. E. zu B. Oa 256. 4°.

*5. Das Seminar für Orientalische Sprachen in Berlin, C 2, Am Zeughaus 1.
Mittheilungen des Seminars für Or. Spr. Bb 825.
Lehrbücher des Seminars f. Or. Spr. zu Berlin. Bb 1120.

6. Al-Machriq, Revue catholique orientale, in Beyrouth (Syrien). — Bb 818.

7. The Anthropological Society of Bombay.
Journal. Oc 176.

*8. The Bombay Branch of the Royal Asiatic Society in Bombay.
Journal. Bb 755.

9. La Société des Bollandistes, 14, rue des Ursulines, à Bruxelles.
Analecta Bollandiana. Ah 5.

10. Die Magyar Tudományos Akadémia in Budapest.
Értekezések. Ae 96.
Nyelvtudományi Közlemények. Ae 130.
Rapport sur les travaux de l'Acad. Hongroise des Sciences. Ae 196.
Einzelne jeweilig erscheinende Werke.

1) Die Liste ist nach dem Stande der augenblicklichen Ermittelungen gegeben. Ergänzungen und Verbesserungen bleiben vorbehalten.

11. Die Redaktion der „Revue Orientale", Herrn Dr. Bernhard Munkácsi, in Budapest, VI, Szondy-utcza 9.
    Keleti Szemle. Revue Orientale. Fa 76.
12. The Khedivial Library in Cairo.
*13. The Royal Asiatic Society of Bengal in Calcutta.
    Journal. Part I und Part III. Bb 725.
    Proceedings. Bb 725c.
    Bibliotheca Indica. Bb 1200.
14. The Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society in Colombo.
    Journal. Bb 760.
15. Die Echos d'Orient in Constantinopel. Ja 33. 4⁰.
16. Die armenische Wochenschrift Lujs in Constantinopel. Ed 1540.
17. Das R. Istituto di Studi superiori in Florenz, Piazza San Marco 2.
    Accademia orientale. Bb 1247. 4⁰.
    Collezione scolastica. Bb 1247a.
*18. Società asiatica italiana in Florenz, Piazza S. Marco 2.
    Giornale. Bb 670.
19. Die Königl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen.
    Nachrichten. Ae 30.
20. Der Historische Verein für Steiermark in Graz.
    Mittheilungen. Nh 200 (mit der Beilage: Stiria illustrata, Nh 200a).
    Beiträge zur Kunde steiermärkischer Geschichtsquellen. Nh 201.
*21. Das Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië im Haag.
    Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van N. I. Bb 608.
22. Teyler's Theologisch Tijdschrift in Haarlem. — Ia 135.
23. Die Gesellschaft für jüdische Volkskunde in Hamburg. Redakteur: Dr. Max Grunwald, Rabbiner, Wien XV, Turnergasse 22.
    Mitteilungen. Oc 1000.
*24. Die École Française d'Extrême-Orient in Hanoi.
    Bulletin. Bb 628. 4⁰.
25. Die Finnisch-Ugrische Gesellschaft in Helsingfors.
    Journal de la Société Finno-Ougrienne. Fa 60. 4⁰.
    Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. Fa 61. 4⁰.
26. Die Revue Biblique Internationale in Jerusalem. — Ia 125.
*27. Das Curatorium der Universität in Leiden.
    Einzelne Werke, besonders die orientalischen Bücher, welche mit Unterstützung der Regierung gedruckt werden.
28. Die Zeitschrift T'oung-pao in Leiden. Herrn Prof. Henri Cordier, Paris (16e), 54 rue Nicolo. — Bb 905. 4⁰.
29. Das Archiv für Religionswissenschaft in Leipzig. — Ha 5.
30. Der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas in Leipzig.
    Zeitschrift des Deutschen Palaestina-Vereins. — Ia 140.
    Mittheilungen und Nachrichten des D. P.-V. Ia 140a.
†31. Die Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften in Leipzig.
    Berichte.
    Abhandlungen.
†32. Das Semitistische Institut der Universität Leipzig.
    Leipziger semitistische Studien. Bb 1114.
33. The Anthropological Institute of Great Britain and Ireland in London, W, 3 Hanover Square.
    Journal. Oc 175. 4⁰.

34. The Society of Biblical Archaeology in London, WC, Bloomsbury, 37 Great Russell Street.
 Proceedings. Ic 2290.

*35. The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland in London, W, 22 Albemarle Street.
 Journal. Bb 750.

*36. The Royal Geographical Society in London, W, 1 Savile Row.
 The Geographical Journal. Oa 151.

37. Das Athénée oriental in Löwen.
 Le Muséon. Af 116.

38. The Ethnological Survey for the Philippine Islands in Manila.

*39. Die Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften in München.
 Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe. Ae 185.
 Abhandlungen der philos.-philolog. Classe. Ae 10. 4°.

*40. The American Oriental Society in New Haven.
 Journal. Bb 720.

*41. Die Ecole spéciale des Langues Orientales Vivantes in Paris, 2, rue de Lille.
 Publications de l'Ecole des L. O. V. Bb 1250. 8°. 4°. 2°.
 Bibliothèque de l'Ecole des L. O. V. Bb $\frac{1119}{50}$.

42. Das Musée Guimet in Paris.
 Annales. Bb 1180. 4°.
 Annales (Bibliothèque d'Etudes). Bb 1180ª. 4°.
 Revue de l'Histoire des Religions. Ha 200.

43. Die Revue Archéologique in Paris, 2, rue de Lille. — Na 325.

44. Die Revue de l'Orient Chrétien in Paris. Librairie Picard, 82 rue Bonaparte.. — Ia 126.

[*45. Die Société Académique Indo-chinoise in Paris.]

46. Die Société Asiatique in Paris, rue de Seine, Palais de l'Institut.
 Journal Asiatique. Bb 790.

*47. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg.
 Bulletin. Ae 65. 4°.
 Mémoires. Ae $\frac{70}{30}$. 4°. [Bisher nicht vollständig.]
 Bibliotheca Buddhica. Eb 2020.
 Βυζαντινα Χρονικα. Eg 330. 4°.
 Publications du Musée d'Anthropologie et d'Ethnographie de l'Académie Imp. d. sciences de St.-Pétersbourg. Oc 263. 4°.
 Einzelne jeweilig erscheinende Werke.

*48 Die Kaiserl. Russ. Geographische Gesellschaft in St. Petersburg.
 Извѣстія. Oa 42.
 Отчетъ. Oa. 43.
 Записки . . . По отдѣленію этнографіи. Oa 48.

[49. Die Société d'Archéologie et de Numismatique in St. Petersburg.]

50. The American Philosophical Society in Philadelphia, 104 South 5th Street.
 Proceedings. Af 124.

*51. Studi italiani di filologia indo-iranica in Pisa. — Eb 827.

*52. Die R. Accademia dei Lincei in Rom.
 Rendiconti. Memorie della Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Ae 45.
 Atti (Rendiconti delle sedute solenni). Ae 45a. 4°.

53. Die Zeitschrift Bessarione in Rom, Piazza S. Pantaleo No. 3. — Bb 606.
54. The China Branch of the Royal Asiatic Society in Shanghai.
    Journal. Bb 765.
55. The Director General of Archæology in India in Simla.
*56. The Tokyo Library of the Imperial University of Japan in Tokyo.
    The Journal of the College of Science, Imperial University of Tokyo, Japan. P 150. 4°.
    Calendar. Ae 74.
57. The Asiatic Society of Japan in Tokyo.
    Transactions. Fg 100.
58. Die Revue Tunisienne in Tunis, Institut de Carthage. Oa 208.
*59. Die Königl. Universitätsbibliothek in Upsala.
    Sphinx. Ca 9.
    Einzelne jeweilig erscheinende Universitätsschriften. Auch Af 155.
*60. The Bureau of Ethnology in Washington.
    Bulletin (bisher in der Bibliothek auf verschiedene sachliche Abteilungen verteilt).
    Annual Report. Oc 2380. 4°.
61. The Smithsonian Institution in Washington.
    Annual Report of the Board of Regents. Af 54.
*62. Die Kaiserl. Königl. Akademie der Wissenschaften in Wien.
    Sitzungsberichte. Philosoph.-histor. Classe. Ae 190.
    Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen. Nh 170.
    Fontes rerum Austriacarum. Nh 171.
63. Die Numismatische Gesellschaft in Wien, I, Universitätsplatz 2.
    Monatsblatt. Mb 135. 4°.
    Numismat. Zeitschrift. Mb 245.
64. Die Mechitaristen-Congregation in Wien, VII, Mechitaristengasse 4.
    Handēs amsoreay. Ed 1365. 4°.

Ex officio erhalten je 1 Expl. der Zeitschrift:

Se. Hoheit Prinz Moritz von Sachsen-Altenburg in Altenburg.
Das Königl. Ministerium des Unterrichts in Berlin.
Die Privat-Bibliothek Sr. Majestät des Königs von Sachsen in Dresden.
Se. Excellenz der Herr Staatsminister von Seydewitz in Dresden.
Die eigene Bibliothek der Gesellschaft in Halle a/S. (2 Exemplare).
Die Königl. Universitäts-Bibliothek in Halle a/S.
Die India Office Library in London, SW, Whitehall, Downing Str.
Die Kaiser Wilhelms-Bibliothek in Posen (auch die „Abhandlungen").
Die Königl. öffentliche Bibliothek in Stuttgart.
Die Königl. Universitäts-Bibliothek in Tübingen.

Personalnachrichten.

Der D. M. G. sind ab 1906 als ordentliche Mitglieder beigetreten:

1374 Herr Dr. Axel Moberg, Privatdozent a. d. Univ. Lund, und

1375 Herr Dr. Walther Schubring, in Berlin, NW 23, Klopstockstr. 23.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihre ordentlichen Mitglieder:

Herrn Professor Dr. G. Bickell in Wien, † 15. Januar 1906, und

Herrn Professor C. Bendall in Cambridge, † 14. März 1906.

Seinen Austritt erklärte Herr Dr. J. Krengel in Böhmisch-Leipa.

Ihre Adresse änderten die folgenden Mitglieder:

Herr Prof. Dr. P. Jensen in Marburg i/H, Biegenstr.,

Herr Prof. T. Jordanescu in Focșani, Rumänien,

Herr Geh. Regierungsrat Dr. M. M. Lauer in Göttingen, Düstere Eichenweg 19 I,

Herr Dr. H. Nützel in Berlin, NW 52, Helgoländer Ufer 7,

Herr Privatdozent Dr. R. Simon in München, Giselastr. 29 I,

Herr Prof. Dr. H. Suter in Küsnacht b. Zürich und

Herr Prof. Dr. V. Thomsen in Kopenhagen, V, St. Knuds Vej 36.

Verzeichnis der vom 1. Dez. 1905 bis 28. Febr. 1906 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen und Ergänzungen von Lücken.

1. Zu Ac 264. *Luzac*'s Oriental List. Vol. XVI, Nos. 11 & 12. Nov.-Dec., 1905. London.

2. Zu Ac 337. *Nijhoff*, Martinus, Livres anciens et modernes . . . Histoire des pays de l'Asie. IV. Indes-Néerlandaises. La Haye 1905.

3. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1905. Heft 4. Geschäftliche Mittheilungen. 1905. Heft 2. Göttingen 1905.

4. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. XIV. Fasc. 7—8. Roma 1905.

5. Zu Ae 165. 4°. Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. XXXIX—LIII. 19. Oct.—21. Dez. Berlin 1905.

6. Zu Ae 185. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe der k. b Akademie der Wissenschaften zu München. 1905. Heft IV. München 1905.

7. Zu Af 54. Report, Annual, of the Board of Regents of the Smithsonian Institution, showing the Operations, Expenditures, and Condition of the Institution, for the Year ending June 30, 1904. Washington 1905.

8. Zu Af 116. Muséon, Le. Études philologiques, historiques et religieuses... Fondé en 1881 par Ch. *de Harlez*. Nouvelle Série. — Vol. VI. No. 3—4. Louvain 1905.

9. Zu Ah 5. Analecta Bollandiana. Tomus XXV. — Fasc. I. Bruxellis 1906.

10. Zu Ah 5g. *Poncelet*, Alb., Catalogus codicum hagiographicorum latinorum bibliothecarum Romanarum praeter quam Vaticanae. IV. Codices bibliothecae nationalis dictae a Victorio Emmanuele II, p. 97—128.

11. Zu Ah 20. Jahres-Bericht des jüdisch-theologischen Seminars Fraenckelscher Stiftung. Breslau 1906. (Vom jüdisch-theolog. Seminar.)

12. Zu Bb 10. Bibliographie, Orientalische, begründet von August *Müller*. . . . . Bearbeitet und herausgegeben von Lucian *Scherman*. XVIII. Jahrgang (für 1904). Zweites Heft. Berlin 1905.

13. Zu Bb 606. Bessarione. Pubblicazione periodica di studi orientali. Serie II. Vol. IX. Fasc. 86. 87. Anno X. 1905—1906. Roma.

14. Zu Bb 750. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. January 1906. London.

15. Zu Bb 755. Journal, The, of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. No. LX. Vol. XXII. Bombay 1905.

16. Zu Bb 790. Journal Asiatique . . . Dixième Série. Tome VI. No. 2. 1905. Paris.

17. Zu Bb 800. 4°. Litteratur-Zeitung, Orientalistische. Herausgegeben von F. E. *Peiser*. Achter Jahrgang. No. 12. Neunter Jahrgang. No. 1. 1905. 1906. Berlin. (Von Dr. G. Kampffmeyer.)

18. Zu Bb 818. al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-Lettres-Arts. Bairūt. — VIII. 1905. No. 23. 24. — IX. 1906. No. 1. 2. 3.

19. Zu Bb 901. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen . . . Deel XLVIII. Aflevering 2. Batavia | 's Hage 1905.

20. Zu Bb 901 d. Notulen van de Algemeene en Directievergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XLIII. 1905. Aflevering 1. 2 en 3. Batavia | 's-Gravenhage 1905.

21. Zu Bb 901 n. 4°. Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel LV, 2e Stuk. Batavia | 's Hage 1905.

22. Zu Bb 905. 4°. T'oung-pao. Archives pour servir à l'étude de l'histoire, des langues, de la géographie et de l'ethnographie de l'Asie Orientale. Rédigées par Gustave *Schlegel* et Henri *Cordier*. Série II. Vol. VI. No. 5. Leide 1905.

23. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Neunundfünfzigster Band. IV. Heft. Leipzig 1905.

24. Zu Bb 945. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes . . . XIX. Band. 4. Heft. Wien 1905.

25. Zu Bb 1200, s, 33. *Anantabhaṭṭa*, The Vidhāna-Pārijāta. Edited by Paṇḍita *Tārāprasanna Vidyāratna*. Vol. I. Fasciculus VIII. Calcutta 1905. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1122.]

26. Zu Bb 1200, s, 172. *Gadādhara Rājaguru*, Gadādhara Paddhatau Kālasāra edited by *Sadāçiva Miçra* of Purī. Vol. II, Fasciculus I. Calcutta 1905. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1127.]

27. Zu Bb 1200, s. 295. *Jīmūtavahana*, Kālavivekaḥ. The Kāla-Viveka edited by *Madhusūdana Smṛtiratna*. Fasciculus VII. Calcutta 1905. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1125.]

28. Zu Bb 1200, s. 505. *Nāgeśabhaṭṭa*, Mahābhāṣyapradīpoddyota by *Nāgeça Bhaṭṭa*. Edited by Paṇḍit *Bahuvallabha Çāstrī*. Vol. III, Fasciculus III. Calcutta 1905. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1124.]

29. Zu Bb 1200, s, 698. *Prajñākaramati*'s Commentary to the Bodhicaryāvatāra of Çāntideva. Edited with Indices by Louis *de la Vallée Poussin*. Fasciculus IV. Calcutta 1905. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1126.]

30. Zu Bb 1200, s, 705 [war 710]. Śatasāhasrikā prajñāpāramitā. A Theological and Philosophical Discourse of Buddha with his Disciples . . . Edited by *Pratāpacandra Ghoṣa*. Part I. Fas. 11. Calcutta 1905. [= Bibl. Ind. New Series, No. 1123.]

31. Zu Bb 1242. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1905. 2. 3. 4. 10. Jahrgang. Berlin.

32. Zu Bb 1250. 4°. (V, 5.) Recueil de Mémoires Orientaux. Textes et Traductions publiés par les professeurs de l'École spéciale des langues orientales vivantes à l'occasion du XIVe congrès international des orientalistes, réuni à Alger (Avril 1905). Paris 1905.

33. Zu Bb 1280. 4°. Harvard Oriental Society, Volume Nine. = The Little Clay Cart (Mṛcchakaṭika). A Hindu Drama, attributed to King Shūdraka translated . . . into English prose and verse by Arthur William *Ryder*. Cambridge, Massachusetts, 1905. (Von Prof. Lanman.)

34. Zu Ca 9. Sphinx. Revue critique embrassant le domaine entier de l'égyptologie publiée . . . par Karl *Piehl*. Vol. IX. Fasc. IV. Upsala.

35. Zu Db 3. Beiträge zur Assyriologie und Semitischen Sprachwissenschaft herausgegeben von Friedrich *Delitzsch* und Paul *Haupt*. Fünfter Band, Heft 3. Leipzig 1905.

36. Zu De 20. *Chauvin*, Victor, Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885. IX. Pierre Alphonse. — Secundus. — Recueils orientaux. — Tables de Henning et de Mardrus. — Contes occidentaux. — Les maqâmes. Liége | Leipzig 1905. (Vom Verf.)

37. Zu Eb 473 [früher Eb 195]. List of Sanskrit, Jaini [früher: Jaina] and Hindi Manuscripts . . . deposited in the Sanskrit College, Benares, during the year 1904. Allahabad 1905. (Vom Government Press Office.)

38. Zu Eb 225. 2°. Catalogue of Books registered in Burma during the quarter ending the 30th September 1905. Rangoon 1905.

39. Zu Eb 392. *Hultzsch*, E., Reports on Sanskrit Manuscripts in Southern India. No. III. Madras 1905.

40. Zu Eb 692. *Haraprasād Çāstrī*, Notices of Sanskrit MSS. Second Series. Extra Number. A Catalogue of Palm-Leaf and Selected Paper MSS. belonging to the Durbar Library, Nepal . . . Calcutta 1905.

41. Zu Eb 755. A Descriptive Catalogue of the Sanskrit Manuscripts of the Government Oriental Manuscripts Library, Madras. By M. *Seshagiri Sastri* and M. *Rangacharya* . . . Vol. I. Vedic Literature. Third Part. Madras 1905.

42. Zu Eb 827. Studi Italiani di Filologia Indo-Iranica diretti da Francesco L. *Pullé*. Anno V (mit Atlante). VI. Firenze 1904, 1905.

43. Zu Ed 1237. 4°. Ararat. 1905. 11. 12. Wałaršapat.

44. Zu Ed 1365. 4°. Handēs amsoreay. 1905, 12. 1906, 1. 2. Wienna.

45. Zu Fa 76. Szemle, Keleti . . . Revue orientale pour les études ouralo-altaïques . . . VI. évfolyam. 1905. 2.—3. szám. Budapest.

46. Zu Fa 2901/10. *Mehmed Tevfiq*, Ein Jahr in Konstantinopel. Zweiter Monat: Helva-sohbeti (Die Helva-Abendgesellschaft). Vierter Monat: Die Ramazan-Nächte. Nach dem Stambuler Druck von 1299 h. zum ersten Mal ins Deutsche übertragen und durch Fußnoten erläutert von Theodor *Menzel*. Berlin 1905. 1906. = Türkische Bibliothek. Herausgegeben von Georg *Jacob*. 3., 4. Band. (Von Prof. Dr. G. Jacob.)

47. Zu Fe 150. 4°. Epigraphia Carnatica . . . by B. Lewis *Rice*. Vol. IV, 2. V, 1. 2. VI. VII. X, 1. 2. XI. Bangalore 1898. 1902. 1901. 1902. 1903. 1904. (Vom Mysore Government.)

48. Zu Ff 1925. Journal, The, of the Siam Society. Volume II. Bangkok 1905. (Von der Siam Society.)

49. Zu Ha 5. Archiv für Religionswissenschaft . . . herausgegeben von Albrecht *Dieterich* und Thomas *Achelis*. Band 8, Heft 3 und 4. Leipzig 1906.

50. Zu Ha 200. Revue de l'histoire des religions. Vingt-cinquième année. Tome LI. No. 1. 2. Janvier-Février. Mars-Avril. Paris 1905.

51. Zu IIb 421. 4⁰. *Dussaud*, René, Notes de mythologie syrienne. II—IX et Index. Paris 1905.

52. Zu Ia 33. 4⁰. Echos d'Orient. 8ᵉ année. No. 55. Novembre 1905. 9ᵉ année. No. 56. Janvier 1906.

53. Zu Ia 125. Revue Biblique Internationale publiée par l'École pratique d'études bibliques . . . Nouvelle Série. Troisième Année. No. 1. Janvier 1906. Paris, Rome.

54. Zu Ia 126. Revue de l'Orient Chrétien. Recueil trimestriel. No. 4. Paris 1905.

55. Zu Ia 128. Rivista Cristiana, La. Comitato Direttivo: Emilio *Comba* — Enrico *Bosio* — Giovanni *Luzzi*. Nuova Serie. — Anno Settimo. Dicembre. 1905. Anno Ottavo. 1906. Gennaio. Febbraio. Firenze 1905. 1906.

56. Zu Ia 135. 8⁰. Tijdschrift, Teyler's Theologisch, . . . Jaargang 4. Aflevering 1. Haarlem 1906.

57. Zu Ia 140. Zeitschrift des Deutschen Palaestina-Vereins. Band XXIX, Heft 1. Leipzig 1906.

58. Zu Ia 140a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins. Herausgegeben . . . von H. *Guthe*. 1905. Nr. 6.

59. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archæology. Vol. XXVII. Part 7. Vol. XXVIII. Part 1. London 1905. 1906.

60. Zu Mb 135. 4⁰. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 269. 270. VI. Bd. (Nr. 36.) VII. Bd. (Nr. 1.) 1905. 1906.

61. Zu Na 325. Revue archéologique. Quatrième Série. — Tome VI. Septembre-Octobre 1905. Novembre-Décembre 1905. Paris 1905.

62. Zu Na 426. 4⁰. Записки Восточнаго Отдѣленія Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества. Томъ XV. Вып. I. II—III. IV. С.-Петербургъ 1904.

63. Zu Na 427. 4⁰. Записки отдѣленія русской и славянской археологіи Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества. Томъ V, Выпускъ 2. Томъ VI. С.-Петербургъ 1903. 1904.

64. Zu Nf 341a. 2⁰. Progress Report, Annual, of the Archæological Surveyor, United Provinces and Punjab. For the year ending 31st March 1905. (Naini Tal 1905.) Mit den dazu gehörigen „Photographs and Drawings". (Von dem Secretary to Government, United Provinces, Public Works Department Buildings and Roads Branch.)

65. Zu Nf 452. 4⁰. Epigraphia Indica and Record of the Archæological Survey of India. Edited by E. Hultzsch. Calcutta. Vol. VII. Part. II. April 1905. Calcutta.

66. Zu Nf 452. 2⁰. Survey, Archæological, of India. New Imperial Series. Volume XXXIII. *Burgess*, Jas., The Muhammadan Architecture of Ahmadabad. Part II. With Muslim and Hindu Remains in the Vicinity . . . London 1905. (Vom Secretary of State for India in Council.)

67. Zu Ni 406. Обозрѣніе преподаванія наукъ въ императорскомъ С.-Петербургскомъ Университетѣ на 1905—1906 учебный годъ. С.-Петербургъ 1905.

68. Zu Ni 410. Журналы засѣданій совѣта Императорскаго С.-Петербургскаго Университета за 1904 г. No. 60. С.-Петербургъ 1905.

69. Zu Oa 42. Извѣстія Императорскаго Русскаго Географическаго Общества . . . Томъ XLI. 1905. Выпускъ I—IV. С.-Петербургъ 1905.

70. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. Volume XXVI. No. 6. December, 1905. XXVII. No. 1. January. No. 2. February, 1906. London.

71. Zu Oa 256. 4⁰. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 1905. No. 9. 10. 1906. No. 1. Berlin.

72. Zu Ob 2845. 4⁰. Encyclopædie van Nederlandsch-Indië . . . samengesteld door P. A. van der *Lith* en Joh. F. *Snelleman*. Afl. 42. 's-Gravenhage-Leiden.

73. Zu Oc 1000. Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde . . . herausgegeben von M. *Grunwald*. Neue Reihe. Jahrgang II. Heft 1. Berlin 1906.

74. Zu P 150. 4⁰. Journal, The, of the College of Science, Imperial University of Tōkyō, Japan. Vol. XX, Article 8. 9. 10. Tōkyō, Japan. 1905.

II. Andere Werke.

12047. *Gernandt*, C. E., Lehrbuch der altaegyptischen Dogmatik oder der Gottesbegriff der alten Aegypter dargestellt in einem Studienentwurf über die Idee von dem göttlichen Schöpfer, dem Menschen und der Sprache. Dritte Auflage. Stockholm-Leipzig 1906. (Vom Verfasser.) Hb 23. 4⁰.

12048. *Hirth*, Friedrich, Scraps from a Collector's Note Book, being notes on some Chinese Painters of the present dynasty. With appendices on some old masters and art historians. Leiden-Leipzig-New York 1905. (Vom Verfasser.) Qb 702.

12049. Записки Классическаго Отдѣленія Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества. Томъ I. III. С.-Петербургъ 1904. Na 428. 4⁰.

12050. *Mehmed Tevfiq*, Ein Jahr in Konstantinopel. Zweiter Monat: Helvasohbeti (Die Helva-Abendgesellschaft) aus dem Türkischen zum ersten Mal ins Deutsche übertragen und durch Fußnoten erläutert. (Diss. von) Theodor *Menzel*. Erlangen 1905. (Von Prof. Dr. G. Jacob.) Fa 2901/10a = Y 5.

12051. *Stein*, M. A., Report of Archaeological Survey Work in the North-West Frontier Province and Baluchistan for the period from January 2nd, 1904, to March 31st, 1905. Peshawar 1905. Nf 443. 2⁰.

12051. *Blecher*, Georgius, De extispicio capita tria scripsit et imaginibus illustravit. Accedit de Babyloniorum extispicio Caroli *Bezold* supplementum. Gissae 1905. = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten herausgegeben von Albrecht *Dieterich* und Richard *Wünsch*. II. Band. 4. Heft. (R.) Ha 26.

12052. *Pariset*, E., La médaille énigmatique. Lyon 1905. Extrait des Mémoires de l'Acad. des Sciences, Belles-Lettres et Arts de Lyon. t. IX, 1905. (R.) Mb 1592. 4⁰.

12053. *Karjalainen*, K. F., Zur ostjakischen Lautgeschichte. I. Über den Vokalismus der ersten Silbe. Akademische Abhandlung. Helsingfors 1904. Fa 1235. 4⁰.

12054. *Karlberg*, Gustaf, Den långa historiska Inskriften i Ramses III: s tempel i Medinet-Habu. Öfversatt och kommenterad. Akademisk afhandling . . . Uppsala 1903. Ca 328.

12055. *Andersson*, E., Ausgewählte Bemerkungen über den bohairischen Dialect im Pentateuch Koptisch. Akademische Abhandlung. Uppsala 1904. Ib 838.

12056. Första kapitlet af Mišnatraktaten *Pireke 'Abot.* Hebräiska texten med . . . öfversättning och kommentar. Akademisk afhandling . . . af G. O. F. *Fernling.* Uppsala 1904. Dh 2702.

[Nr. 12053—12056 von der Kgl. Universitätsbibliothek in Uppsala.]

12057. *Kama'lu 'D-Dîn Aḥmad* and *'Abdu 'l-Muqtadir,* Catalogue of Arabic and Persian Manuscripts in the Library of Calcutta Madrasah . . . Calcutta 1905. (Vom Bengal Secretariat Book Depôt.) De 161.

12058. *Derenbourg,* Hartwig, Opuscules d'un Arabisant 1868—1905. Paris 1905. (R.) Ai 24.

12059. Ex Oriente Lux. Herausgegeben von Hugo *Winckler.* Band I, II, 1. Leipzig 1905. 1906. (Vom Verleger.) Bb 638.

12060. *Sellin,* Ernst, Die Spuren griechischer Philosophie im Alten Testament. Leipzig 1905. (R.) Ia 392.

12061. *Rat,* G., Examen critique succinct des diverses editions du texte arabe des „Milles & Une Nuits" et des différentes traductions de cet ouvrage anonyme parues jusqu'à ce jour. Toulon 1905. (Vom Verfasser.) De 3326.

12062. *Périer,* Jean, Vie d'Al-Ḥadjdjâdj Ibn Yousof (41—95 de l'Hégire = 661—714 de J.-C.) d'après les sources arabes. Paris 1904. (R.) Ne 410. 4°.

12063. Buch der Ringsteine *Alfârâbis* neu bearbeitet und mit Auszügen aus dem Kommentar des Emir Ismail el Fârâni erläutert. I. Teil. Einleitung und Übersetzung. (Bonner Diss. von) Max *Horten.* Münster i. W. 1904. (Vom Verfasser.) De 4620.

12064. *Abou-l Abbas Ahmad al Kalkachandi,* L'Art du style. Vol. I. Le Caire 1903. = Publications de la Bibliothèque Khédiviale No. XVII. Nur Umschlagstitel. De $\frac{2627}{100}$.

12065. *Huart,* Cl., Persistance de ê, ô en Persan moderne. Daran: Ders., Transcription des semi-voyelles y, w redoublées en Arabe. (A. aus: Mém. de la Soc. de Linguistique de Paris, tome XIII.) o. O. u. J. (Vom Verfasser.) Ec 1489 = Y 5. 8°.

12066. Un Texte Arabico-Malgache du XVIe siècle transcrit, traduit et annoté d'après les Mss. 7 et 8 de la Bibliothèque Nationale par Gabriel *Ferrand* . . . Paris 1904. (R.) Fb 1330. 4°.

12067. G. *Jacob,* Türkisches Tirjakibuch, nach dem Wiedemannschen Verfahren reproduzirt. Erlangen 1905. (Von Prof. Dr. Jacob.) Fa $\frac{3041}{100}$.

12068. *Bell,* C. A., Manual of Colloquial Tibetan. Calcutta 1905. (Vom Bengal Secretariat Book Depôt.) Ff 1268.

12069. Revue Tunisienne. Treizième Année. No. 55. Janvier 1906. Tunis 1905. (Vom Institut de Carthage.) Oa 208.

12070. *Hartmann,* Martin, Die Arabischen Handschriften der Sammlung Haupt. Mit Einleitung und Beschreibung . . . Halle a. S. 1906. (Vom Verleger.) De 159.

12071. *Rhodokanakis,* N., Die Aethiopischen Handschriften der K. K. Hofbibliothek zu Wien. (SA. aus SWA., Band CLI.) Wien 1906. (Vom Verfasser.) Dg 99.

12072. *Kúnos,* Ignácz, Adalékok a Jarkendi (Keletázsiai) Törökség ismeretéhez. Budapest 1906 = Publications du Comité Hongrois de l'Association Internationale pour l'Exploration de l'Asie Centrale et de l'Extrême Orient. II. Fa 3256.

12073. Relaciones Agustinianas de las razas del norte de Luzon. Coleccionadas por el Fray Angel *Pérez*. Manila 1904. = Ethnological Survey Publications, Volume III, Spanish edition. (Von The Ethnological Survey for the Philippine Islands.) Oc 2254. 4°.

Sehr erwünscht ist der Bibliothek die vollständige Zuwendung der neuerscheinenden

orientalistischen Dissertationen, Programme u. s. w.

der Universitäten und anderer Lehranstalten.

Zur Beachtung.

Mitgliedschaft auf Lebenszeit.

Verschiedene Vorkommnisse des letzten Halbjahrs veranlassen uns an folgende Stelle im Protokollarischen Bericht über die in Halle a/S. am 18. Okt. 1873 abgehaltene Allgemeine Versammlung der D. M. G. (Zeitschr. 28, S. VI) zu erinnern:

„Prof. Krehl warf aus Anlaß eines vorgekommenen Falles die Frage auf, ob bei einer beantragten Mitgliedschaft auf Lebenszeit mit 80 Thlr. [240 Mk.] bereits eingezahlte Beiträge in Anrechnung kommen könnten, was jedoch verneint wurde. Demgemäß sei der Cassirer zu informiren."

Der geschäftsführende Vorstand.

Allgemeine Versammlung
der D. M. G. am 10. Okt. 1906 zu Halle a/S.

Die diesjährige Allgemeine Versammlung wird am Mittwoch, 10. Oktober 1906, 9 Uhr früh, in der Bibliothek der D. M. G. zu Halle a/S. (Wilhelmstr. 36/37, Eingang Friedrichstr.) abgehalten werden.

Halle und Leipzig, im Juni 1906.

Der geschäftsführende Vorstand.

Personalnachrichten.

Der D. M. G. sind ab 1906 als ordentliche Mitglieder beigetreten:

1376 Herr Dr. Theodor Menzel in Odessa, 8. Station, Datscha Menzel, und

1377 Herr Dr. Karl Frank, z. Z. in London, 41 Upper Bedford Place.

In die Stellung eines ordentlichen Mitglieds ist ab 1906 eingetreten:

Die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin (49).

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihre ordentlichen Mitglieder:

Herrn Dr. Graf Heinrich Coudenhove-Kalergi auf Schloß Ronsperg,

Herrn Dr. phil. Hugo Grimm, Vikar in Tübingen, und

Herrn Prof. Dr. Ph. Valeton in Amersfoort.

Seinen Austritt erklärte Herr Prof. Dr. Hugo Winckler in Berlin.

Ihre Adresse änderten die folgenden Mitglieder:

Herr Dr. W. Caland in Utrecht, Biltstraat 101[c],

Herr Prof. Dr. J. Flemming in Berlin-Friedenau, Niedstr. 25,

Herr cand. rer. orient. A. Helbig in Charlottenburg, Kantstr. 146,

Herr Dr. J. Kresmárik in Budapest, I, Alkotás n. 31,

Herr Dr. P. Rieger in Hamburg, Schröderstiftstr. 5,

Herr Dr. C. Snouck Hurgronje im Haag, Laurens Reaelstraat 2, und

Herr stud. jur. A. von Wurzbach in Laibach, Spinnergasse 10.

Verzeichnis der vom 1. März bis 31. Mai 1906 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen und Ergänzungen von Lücken.

1. Zu Ab 100. Catalogue of the Library of the India Office. Vol. II. — Part IV. Bengali, Oriya an Assamese Books. By J. F. *Blumhardt.* London 1905.

2. Zu Ac 264. *Luzac's* Oriental List. Vol. XVII, Nos. 1 & 2. Jan.-Feb., 1906. London.

3. Zu Ae 10. 4°. Abhandlungen der philosophisch-philologischen Klasse der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. 23. Bandes 2. Abtheilung. München 1905.

4. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1906. Beiheft. Göttingen 1905.

5. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. XIV. Fasc. 9—10. Roma 1905.

6. Zu Ae 65. 4°. Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. Ve Série. Tome XVII, No. 5. XVIII—XXI. St.-Pétersbourg 1902—1905.

7. Zu Ae 165. 4°. Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. I—XXII. 11. Januar — 19. April. 1905. Berlin 1906.

8. Zu Ae 185. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1905. Heft V. München 1906.

9. Zu Af 30. 4°. Zentralblatt, Literarisches, für Deutschland. Begründet von Friedr. Zarncke. Herausgegeben von Eduard *Zarncke.* 56. Jahrgang. Leipzig 1905. (Von Dr. G. Kampffmeyer.)

10. Zu Af 54. Report, Annual, of the Board of Regents of the Smithsonian Institution, showing the Operations, Expenditures, and Condition of the Institution, for the Year ending June 30, 1904. Report of the U. S. National Museum. Washington 1906.

11. Zu Ah 5. Analecta Bollandiana. Tomus XXV. — Fasc. II. Bruxellis 1906.

12. Zu Bb 10. Bibliographie, Orientalische, begründet von August *Müller.* . . . . Bearbeitet und herausgegeben von Lucian *Scherman.* XVIII. Jahrgang (für 1904). Drittes Heft. Berlin 1905.

13. Zu Bb 606. Bessarione. Pubblicazione periodica di studi orientali. Serie II. Vol. X. Fasc. 88. Anno X. 1905—1906. Roma.

14. Zu Bb 608. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië . . . Zevende Volgreeks — Vijfde Deel (Deel LIX der geheele Reeks). Eerste. Tweede Aflevering. 's-Gravenhage 1906.

15. Zu Bb 638. Ex Oriente Lux. Herausgegeben von Hugo *Winckler*. Band II, Heft 2. 3. Leipzig 1906.

16. Zu Bb 720. Journal of the American Oriental Society . . . Twenty-sixth Volume. Second Half. New Haven 1906.

17. Zu Bb 750. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. April 1906. London.

18. Zu Bb 790. Journal Asiatique . . . Dixième Série. Tome VI. No. 3. 1905. Paris.

19. Zu Bb 818. al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-Lettres-Arts. Bairūt. — IX. 1906. No. 4—10.

20. Zu Bb 901. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen . . . Deel XLVIII. Aflevering 3 en 4. Batavia | 's Hage 1906.

21. Zu Bb 901n. 4⁰. Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel LVI, 2ᵉ, 3ᵉ Stuk. Batavia | 's Hage 1906.

22. Zu Bb 905. 4⁰. [Von jetzt ab veränderter Titel:] T'oung-pao ou Archives concernant l'histoire, les langues, la géographie et l'ethnographie de l'Asie Orientale. Revue dirigée par Henri *Cordier* et Edouard *Chavannes*. Série II. Vol. VII. No. 1. Leide 1906.

23. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Sechzigster Band. I. Heft. Leipzig 1906.

24. Zu Bb 945. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes . . . XX. Band. Heft 1. Wien 1906.

25. Zu Bb 1150. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. XII. Band. No. 2. [Die Liebenden von Amasia . . . von Joh. Gottfried *Wetzstein* . . .] Leipzig 1906.

26. Zu Bb 1180a. 4⁰. Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'Études. Tome XVIII. Paris 1905. (= *Lévi*, Sylvain, Le Népal. Étude historique d'un royaume Hindou. Volume II.)

27. Zu Bb 1190. Bibliotheca Buddhica. VI. Обзоръ Собранія предметовъ ламайскаго культа Кн. Э. Э. *Ухтомскаго*. Составилъ А. *Грюнведель*. Часть первая. Текстъ. Часть вторая. Рисунки. Санктпетербургъ. 1905. (Von der Kaiserl. Akademie d. W. in St. Petersburg).

28. Zu Bb 1200, s, 255. Caturvargacintāmaṇi. Prayascittakhaṇḍaṃ by *Hemādri*. Edited by Paṇḍit *Pramatha Nātha Tarkābhūṣaṇa*. Volume IV. Fasciculus V. Calcutta 1905. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1135.]

29. Zu Bb 1200, s, 395. The Tantravartika of *Kumārila Bhaṭṭa*. Translated into English by *Gaṅgānātha Jhā*. Fasciculus V. Calcutta 1905. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1129.]

30. Zu Bb 1200. s, 505. *Nāgeśabhaṭṭa*, Mahābhāṣyapradīpoddyota by *Nāgeça Bhaṭṭa*. Edited by Paṇḍit *Bahuvallabha Çāstrī*. Vol. III, Fasciculus IV. Calcutta 1905. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1136.]

31. Zu Bb 1200, s, 535. *Narasiṃha Vajapeji*, Nityācāra-Pradīpaḥ. Edited by Paṇḍita *Vinoda Vihārī Bhaṭṭācāryya*. Fasciculus VII. Calcutta 1905. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1130.]

32. Zu Bb 1200, s, 700. Satapathabrāhmaṇam. The Çatapatha Brāhmaṇa of the White Yajurveda, with the Commentary of *Sāyaṇa Ācārya*. Edited by Paṇḍit *Satyavrata Sāmaçramī*. Vol. II, Fasciculus I—III. Calcutta 1905. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1131—1133.]

33. Zu Bb 1242. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1905. 1. 11. Jahrgang. Berlin.

34. Zu Ca 9. Sphinx. Revue critique embrassant le domaine entier de l'égyptologie publiée . . . par Karl *Piehl*. Vol. X. Fasc. I. Upsala.

35. Zu Ca 15. 4⁰. Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde. Herausgegeben von *A. Erman* und *G. Steindorff*. Band 42. 1. Heft. Leipzig 1906.

36. Zu De 55. La Littérature Populaire des Israélites Tunisiens. Par Eusèbe *Vassel*. Fascicule II (de la page 97 à la page 260). Paris 1906.

37. Zu De 536. *Landberg*, Le comte de, Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale. Deuxième Volume. Daṯinah. Première partie. Textes et traduction. Leide 1905.

38. Zu Eb 10. 2⁰. Assam Library. Catalogue of Books and Pamphlets for the quarter ending the 30th September 1905. (Von der Kgl. Bibliothek, Berlin.)

39. Zu Eb 225. 2⁰. Catalogue of Books registered in Burma during the quarter ending the 31st December 1905. Rangoon 1906. (Von der Kgl. Bibliothek, Berlin.)

40. Zu Eb 295. 2⁰. Catalogue of Books registered in the Punjab under Act XXV of 1867 during the quarter ending the 31st December 1905. (Lahore 1906.) (Von der Kgl. Bibliothek, Berlin.)

41. Zu Eb 485. 2⁰. Catalogue of Books registered in the Central Provinces and Berar [früher: Memorandum of Books registered in the Hyderabad Assigned Districts] during the quarter ending the 30th September, 31th December 1905. Nagpur 1905. 1906. (Von der Kgl. Bibliothek, Berlin.)

42. Zu Eb 4435. 4⁰. Jātaka, The, or Stories of the Buddha's former Births. Translated from the Pāli by Various Hands under the editorship of E. B. *Cowell*. Vol. V. Translated by H. T. *Francis*. Cambridge 1905.

43. Zu Ec 2418. Persian Historical Texts, Vol. III. Farídu'ddín 'Aṭṭár's Tadhkiratu 'l-Awliyá (Part I). Edited by Reynold A. *Nicholson*. London-Leide 1905. (R)

44. Zu Ed 1365. 4⁰. Handēs amsoreay. 1906, 5. Wienna.

45. Zu Ed. 1540. Lujs. (Armenische Wochenschrift. Konstantinopel.) 1906. No. 1—19.

46. Zu Fa 2288. 4⁰. *Radloff*, W., Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte. Achtzehnte Lieferung. Dritter Band, sechste Lieferung. Neunzehnte Lieferung. Vierter Band, erste Lieferung. St.-Pétersbourg 1905.

47. Zu Fg 100. Transactions of the Asiatic Society of Japan. Tōkyō. Vol. XXXIII, Part I. July 1905.

48. Zu Ha 200. Revue de l'histoire des religions. Vingt-cinquième année. Tome LI. No. 3. Mai-Juin. LII. No. 1. Juillet-Août No. 2. Septembre-Octobre. Paris 1905.

49. Zu Ia 33. 4⁰. Echos d'Orient. 8e année. No. 55. Novembre 1905. 9e année. No. 57. Mars 1906.

50. Zu Ia 123. 4⁰. Review, The Princeton Theological. Vol. III. No. 1. 2. 3. 4. Vol. IV. No. 1. 2. Philadelphia. January. April. July. October 1905. January. April 1906.

51. Zu Ia 125. Revue Biblique Internationale publiée par l'École pratique d'études bibliques . . . Nouvelle Série. Troisième Année. No. 2. Avril 1906. Paris, Rome.

52. Zu Ia 126. Revue de l'Orient Chrétien. Recueil trimestriel. Deuxième Série, Tome I (XI). 1906. No. 1. Paris

53. Zu Ia 128. Rivista Cristiana, La. Comitato Direttivo: Enrico *Bosio* — Giovanni *Luzzi*. Nuova Serie. Anno Ottavo. Aprile. Maggio 1906. Firenze.

54. Zu Ia 135. 8°. Tijdschrift, Teyler's Theologisch, . . . Jaargang 4. Aflevering 2. Haarlem 1906.

55. Zu Ia 140. Zeitschrift des Deutschen Palaestina-Vereins. Band XXIX, Heft 2. Leipzig 1906.

56. Zu Ia 140a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins. Herausgegeben . . . von H. *Guthe*. 1906. Nr. 1. 2.

57. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archæology. Vol. XXVIII. Part 2. London 1906.

58. Zu Mb 135. 4°. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 271. 272. 273. 274. VI. Bd. (Nr. 36.) VII. Bd. (Nr. 2. 3. 4. 5.) 1906.

59. Zu Mb 245. Zeitschrift, Numismatische, herausgegeben von der Numismatischen Gesellschaft in Wien durch deren Redactions-Comité. Siebenunddreissigster Band. Jahrgang 1905. Wien 1906.

60. Zu Mb 644. *Zambaur*, E. von, Contributions à la Numismatique Orientale. Deuxième Partie . . . Extrait de la Numismatische Zeitschrift, Vol. XXXVII. Vienne 1906.

61. Zu Na 325. Revue archéologique. Quatrième Série. — Tome VII. Janvier-Février. Mars-Avril 1906. Paris 1906.

62. Zu Nf 452. 4°. Epigraphia Indica and Record of the Archæological Survey of India. Edited by E. Hultzsch. Calcutta. Vol. VIII. Part. III. July 1905. Calcutta.

63. Zu Ng 1143. 4°. De Java-Oorlog van 1825—30 door E. S. de *Klerck* . . . Vierde Deel. Batavia. 's Hage 1905.

64. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. Volume XXVII, No. 3. 4. 5. March, April, May 1906. London.

65. Zu Oa 208. 8°. Revue Tunisienne. Fondée en 1894 par l'Institut de Carthage. Treizième Année. No. 56. 57. Mars. Mai 1906. Tunis 1906.

66. Zu Oa 256. 4°. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 1906. No. 2. 3. 4. Berlin.

67. Zu Ob 2845. 4°. Encyclopædie van Nederlandsch-Indië . . . samengesteld door P. A. van der *Lith* en Joh. F. *Snelleman*. Afl. 43. 44. 's-Gravenhage-Leiden.

68. Zu Oc 176. 8°. Journal, The, of the Anthropological Society of Bombay. Vol. VII. No. 5. Bombay 1905.

II. Andere Werke.

12074. *Fumi*, F. G., Avviamento allo studio del Sanscrito. III. edizione rinnovata. Milano 1905. Manuali Hoepli. (R.) Eb 1090

12075. Rituale Armenorum being the Administration of the Sacraments and the Breviary Rites of the Armenian Church together with the Greek Rites of Baptism and Epiphany edited from the oldest MSS by F. C. *Conybeare* and The East Syrian Epiphany Rites translated by A. J. *Maclean*. Oxford 1905. Bb 1768.

12076. Histoire des trois jouvenceaux qui voyagent en compagnie d'un vieillard traduite du persan par Aug. *Bricteux.* (SA. aus: Le Muséon N. S. VI.) o. O. u. J. (Von Victor Chauvin.) G $\frac{103}{100}$ = Y 5. 8°.

12077. Nachruf an Graf Géza *Kuun* gehalten . . . von Otto *Keller* (A. aus: Jahresbericht des Vereins f. Volkskunde und Linguistik in Prag 1905.) Prag 1906. (Von Dr. Kampffmeyer.) Nk 486 = Y 5. 8°.

12078. Sri *Kalinath Mukherji*, Popular Hindu Astronomy. Part. I. Taramandalas and Nakshatras. Published by *Haridas Kanjilal.* Calcutta 1905. (Vom Verfasser.) P 152.

12079. *Kalinath Mukherji,* An Atlas of Hindu Astronomy with Key and Notes. Calcutta 1901. (Vom Verfasser.) Auch Sanskrit-Titel. P $\frac{152}{10}$. 4°.

12080. *Xoros kardasch* (Bruder Hahn). Ein orientalisches Märchen- und Novellenbuch, aus dem Türkischen zum ersten Male ins Deutsche übertragen von Georg *Jacob.* Berlin 1906. = Türkische Bibliothek, 5. Band. (Von Prof. Jacob.) Fa 3103.

12081. Das Buch der Ringsteine *Fârâbî's.* Mit Auszügen aus dem Kommentar des Emir Ismâ'îl el Ḥoseinî el Fârânî. Von M. *Horten.* (A. aus: Z. f. Assyriologie, Bd. XVIII. Vom Verfasser.) Do 4620a.

12082. *Becker,* C. H., Die Kanzel im Kultus des alten Islam. Giessen 1906. (SA. aus: Orientalische Studien, Theodor Nöldeke . . . gewidmet. Vom Verfasser.) Hb 682.

12083. *Marini,* Niccolò, Il Divorzio al lume della ragione. Roma 1906. (Vom Verfasser.) K 60.

12084. *Scheerer,* Otto, The Nabaloi Dialect. — *Miller,* Edward Y., The Bataks of Palawan. Manila 1905. = Ethnological Survey Publications, Volume II, Parts II and III. Oc 2260. 4°.

12085. *Schmidt,* W., Grundzüge einer Lautlehre der Khasi-Sprache in ihren Beziehungen zu derjenigen der Mon-Khmer-Sprachen. Mit einem Anhang: Die Palaung-, Wa- und Riang-Sprachen des mittleren Salwin. München 1904. (Aus den Abh. d. K. Bayer. Ak. d. W. I. Kl. XXII. Bd. III. Abt.) (R.) Ff 2520. 4°.

12086. *Schmidt,* W., Grundzüge einer Lautlehre der Mon-Khmer-Sprachen. Wien 1905. Aus DWA. Bd. LI. (R.) Ff 2630. 4°.

12087. *Muncker,* Franz, Wandlungen in den Anschauungen über Poesie während der zwei letzten Jahrhunderte. Festrede . . . München 1906. Ef 484. 4°.

12088. *Saleeby,* Najeeb M., Studies in Moro History, Law and Religion. Manila 1905. = Ethnological Survey Publications, Volume IV, Part I. Oc 2256. 4°.

12089. Ein ägyptisches Schattenspiel. Von Curt *Prüfer.* Erlangen 1906. (Von Prof. Dr. Jacob.) Do 10342.

12090. *Ferrand,* Gabriel, L'Élément Arabe et Souahili en Malgache ancien et moderne. Paris 1904. Extrait du Journal Asiatique. Fb 1280 = Y 5.

12091. —, Un Préfixe nominal en Malgache sud-oriental ancien. (Paris 1904.) Extrait des Mémoires de la Soc. de Linguist. de Paris, tome XIII. Fb 1281 = Y 5.

12092. —, Trois Étymologies Arabico-Malgaches. Extrait des Mémoires de la Soc. de Linguistique de Paris, tome XIII. [Paris 1904.] Fb 1282 = Y 5.

12093. Chapitre, Un, d'Astrologie Arabico-Malgache. Par Gabriel *Ferrand.* Extrait du Journal Asiatique. Paris 1905. Fb 1220 = Y 5.

12094. Texte, Un, Arabico-Malgache Ancien. Transcrit et traduit par Gabriel *Ferrand.* Alger 1905. Extrait du Recueil de Mémoires et de Textes publié . . . en l'honneur du XIVe Congres des Orientalistes à Alger. Fb 1228 = Y 5.

12095. *Ferrand*, Gabriel, Notes sur la région comprise entre les rivières Mananjara et Javibola. Extrait du Bulletin de la Société de Géographie. (1er trimestre 1896.) Paris 1896. Ob 2798 = Y 5.

12096. *Ferrand*, Gabriel, Madagascar et les îles Uâq-Uâq. Extrait du Journal Asiatique. Paris 1904. Ob 2799 = Y 5.

12097. *Ferrand*, St., Les Migrations Musulmanes et Juives à Madagascar. (SA. aus: Revue de l'Histoire des Religions.) Paris 1905. Ob 2800 = Y 2. 4⁰.

[Nr. 12090—12097 von Herrn Konsul G. Ferrand, Stuttgart.]

12098. The Adyar Library Report for 1905. o. O. u. J. (Adyar-Madras 1905.) Aa 6 = Y 5.

12099. *Wiedemann*, Alfred, Mumie als Heilmittel. (SA. aus: Z. d. Vereins für rheinische und westfäl. Volkskunde, 3. Jahrgang. 1906.) Elberfeld. (Vom Verfasser.) G 294 = Y 5.

12100. The Çāntikalpa of the Atharva-Veda. By George Melville *Bolling.* (A. aus den Transactions of the American Philological Association, Vol. XXXV, 1904.) o. O. u. J. (Vom Verfasser.) Eb 1982.

12101. Université Saint-Joseph, Beyrouth (Syrie). Faculté Orientale. Prospectus et Programme sommaires. Beyrouth 1905. Nl 117 = Y 5.

12102. Université Saint-Joseph, Beyrouth. Bulletin de la Faculté Orientale. I. Année 1904—1905. Beyrouth 1905. Nl 118 = Y 5.

12103. Inschriften, Erste Sammlung tibetischer historischer, auf Felsen und Steinen in West-Tibet. Von A. H. *Francke.* o. O. 1906. Auch englischer Titel. (Vom Herausgeber.) Ff 1463.

12104. *Wiedemann*, Eilhard, Ueber Photographie von Handschriften und Drucksachen. (SA. aus: Zentralblatt f. Bibliothekswesen.) Leipzig o. J. (Vom Verfasser.) Qa 160 = Y 5.

12105. *Zambaur*, Eduard von, Kollektion Ernst Prinz zu Windisch-Grätz. Orientalische Münzen. Wien 1906. (Vom Verfasser.) Mb 240. 4⁰.

12106. *Hardy*, G. F., Memorandum on the Age Tables and Rates of Mortality of the Indian Census of 1901. Calcutta 1905. Oc 1520. 2⁰.

12107. *Arnold*, E. Vernon, Vedic Metre in its Historical Development. Cambridge 1905. (Von den Syndics of the Cambridge University Press.) Eb 1614.

12108. Collection Joaquim José Judice dos Santos. Seconde Partie. Vente à Amsterdam, au bureau et sous la direction de l'expert J. *Schulman* . . . o. O. u. J. [Amsterdam 1906.] Mb 48. 4⁰.

12109. List of works in the New York Public Library relating to the Oriental drama. (Reprinted from the Bulletin, April, 1906.) o. O. (Von Prof. Dr. Richard Gottheil, New York.) Bb 43. 4⁰.

12110. *Velten*, C., Praktische Suaheli-Grammatik nebst einem Deutsch-Suaheli Wörterverzeichnis. Zweite vermehrte Auflage. Berlin 1905. (R.) Fd 640¹.

12111. *Grimme*, Hubert, Die weltgeschichtliche Bedeutung Arabiens. Mohammed . . . München 1904. = Weltgeschichte in Karakterbildern. Zweite Abteilung. Mittelalter. (R.) Hb 768. 4⁰.

12112. *Pischel*, R., Das altindische Schattenspiel. (A. aus: SBA. 1906. [Berlin 1906.]) (Vom Verfasser.) Eb 4230 = Y 5. 8⁰.

12113. *Planert*, W., Handbuch der Nama-Sprache in Deutsch-Südwestafrika. Berlin 1905. (R). Fd 752. 4°.

12114. Corpus scriptorum christianorum orientalium curantibus I.-B. *Chabot*, I. *Guidi*, H. *Hyvernat*, B. *Carra de Vaux*. Parisiis, Lipsiae 1903—1904. Series I, Tomus XXXI. Series II, Tomus V, pars 1. Tomus XVII, 1. Tomus XXII, 1. Series III, Tomus IV, pars 1. Bb 1220.

12115. *Jacob*, Georg, Erwähnungen des Schattentheaters in der Welt-Litteratur. 3. vermehrte Ausgabe der Bibliographie über das Schattentheater. Berlin 1906. (Vom Verfasser.) Na 134³.

12116. Schiffsspiel, Das. Ein Schattenspiel aus Kairo. Von C. *Prüfer*. (SA. aus den Münchener Beiträgen zur Kenntnis des Orients. II. 2. 1906.) (Von Professor Dr. G. Jacob.) De 10345.

12117. Die Abschnitte über die Geister und wunderbaren Geschöpfe aus Qazwini's Kosmographie zum ersten Male ins Deutsche übertragen und mit Anmerkungen versehen. (Erlanger Diss. von) Jonas *Ansbacher*. Kirchhain N.-L. 1905. (Von Professor Dr. Jacob.) De 9764 = Y 5.

12118. Bibliotheca Abessinica. Studies concerning the languages, literature and history of Abyssinia edited by E. *Littmann*. Leyden, Princeton, N. J. I. II. 1904. 1905. (R.) Dg 19.

12119. *Graffin*, R., — F. *Nau*. Patrologia orientalis. Tome III. Fascicule 1. Paris (1905?). (R.) Bb 1246. 4°. 50

12120. Fragments Syropalestiniens, Nouveaux, de la Bibliothèque Impériale Publique de Saint-Pétersbourg. Publiés par P. *Kokowzoff*. Avec quatre planches en phototypie. Saint-Pétersbourg 1906. (Von der Bibliothèque Impériale Publique, St.-Petersburg.) Dc 812. 2°.

12121. *Haribhadra*, Ṣaḍdarśana-Samuccaya, with Guṇaratna's Commentary Tarkarahasya-Dīpikā. Edited by Luigi *Suali* of Bologna. Fasc. I. Calcutta 1905. [= Bibliotheca Indica, New Series, No. 1128.] Bb 1200, s, 236.

12122. A Lower Ladakhi Version of the Kesar-Saga. Tibetan text, abstract of contents, notes and vocabulary of the new words and phrases. By A. H. *Francke*. Fasc. I. Calcutta 1905. [= Bibliotheca Indica, New Series, No. 1134.] = Bb 1200, t, 70.

12123. *Modi*, Jivanji Jamshedji, Asiatic Papers. Papers read before the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. Bombay 1905. Ai 66.

12124. The Pahlavi Dinkard. Book VII. Lithographed by Manockji Rustamji *Unvala*. Bombay 1904. Ec 1186. 4°.

[No. 12123 und 12124 von den Trustees of the Parsee Punchayet Funds and Properties, Bombay.]

12125. Mexican and Central American Antiquities, Calendar Systems, and History. Twenty-four papers . . . translated from the German under the supervision of Charles P. *Bowditch*. Washington 1904. Smithsonian Institution, Bulletin 28. Nh 10.

Sehr erwünscht ist der Bibliothek die vollständige Zuwendung der neu-erscheinenden

orientalistischen Dissertationen, Programme u. s. w.

der Universitäten und anderer Lehranstalten.

Personalnachrichten.

Der weitere Vorstand ernannte zum Ehrenmitgliede der D. M. G.:

68 Herrn Dr. J. F. Fleet, C. I. E., 8 Leopold Road, Ealing, London, W.

Der D. M. G. sind ab 1906 als ordentliche Mitglieder beigetreten:

1378 Herr Dr. Václav Sixta, k. k. Professor in Jungbunzlau, Böhmen,

1379 Herr P. Ramanatha Mudaliyar, B. A., Manonmani Vilas, Chintadripet, Madras,

1380 Herr Rai Bahadur V. Venkayya, M. A., Assistant Archæological Superintendent for Epigraphy, in Ootacamund, Indien,

1381 Herr stud. rer. orient. Wilhelm Sarasin in Basel, St. Jakobstr. 14, und

1382 Herr Dr. phil. Emil Gratzl, Assistent a. d. k. Hof- u. Staatsbibliothek, München;

ab 1907:

1383 Herr Dr. theol. Carl Mommert, Pfarrer in Schweinitz, Kr. Grünberg, Preuß. Schlesien.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihr ordentliches Mitglied:

Herrn Direktor E. Gernandt in Stockholm.

Ihre Adresse änderten die folgenden Mitglieder:

Herr Prof. Dr. W. Caland in Utrecht, Biltstraat 101 c,

Herr Dr. Friedrich Giese, Oberlehrer am Gymnasium und Privatdozent für orient. Sprachen a. d. Universität Greifswald, Steinstr. 61,

Herr Prof. Dr. Paul Haupt, 2511 Madison Ave., Baltimore, Md., U. S. A. (15. Mai bis 15. September in Cassel, Kaiserstr. 64),

Herr cand. rer. orient. A. H. Helbig in Heidelberg, Bergstr. 76,

Herr Oberlehrer Dr. J. Hertel in Döbeln, Schillerstr. 35 II,

Herr Dr. Friedrich Kern in Berlin, W 30, Schwäbische Str. 25,

Herr Dr. Ignaz Kunos in Budapest, V, Kalman uteza 6,

Frau Dr. Emma Rauschenbusch-Clough, 2 St. John's Road, Bangalore, Indien,

Herr Oberlehrer Curt Steyer in Chemnitz-Altendorf, Weststr. 107,

Herr Dr. Otto Strauß in Berlin, W 10, Hildebrandstr. 20, und

Herr U. Wogihara, Sen-da-gi-cho 185, Koma-gome, Hong-go, Tokio.

Verzeichnis der vom 1. Juni bis 5. September 1906 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen und Ergänzungen von Lücken.

1. Zu Ac 264. *Luzac's* Oriental List. Vol. XVII, Nos. 3 & 4. March-April, 5 & 6. May-June 1906. London.
2. Zu Ae 5. 4⁰. Abhandlungen, Philologische und historische, der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Aus dem Jahre 1905. Berlin 1905.
3. Zu Ae 24. Almanach, Magyar Tud. Akadémiai, polgári és csillagászati naptárral MCMVI-ra. [Budapest] 1906.
4. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1906. Heft 1. 2. Geschäftliche Mittheilungen 1906. Heft 1. Göttingen 1906.
5. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. XIV. Fasc. 11—12. Vol. XV. Fasc. 1—2. Roma 1905. 1906.
6. Zu Ae 45 a. 4⁰. Atti della R. Accademia dei Lincei. Anno CCCIII. 1906. Rendiconto dell' adunanza solenne del 3 giugno 1906. Vol. II. Roma 1906.
7. Zu Ae $\frac{70}{30}$. 4⁰. Mémoires de l'Académie Impériale de St.-Pétersbourg. — VIIIe Série. Tome VII. No. 3—7. St.-Pétersbourg 1905. 1906.
8. Zu Ae 96. Értekezések a nyelv- és széptudományok köréből. . . . . Szerkeszti *Gyúlai* Pál. XIX. kötet. 7. 8. szám. Budapest 1906.
9. Zu Ae 130. Közlemények, Nyelvtudományi. XXXV. kötet. 2. 3.—4. füzet. XXXVI. kötet. 1. füzet. Budapest 1905. 1906.
10. Zu Ae 165. 4⁰. Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. XXIII—XXXVIII. 3. Mai—26. Juli. Berlin 1906.
11. Zu Ae 190. Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Band 149. 150. Wien 1905.
12. Zu Ae 196. *Szily*, C. [jetzt G. *Heinrich*], Rapport sur les travaux de l'Académie hongroise des sciences en 1905. Budapest 1906.
13. Zu Af 116. Muséon, Le. Études philologiques, historiques et religieuses... Fondé en 1881 par Ch. *de Harlez*. Nouvelle Série. — Vol. VII. No. 1—2. Louvain 1906.
14. Zu Af 124. Proceedings of the American Philosophical Society held at Philadelphia for promoting useful knowledge. Vol. XLIV. No. 181. Philadelphia 1905.
15. Zu Af 155. Skrifter utgifna af Kungl. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala. Band IX. Uppsala. Leipzig (1904—1906).

16. Zu Ah 5. Analecta Bollandiana. Tomus XXV. — Fasc. III. Bruxellis 1906.

17. Zu Ah 12. XIII. Jahresbericht der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1905/1906. Voran geht: Der galiläische ʿAm-ha ʾAreṣ des zweiten Jahrhunderts. Beiträge zur inneren Geschichte des palästinischen Judentums in den ersten zwei Jahrhunderten. Von A. *Büchler*. Wien 1906.

18. Zu Bb 10. Bibliographie, Orientalische, begründet von August *Müller* . . . . . Bearbeitet und herausgegeben von Lucian *Scherman*. XIX. Jahrgang (für 1905). Erstes Heft. Berlin 1906.

19. Zu Bb 606. Bessarione. Pubblicazione periodica di studi orientali. Serie II. Vol. X. Fasc. 89. Anno X. 1905—1906. Roma.

20. Zu Bb 628. 4⁰. Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Tome V, no. 3—4. Hanoi 1905.

21. Zu Bb 638. Ex Oriente Lux. Herausgegeben von Hugo *Winckler*. Band II, Heft 4. Leipzig 1906.

22. Zu Bb 720. Journal of the American Oriental Society . . . Twenty-seventh Volume. First Half. New Haven 1906.

23. Zu Bb 750. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. July, 1906. London.

24. Zu Bb 800. 4⁰. Litteratur-Zeitung, Orientalistische. Herausgegeben von F. E. *Peiser*. Neunter Jahrgang. No. 2—7. 1906. Berlin. (Von Dr. G. Kampffmeyer.)

25. Zu Bb 818. al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-Lettres-Arts. Bairūt. — IX. 1906. No. 11. 12. 13. 14. 15. 16.

26. Zu Bb 866. 4⁰. Revue Africaine publiée par la Société Historique Algérienne. Cinquantième Année. No. 260. — 1er Trimestre 1906. Alger 1906.

27. [Bb 866 a. 4⁰.] — —, Cinquantenaire de la Société fondée en 1856 . . . Alger 1906.

28. Zu Bb 901. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen . . . Deel XLVIII. Aflevering 5. Batavia | 's Hage 1906.

29. Zu Bb 901 d. Notulen van de Algemeene en Directievergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XLIII. 1905. Aflevering 4. Batavia | 's-Gravenhage 1905.

30. Zu Bb 901 h. 4⁰. Rapporten van de Commissie in Nederlandsch-Indië vor oudheidkundig onderzoek of Java en Madoera. 1904. Uitgegeven voor rekening van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Batavia—'s Gravenhage 1906.

31. Zu Bb 905. 4⁰. [Von jetzt ab veränderter Titel:] Tʻoung-pao ou Archives concernant l'histoire, les langues, la géographie et l'ethnographie de l'Asie Orientale. Revue dirigée par Henri *Cordier* et Edouard *Chavannes*. Série II. Vol. VII. No. 2. Leide 1906.

32. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Sechzigster Band. II. Heft. Leipzig 1906.

33. Zu Bb 1225. 4⁰. Изданія Факультета восточныхъ Языковъ Императорскаго С.-Петербургскаго Университета. No. 5. Тексты и Паызсканія по Армяно-Грузинской Филологіи. Книга VIII. . . . С.-Петербургъ 1905.

34. Zu Bb 1242. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1906. 2. 11. Jahrgang. Berlin.

35. Zu Bb $\frac{1246}{50}$. 4⁰. Patrologia Orientalis. Tome III. Fascicule 2. Réfutation d'Eutychius par Sévère . . . Texte arabe inédit, publié et traduit par P. *Chébli*. Paris o. J. [1906?]

36. Zu Bb 1280. 4⁰. Harvard Oriental Society, Volume VII. VIII. Atharva-Veda Saṃhitā. Translated with a Critical and Exegetical Commentary by William Dwight *Whitney*. Revised . . . and edited by Charles Rockwell *Lanman*. Cambridge, Massachusetts, 1905. (Von Prof. Lanman.)

37. Zu Ca 15. 4⁰. Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde. Herausgegeben von *A. Erman* und *G. Steindorff*. Band 42. 2. Heft. Leipzig 1906.

38. Zu De 6875. *Ibn Qutaiba*'s 'Ujûn al aḫbâr . . . herausgegeben von Carl *Brockelmann*. Teil III. Strassburg 1906. Beiheft zum XIX. Band der Zeitschr. f. Assyriologie . . . herausg. v. Carl Bezold. (Vom Herausgeber Prof. Brockelmann.)

39. Zu Eb 50. 2⁰. Bengal Library Catalogue of Books for the Third Quarter ending 30th September 1905. Appendix to the Calcutta Gazette. Wednesday, May 2, 1906. Fourth Quarter ending 31st December 1905. Wednesday, July 11, 1906.

40. Zu Eb 225. 2⁰. Catalogue of Books registered in Burma during the quarter ending the 31st March 1906. Rangoon 1906. (Von der Königl. Bibliothek, Berlin.)

41. Zu Eb 485. 2⁰. Catalogue of Books registered in the Central Provinces and Berar [früher: Memorandum of Books registered in the Hyderabad Assigned Districts] during the quarter ending the 31st March 1906. Nagpur 1906. (Von der Kgl. Bibliothek, Berlin.)

42. Zu Eb 4068. 2⁰. *Hultzsch*, E., Annual Report on Epigraphy for 1905—1906. Government of Madras. G. O., No. 492, 2nd July 1906.

43. Zu Ed 1365. 4⁰. Handēs amsorcay. 1906, 6. 7. 8. Wienna.

44. Zu Ed. 1540. Lujs. (Armenische Wochenschrift. Konstantinopel.) 1906. No. 20—31.

45. Zu Fa 76. Szemle, Keleti . . . Revue orientale pour les études ouralo-altaïques . . . VII. évfolyam. 1906. 1. szám. Budapest.

46. Zu Fa $\frac{2901}{10}$. *Mehmed Tevfiq*, Ein Jahr in Konstantinopel. Dritter Monat: Kjatχane. (Die süßen Wasser von Europa.) Nach dem Stambuler Druck von 1299 h. zum ersten Mal ins Deutsche übertragen und durch Fußnoten erläutert von Theodor *Menzel*. Berlin 1906 = Türkische Bibliothek. Herausgegeben von Georg *Jacob*. 6. Band. (Von Professor Dr. G. Jacob.)

47. Zu Fe 150. 4⁰. Epigraphia Carnatica . . . by B. Lewis *Rice*. Vol. IX. Bangalore 1905. (Vom Mysore Government.)

48. Zu Fi 80. Сборникъ матеріаловъ для описанія мѣстностей и племенъ Кавказа. Выпускъ XXXVI. Тифлисъ 1906.

49. Zu Ha 5. Archiv für Religionswissenschaft . . . herausgegeben von Albrecht *Dieterich* und Thomas *Achelis*. Band 9, Heft 2. Leipzig 1906.

50. Zu Ia 33. 4⁰. Echos d'Orient. 9e année. No. 58. 59. Mai. Juillet 1906.

51. Zu Ia 125. Revue Biblique Internationale publiée par l'École pratique d'études bibliques . . . Nouvelle Série. Troisième Année. No. 3. Juillet 1906. Paris, Rome.

52. Zu Ia 126. Revue de l'Orient Chrétien. Recueil trimestriel. Deuxième Série, Tome I (XI). 1906. No. 2. Paris.

53. Zu Ia 128. Rivista Cristiana, La. Comitato Direttivo: Enrico *Bosio* — Giovanni *Luzzi*. Nuova Serie. Anno Ottavo. Giugno. Luglio. Agosto. 1906. Firenze.

54. Zu Ia 135. 8⁰. Tijdschrift, Teyler's Theologisch, . . . Jaargang 4. Aflevering 3. Haarlem 1906.

55. Zu Ia 140. Zeitschrift des Deutschen Palaestina-Vereins. Band XXIX, Heft 3 und 4. Leipzig 1906.

56. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archæology. Vol. XXVIII. Part 3. 4. 5. London 1906.

57. Zu Mb 135. 4⁰. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 275/76. 277. VI. Bd. (Nr. 36.) VII. Bd. (Nr. 6/7. 8.) 1906.

58. Zu Na 325. Revue archéologique. Quatrième Série. — Tome VII. Mai-Juin 1906. Tome VIII. Juillet-Août 1906. Paris 1906.

59. Zu Nf 452. 4⁰. Epigraphia Indica and Record of the Archæological Survey of India. Edited by E. Hultzsch. Calcutta. Vol. VIII. Part. IV. V. October 1905. January 1906. Calcutta.

60. Zu Nh 170. Archiv für österreichische Geschichte. Herausgegeben von der zur Pflege vaterländischer Geschichte aufgestellten Commission der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Band 93. Zweite Hälfte. Band 94. Erste Hälfte. Wien 1905. 1906.

61. Zu Nh 171. Fontes rerum Austriacarum. Oesterreichische Geschichts-Quellen. Zweite Abteilung. Diplomataria et Acta. LVIII. Band. Wien 1906.

62. Zu Oa 42. Извѣстія Императорскаго Русскаго Географическаго Общества . . . Томъ XLII. 1906. Выпускъ I. С.-Петербургъ 1906.

63. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. Volume XXVII, No. 6. June; Volume XXVIII, No. 1. 2. July. August 1906. London.

64. Zu Oa 208. 8⁰. Revue Tunisienne. Fondée en 1894 par l'Institut de Carthage. Année I—XII. [Es fehlen No. 17. 19. 20—22.] Treizième Année. No. 58. Juillet 1906. Tunis 1906.

65. Zu Oa 256. 4⁰. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 1906. No. 6. Berlin.

66. Zu Oc 175. 4⁰. Journal, The, of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Vol. XXXV, 1905. July to December. London.

67. Zu Oc 176. 8⁰. Journal, The, of the Anthropological Society of Bombay. Vol. VII. No. 6. Bombay 1906.

68. Zu P 150. 4⁰. Journal, The, of the College of Science, Imperial University of Tōkyō, Japan. Vol. XX, Article 11. 12. Vol. XXI, Article 1. Tōkyō 1905. 1906.

69. Zu P 524/15 = Y 4. 8⁰. *Wiedemann*, E., Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften. IV. V. VI. (SA. aus den Sitzungsber. d. physik.-mediz. Sozietät in Erlangen, Band 37 (1905). Band 38 (1906). (Vom Verfasser.)

70. Zu Qa 160 = Y 5. 8⁰. *Wiedemann*, E., Ueber Photographie von Handschriften und Drucksachen. Nachtrag. o. O. u. J. (Vom Verfasser.)

71. Zu Qb 690. *Bushell*, Stephen W., Chinese Art. Volume II. London 1906.

II. Andere Werke.

12126. Revue Africaine publiée par la Société Historique Algérienne. Année 1901—1905. Alger 1901—1905. (Von der Société Historique Algérienne.) Bb 866. 4⁰.

12127. *Praetorius*, Franz, Über den Ursprung des kanaanäischen Alphabets. Berlin 1906. (Vom Verfasser.) Ba 765.

12128. *Mayr*, Albert, Aus den phönikischen Nekropolen von Malta. München 1905. A. aus: SMA. 1905, Heft III. (R.) Nd 363/40.

12129. *Venetianer*, Ludwig, Die Eleusinischen Mysterien im jerusalemischen Tempel. Beitrag zur jüdischen Religionsgeschichte. (SA. aus A. Brüll's „Populär-wissenschaftl. Monatsblätter".) Frankfurt a. M. 1897. (Vom Verfasser.) Hb 1552 = Y 5. 8⁰.

12130. —, Ezekiels Vision und die Salomonischen Wasserbecken. Budapest 1906. (Vom Verfasser.) Ic 858.

12131. *Abeghian*, Artasches, Vorfragen zur Entstehungsgeschichte der altarmenischen Bibelübersetzungen. (Diss.) Marburg 1906. (Von der Kgl. Universitäts-Bibliothek Marburg.) Id 2243 = Y 5. 8⁰.

12132. *Schreiber*, W., Praktische Grammatik der Altgriechischen Sprache . . . Für den Selbstunterricht . . . Zweite Auflage. Wien und Leipzig o. J. Die Kunst der Polyglottie. Fünfundzwanzigster Teil. (R.) Eg 142.

12133. *Oldenberg*, Hermann, Die Literatur des Alten Indien. Stuttgart und Berlin 1903. (R.) Eb 4220.

12134. Records, Ancient, of Egypt. Historical Documents . . . collected, edited and translated with commentary by James Henry *Breasted*. Volume I. II. Chicago 1906. (R.) Ca 398.

12135. *Frank*, Karl, Bilder und Symbole babylonisch-assyrischer Götter. (Diss.) Leipzig 1906. (Von Prof. Dr. A. Fischer.) Hb 335 = Y 5. 8⁰.

12136. *Vogl*, Sebastian, Die Physik Roger Bacos. (13. Jahrh.) (Diss.) Erlangen 1906. P 500 = Y 5. 8⁰.

12137. *Wiedemann*, E., Über die Lage der Milchstraße nach Ibn al Haitam. (SA. aus d. Z. f. populäre Astronomie „Sirius" 1906. Heft 5.) o. O. u. J. De 6393 = Y 5. 8⁰.

[No. 12136—12137 von Prof. Dr. E. Wiedemann.]

12138. Die Rezensionen des Caraṇavyūha. (Berliner Diss.) von Wilhelm *Siegling*. o. O. u. J. (Vom Verfasser.) Eb 1912 = Y 6. 8⁰.

12139. Anthropos . . . Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde . . . Herausgegeben . . . von P. W. *Schmidt*. Band I, Heft 1. 2. 3. Salzburg [1906]. Oc 30.

12140. Memoirs of the Asiatic Society of Bengal. Vol. I, No. 1—9. Calcutta 1905. Bb 1230. 4⁰.

12141. *Dariān*, Jūsuf, Kitāb al-itqān fī ṣarf luġat as-surjān. Ǧūnija 1905. (R.) De 4310.

12142. *Vogelstein*, Hermann, Militärisches aus der israelitischen Königszeit . . . Königsberg i. Pr. 1906. (Vom Verfasser.) Nd 617 = Y 6. 8⁰.

12143. *Graf*, Georg, Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit (Ende des 11. Jahrhunderts). Eine literarhistorische Skizze. Freiburg i. B. 1905. = Straßburger Theologische Studien. Herausgegeben von Albert Ehrhard und Eugen Müller. Band VII, Heft 1. (R.) De 12977.

12144. *Diettrich*, G., Ein Apparatus criticus zur Pešitto zum Propheten Jesaia. Giessen 1905. = Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft VIII. (R.) Ib 1468.

12145. Arabischer Commentar zum Buche der Richter von Abû Zakarjâ Jaḥjâ (R. Jehûda) ibn Bal'âm. Zum ersten Male herausgegeben von Samuel *Poznański*. Frankfurt a. M. 1906. Auch hebräischer Titel. (R.) De 7536 = Y 6. 8°.

12146. *Bötticher*, Otto, Das Verhältnis des Deuteronomiums zu 2 Kön. 22. 23 und zur Prophetie Jeremia. (Erlanger Diss.) Bonn a. Rh. 1906. (Von Prof. Dr. G. Jacob.) Id 765.

12147. Spécimens des caractères de l'Imprimerie Catholique Beyrouth (Syrie) ... [o. O. u. J. 1905?] (Von der Imprimerie Catholique, Beyrouth.) Bb 1810. 2°.

12148. (*Chauvin*, Victor, Besprechung von:) Ignaz *Kúnos*, Türkische Volksmärchen aus Stambul ... A. aus: Z. d. Vereins für Volkskunde in Berlin. 1906. Heft 2. (Vom Verfasser.) Fa 3080 = Y 6. 8°.

12149. (*Chauvin*, Victor, Besprechung von:) Frédéric *Macler*, Contes arméniens, traduits de l'arménien moderne. A. aus: Z. d. Vereins für Volkskunde in Berlin. 1906. Heft 2. (Vom Verfasser.) Ed 1278 = Y 6. 8°.

12150. Pârijâtamañjari or Vijayaśrî, a nâṭikâ composed about A. D. 1213 by *Madana*, the preceptor of the Paramâra king Arjunavarman, and engraved on stone at Dhârâ. Edited by E. *Hultzsch*. Leipzig 1906. (Vom Herausgeber.) Eb 3108.

12151. Emsal-i müteχabe Xoros kardaš. o. O. u. J. (Von Prof. Dr. G. Jacob.) Fa 3101.

Zu B.

B 698. 1) *Siegel des „Schema' 'ebed Jarob'am"*
gefunden April 1904 auf dem Tell el-mutesellim (Megiddo, Palästina). 8. Jahrhundert. Aufbewahrung: Kronschatz des Sultans.

2) *Siegel des „Asaph"*
gefunden August 1905 auf dem Tell el-mutesellim. 8. Jahrhundert (?) Aufbewahrung: Museum Konstantinopel.
(Geschenk des Deutschen Palästina-Vereins.)

Sehr erwünscht ist der Bibliothek die vollständige Zuwendung der neuerscheinenden

orientalistischen Dissertationen, Programme u. s. w.

der Universitäten und anderer Lehranstalten.

Protokollarischer Bericht über die am 10. Oktober 1906 zu Halle a/S. abgehaltene allgemeine Versammlung der D. M. G.[1]

Ort: Lesezimmer unserer Bibliothek. Beginn: $9^1/_4$ Uhr. Zum Vorsitzenden wird Herr Prof. Dr. Hultzsch, zu Schriftführern die Herren Prof. Dr. Stumme und Lic. Dr. Hölscher gewählt.

1. Die satzungsgemäß aus dem Vorstand ausscheidenden Herren Proff. DrDr. Kautzsch, Kuhn und Windisch werden durch Akklamation wiedergewählt. Der Gesamtvorstand besteht also z. Z. aus folgenden Mitgliedern:

gewählt in Leipzig 1904	in Hamburg 1905	in Halle 1906
Fischer	Erman	Kautzsch
Hultzsch	Nöldeke	Kuhn
Praetorius	Pischel	Windisch
Zimmern	Reinisch	

2. Als Ort der nächsten allg. Versammlung wird Basel, der Sitz des allgemeinen deutschen Philologentages von 1907, bestätigt.

3. Prof. Hultzsch verliest seinen Bericht des Schriftführers für 1905—1906 (s. Beilage B).

4. Gegen den darin erwähnten provisorischen Beschluß des geschäftsf. Vorstands, den Beitrag für die Benutzung des Arbeitszimmers unsrer Bibliothek von 1 auf 2 Mk. pro Semester zu erhöhen, macht Dr. Kampffmeyer geltend, daß sonst an der Universität Halle 1 Mk. der übliche Satz für die Benutzung von Seminarien sei; man solle den Besuch unsres Arbeitszimmers nicht erschweren, sondern erleichtern. Dr. Schmidt und Prof. Praetorius sprechen sich unter Hinweis auf die Höhe der Heizungskosten der Bibliothek und die Geringfügigkeit des für Bücherankäufe vorhandenen Fonds für die Erhöhung aus. Prof. Hultzsch teilt Dr. Kampffmeyer's Bedenken z. T. und schlägt vor, bei der Normierung des Beitrags einen Unterschied zwischen Studierenden und sonstigen Benutzern des Arbeitszimmers zu machen. Schließlich wird ein Antrag Zimmern angenommen, daß Studierende 1, sonstige Benutzer 3 Mk. pro Semester zahlen sollen.

5. Prof. Hultzsch gibt die nötigen Informationen über den Fall Grimm. Dr. Hugo Grimm ist 1904 einfaches Mitglied der D. M. G. geworden. Ende 1905 wurde er Mitglied auf Lebenszeit, beantragte dabei aber, ihm die von ihm für 1904 und 1905 gezahlten Jahresbeiträge auf die 240 Mk. anzu-

1) Die Teilnehmerliste s. in Beilage A.

rechnen, durch deren Zahlung die Mitgliedschaft auf Lebenszeit erworben wird. Der geschäftsf. Vorstand, der damals den inzwischen oben S. XXVIII wieder in Erinnerung gebrachten Beschluß der allg. Versammlung von 1873 nicht kannte, war bereit, die Anrechnung eines Jahresbeitrags (18 Mk.) zu bewilligen. Indem Dr. Grimm hierauf einging, wurde der Beginn seiner Mitgliedschaft auf Lebenszeit de facto um zwei Jahre zurückdatiert. Im März dieses Jahres ist er nun unerwartet gestorben. Ein — im Auftrag seiner in nicht sehr günstigen Vermögensverhältnissen lebenden Angehörigen — von Prof. Seybold in Tübingen an den geschäftsf. Vorstand, z. H. von Prof. Fischer, gerichtetes Gesuch, den Angehörigen mit Rücksicht auf die kurze Dauer der Zugehörigkeit von Dr. Grimm zur D. M. G. den Betrag von 240 Mk. ganz oder wenigstens zur Hälfte wieder herauszuzahlen, wurde von dem geschäftsf. Vorstande, der sich in dieser Angelegenheit nicht kompetent glaubte, dem Gesamtvorstande unterbreitet. Hier wurde der von Prof. Fischer gestellte Antrag, die Hälfte der 240 Mk., abzüglich des einen gutgeschriebenen Jahresbeitrags (also $\frac{240}{2} - 18 = 102$ Mk.), zurückzuzahlen, zwar angenommen, aber nur mit 1 Stimme Majorität, worauf Prof. Fischer den neuen Antrag stellte, unter diesen Umständen den Fall lieber der Entscheidung der allg. Versammlung zu überlassen. Da dieser Antrag einstimmig angenommen wurde, muß sich nun die allg. Versammlung mit der Angelegenheit befassen.

In der sich anschließenden Debatte nimmt Prof. Zimmern den Antrag Fischer wieder auf, den er für juristisch einwandfrei sowie für einen Akt der Billigkeit gegenüber den Angehörigen Grimm's erklärt. Prof. Steuernagel fürchtet dagegen, daß die Annahme des Antrags einen bedenklichen Präzedenzfall schaffen würde. Schließlich wird der Antrag Zimmern abgelehnt.

6. Der Herr Vorsitzende verliest den Redaktionsbericht für 1905—1906, den Prof. Fischer, durch einen Studienaufenthalt in Marokko am persönlichen Erscheinen verhindert, zusammen mit dem Kassenbericht aus Mogador eingeschickt hat (s. Beilage C). Die darin erbetene Indemnität für das ohne Verschulden des Redakteurs eingetretene verspätete Erscheinen von Heft II des laufenden Jahrgangs der ZDMG. wird bewilligt. Geh. Rat Windisch teilt mit, daß Heft III ziemlich fertig sei.

7. Dr. Schmidt verliest den Bibliotheksbericht für 1905—1906 (s. Beilage D).

8. Der Herr Vorsitzende verliest Prof. Fischer's Kassenbericht für 1905—1906. Derselbe enthält neben dem Rechnungsauszug (s. Beilage E) folgende Bemerkungen:

„Der Absatz an Publikationen hat 4662,15 Mk. ergeben, d. h. ein Plus von mehr als 1000 Mk. gegenüber den Vorjahren. Dieses günstige Resultat erklärt sich z. T. daraus, daß die Firma F. A. Brockhaus, die für die Zeit vom 1. April bis Ende Dezember cr. eine starke Preisherabsetzung ihrer eigenen Verlagsartikel vorgenommen hat, vom geschäftsf. Vorstand ermächtigt worden ist die Herabsetzung auch auf die Publikationen der D. M. G. auszudehnen. Durch diese Maßnahme sind bisher Exemplare von Zeitschriften und selbständige Werke im Betrag von 2750 Mk. verkauft worden, und ein weiterer guter Absatz

steht bis Ende Dezember bevor, so daß das Resultat, auch unter Berücksichtigung des für die nächsten Jahre vielleicht zu erwartenden Rückschlags, als recht günstig für unsre Kassenverhältnisse bezeichnet werden kann.

Der von mir vor 3 Jahren angeregte Verkauf überflüssiger einzelner Hefte der ZDMG. hat noch immer nicht ausgeführt werden können, weil Herr Pfarrer Dr. O. Kramer, der die Ausarbeitung des betr. Verzeichnisses übernommen hat, inzwischen aber durch andre Verpflichtungen, namentlich seine Korrektortätigkeit an Kittel's *Biblia Hebraica*, stark in Anspruch genommen gewesen ist, mich bisher im Stich gelassen hat. Er hat mir indes noch Ende Juli cr. die baldige Lieferung des Verzeichnisses in Aussicht gestellt, freilich ohne bisher sein Versprechen eingelöst zu haben."

Zu Revisoren der Rechnungsführung werden Proff. Erman und Kautzsch gewählt.

9. Geh. Rat Windisch weist darauf hin, daß in den letzten Jahren verschiedene Beitritte zur Gesellschaft auf Lebenszeit erfolgt seien, und stellt, da die betr. Beiträge eigentlich stets kapitalisiert werden sollten, im Hinblick auf den günstigen Jahresabschluß den Antrag, wieder einmal 500—1000 Mk. zu unserm Kapital zu schlagen. Der Antrag findet allgemeine Zustimmung.

10. Von verschiedenen Seiten wird der Wunsch geäußert, daß sich die Firma F. A. Brockhaus den Vertrieb der Publikationen unserer Gesellschaft recht angelegen lassen sein möge. Die verschiedenen Schritte, die Prof. Fischer bisher in dieser Richtung getan hat (bestimmte buchhändlerische Abmachungen, regelmäßige Sendung der Publikationen an die Firmen O. Harrassowitz, R. Haupt, Luzac & Co. u. a. zur Aufnahme in die von diesen veröffentlichten Kataloge), finden die Anerkennung der Versammlung. Weitere Maßnahmen sollen dem Ermessen des geschäftsf. Vorstands, eventuell nach Anhörung der Firma F. A. Brockhaus, anheimgestellt werden.

11. Ein Antrag Erman, die *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* auf 3 weitere Jahre (für die Bdd. 44—46) mit je 400 Mk. zu subventionieren, wird angenommen.

Dr. Kampffmeyer wünscht, daß von dieser Zeitschrift in Zukunft statt eines zwei Exemplare an die Bibliothek der Gesellschaft geliefert werden mögen. Prof. Erman verspricht, sich beim Verleger dafür zu verwenden.

12. Bei einer Diskussion über den Wissenschaftlichen Jahresbericht der ZDMG. vertritt die Versammlung, unter lebhafter Hervorhebung seiner Nützlichkeit, einstimmig die Ansicht, daß er beizubehalten sei. Es wird indes gewünscht, daß nur eigentliche Fachleute seine einzelnen Teile bearbeiten sollen. Auch wird betont, es sei stets daran festzuhalten, daß der Bericht nur in großen Zügen die wissenschaftliche Bewegung des letztvergangenen Jahres schildern solle, und zwar in streng objektiver Weise, unter strikter Vermeidung von Lob und Tadel.

Schluß der Sitzung $11^1/_4$ Uhr.

Wiederaufnahme der Sitzung $4^1/_2$ Uhr.

13. Prof. Kautzsch berichtet über das (der Verwaltung der Kgl. Gesellschaft d. Wiss. zu Leipzig unterstellte) Socin-Stipendium.

14. Auf Grund des Befunds der Kassenbücher, die ziemlich beträchtliche

Rückstände von Mitgliederbeiträgen aufweisen, wird von neuem die Frage der Behandlung zahlungssäumiger Mitglieder erörtert. Einzelne Mitglieder dieser Art scheinen selbst ihren Aufenthaltsort zu verleugnen. Als Grundsatz wird hingestellt, daß sich solche Rückstände im allgemeinen nicht bis ins dritte Jahr hinziehen sollen.

15. Dem Kassenführer wird Entlastung erteilt.

Schluß $4^3/_4$ Uhr.

Beilage A.

Liste der Teilnehmer an der allgemeinen Versammlung der D. M. G. am 10. Oktober 1906 in Halle a/S.[1])

1. F. Praetorius, Halle a/S.
2. Zimmern, Leipzig.
3. Dr. Mommert, Schweinitz.
4. E. Kautzsch, Halle a/S.
5. G. Hölscher, Halle a/S.
6. H. Stumme, Leipzig.
7. R. Schmidt, Halle a/S.
8. Joh. Hertel, Döbeln.

*9. O. Lehmann.
10. Baentsch, Jena.
11. Erman, Berlin.
12. Steuernagel, Halle a/S.
13. Kampffmeyer, Halle a/S.
14. E. Hultzsch, Halle a/S.
15. Th. Zachariae, Halle a/S.
16. E. Windisch, Leipzig.

Beilage B.

Bericht des Schriftführers für 1905—1906.

Seit dem letztjährigen Bericht (Bd. 59, S. LXXIV f.) sind der Gesellschaft 11 Herren (Nr. 1371—1381) und eine Gesellschaft (Nr. 50) als ordentliche Mitglieder beigetreten. Ihren Austritt erklärten die Herren Krengel, Marré, Venis und Winckler.

Der Tod entriß der Gesellschaft ihr Ehrenmitglied Herrn Geheimrat Prof. Dr. Friedrich von Spiegel in München und die ordentlichen Mitglieder Herren Bendall, Bickell, Graf Coudenhove-Kalergi, Gernandt, Grimm, Keßler, Graf Kuun von Osdola und Valeton.

Am 1. Januar 1906 zählte die Gesellschaft 442 Mitglieder, darunter 14 Ehrenmitglieder und 26 Mitglieder auf Lebenszeit.

Die Gesellschaft trat in Schriftenaustausch mit der *Revue Africaine* in Algier, der *Revue Tunisienne* in Tunis, dem *Anthropos* in Mödling bei Wien und der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften in Leipzig, welche ihre *Berichte* und *Abhandlungen* gegen unsere *Abhandlungen* liefert.

1) Die Aufführung erfolgt nach der eigenhändigen Eintragung in die Liste. Ein * bezeichnet Nichtmitglieder der Gesellschaft.

In Ausführung der Beschlüsse früherer allgemeiner Versammlungen unterstützte die Gesellschaft im Laufe des Berichtsjahres die *Orientalische Bibliographie*, die *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* und die *Bibliographie arabe* des Herrn Victor Chauvin mit Mk. 500, 400 und 120.

In einer am 21. Februar 1906 zu Leipzig abgehaltenen Sitzung des geschäftsführenden Vorstandes wurde unter anderm beschlossen, unserm auch um die Gesellschaft hochverdienten Ehrenmitgliede Herrn Prof. Dr. Theodor Nöldeke ein Glückwunschschreiben zu seinem 70. Geburtstage, 2. März 1906, zu senden, das Fleischerstipendium in der Höhe von Mk. 350 am 4. März 1906 abermals an Herrn Dr. N. Rhodokanakis in Graz zu verleihen und den Semesterbeitrag für Benutzung des Arbeitszimmers unserer Bibliothek in Halle vom 1. Oktober 1906 auf Mk. 2 zu erhöhen (letzteres, da es eine Änderung von § 58 der Bibliotheksordnung involviert, vorbehaltlich der nachträglichen Genehmigung der allgemeinen Versammlung).

Der weitere Vorstand ernannte einstimmig Herrn Dr. J. F. Fleet, C. I. E., in London zum Ehrenmitgliede der Gesellschaft, war jedoch geteilter Ansicht in bezug auf ein Ansuchen der Angehörigen des verstorbenen ordentlichen Mitgliedes Herrn Dr. Hugo Grimm, den von letzterem kurz vor seinem Hinscheiden für die Mitgliedschaft auf Lebenszeit eingezahlten Betrag ganz oder teilweise zurückzuerhalten, und zog vor die Entscheidung über diese Frage der allgemeinen Versammlung zu überlassen.

Vom 59. Bande der *Zeitschrift* wurden an Mitglieder und gelehrte Gesellschaften 527 Exemplare (von Heft 4 nur noch 521 Exemplare) versandt und an Buchhändler 142 Exemplare (2 weniger als im Vorjahre) abgesetzt. Der Gesamtabsatz der Veröffentlichungen der Gesellschaft ergab im verflossenen Jahre Mk. 4662,15, wovon Mk. 466,20 als Provision der Firma F. A. Brockhaus in Abzug zu bringen sind.

E. Hultzsch.

Beilage C.

Redaktionsbericht für 1905—1906.

Ich kann mich diesmal ziemlich kurz fassen.

Heft I des laufenden Jahrgangs der *Zeitschrift* habe ich sehr stark werden lassen ($17^3/_4$ Bogen stark), weil ich darin eine Anzahl von Aufsätzen unterbringen wollte, die schon länger in meiner Schublade lagerten und für die ich ein nicht allzufernes Erscheinen zugesagt hatte. Natürlich war dabei meine Absicht, das so entstandene Plus bei den weiteren Heften des Jahrgangs wieder auszugleichen.

Heft II hätte, da es die übliche Bekanntgabe von Ort und Zeit der diesjährigen allgemeinen Versammlung enthält, nach § IV, Absatz 3 der Satzungen schon vor dem 1. Juli erscheinen sollen. Daß es erst 4—5 Tage nach diesem Datum erschien, ist dadurch verschuldet worden, daß ich bis über den äußersten

Fortsetzung der Beilage C siehe Seite LIV.

Beilage E.

Auszug aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Kasse der D. M. G. auf das Jahr 1905.

Einnahmen.

25570 M. 87 ₰ Kassenbestand vom Jahre 1904

144 M. 50 ₰ auf rückständige Jahresbeiträge für die Jahre 1900/1904

5613 „ 30 „ Jahresbeiträge für das Jahr 1905

480 „ — „ Beiträge von 2 Mitgliedern auf Lebenszeit

6237 „ 80 „ Beiträge in Summa

14 M. — ₰ auf rückständ. Porti für direkte Zusendung der „Zeitschrift" per Post auf die Jahre 1900/1904

219 „ — „ Porti für direkte Zusendung der „Zeitschrift" per Post auf das Jahr 1905

30 „ — „ von 2 Mitgliedern auf Lebenszeit

263 „ — „ eingegangene Porti in Summa

63 „ 73 „ Vermögens-Zuwachs des Fleischer-Stipendii pro 1905, lt. statutenmäßig darüber geführtem besondern Kassa-Buch und geprüftem Abschluss:

11585 M. 31 ₰ Bestand nach der Rechnung pro 1905

11521 „ 58 „ „ „ „ „ „ 1904

63 M. 73 ₰ Zuwachs pro 1905 w. o.

480 „ 45 „ Zinsen von Wertpapieren und lt. Rechnungsbuch

3045 „ — „ Unterstützungen, als:

Ausgaben.

6279 M. 78 ₰ für Druck, Lithographie etc. der „Zeitschrift", Band 59

22 „ 75 „ für Druck von Gosche, Jahresbericht

6302 M. 53 ₰ Summa der Druckherstellungskosten

26 „ 50 „ Druck von Akzidenzen

1020 „ — „ Unterstützung orientalistischer Druckwerke

1615 „ 65 „ Honorare für die „Zeitschrift", Band 59 und frühere Bände, inkl. Korrekturen

2248 „ 10 „ Honorare an die Beamten der Gesellschaft und den Rechnungsmonenten (einschl. M. 300.— für den Buchwart)

150 „ — „ an die Buchhandlung F. A. Brockhaus für Führung der Kasse

250 „ — „ Heizung der Bibliothek

583 „ 82 „ für Buchbinder-Arbeiten (inkl. derer für die Bibliothek d. Gesellschaft in Halle a/S.)

522 „ 84 „ für Porti, Frachten etc. inkl. der in Halle gezahlten u. der durch die Buchhandl. F. A. Brockhaus verlegten

1800 M. — ₰ von der Königl. Preuß. Regierung (einschl. M 300.— für den Buchwart)
900 „ — „ von der Königl. Sächs. Regierung
345 „ — „ von der Königl. Württembergischen Regierung
3045 M. — ₰ w. o.

1645 „ 28 „ Ueberweisung des Hamburger Orientalisten-Kongresses
105 „ — „ Geschenk des Herrn Geh. Rats Prof. Dr. E. Windisch
1425 M. 15 ₰ durch die von der Buchhandlung F. A. Brockhaus lt. Rechnung vom 30. Juni 1906 gedeckten Auslagen
3237 „ — „ Baarzahlung derselben, lt. deren Rechnung vom 30. Juni 1906
4662 „ 15 „

42073 M. 28 ₰ Summa. Hiervon ab:
14166 „ 44 „ Summa der Ausgaben, verbleiben:
27906 M. 84 ₰ Bestand und zwar:
13600 M. — ₰ in Wertpapieren
11585 „ 31 „ Vermögen des Fleischer-Stipendii
1640 „ — „ in dem Rechnungsbuche der Credit-Anstalt, Serie IV No. 2508
1081 „ 53 „ in Baar
27906 M. 84 ₰ w. o.

387 „ 95 „ Insgemein: für Schreib- und Bibliotheksmaterialien, Verpackungs- und Transportkosten, Haltung und Wäsche von Handtüchern, Reinigung und Aufwartung in der Bibliothek, sowie sonstige kleine Anschaffungen

1425 M. 15 ₰ Ausgaben d. Buchh. F. A. Brockhaus, lt. deren Rechnung v. 30. Juni 1906
366 „ 10 „ ab: für Posten, welche in vorstehender Spezifikation verteilt schon mit enthalten sind
1059 „ 05 „ Demnach verbleibende Ausgaben der Buchh. F. A. Brockhaus, inkl. deren Provision auf den im Laufe des Jahres erzielten Absatz an Publikationen der Gesellschaft etc.

14166 M. 44 ₰ Summa der Ausgaben.

Königl. Universitäts-Kassen-Rendant Rechnungs-Rat Boltze in Halle a. S., als Monent. F. A. Brockhaus in Leipzig, d. Z. Kassierer.

Termin hinaus auf das Eintreffen von Korrekturen eines größeren Beitrags gewartet habe, der in dem Hefte noch Aufnahme finden sollte. Mein Warten ist leider ganz unnütz gewesen, denn der betreffende (ausländische) Autor, der auf keinem Wege zu erreichen war und spurlos verschwunden schien, war, wie sich später herausgestellt hat, in die Ferien gegangen, ohne sich irgendwie um seine Korrekturen zu kümmern, und hat erst nach seiner Heimkehr Veranlassung genommen sie zu erledigen, ca. 2 Monate, nachdem sie ihm zugegangen waren (!). Dieser Fall hat zugleich veranlaßt, daß Heft II so außerordentlich mager ausgefallen ist (es umfaßt nur 8¹/₄ Bogen). Der geschäftsführende Vorstand, dem ich die Sachlage dargelegt habe, sobald sie mir selbst (leider recht spät!) durch die Druckerei bekannt geworden war, hat auf meinen Antrag genehmigt, daß das Heft ausnahmsweise wenige Tage nach dem 1. Juli erscheine, zugleich aber als seine Pflicht erkannt, die allgemeine Versammlung wegen dieses (im vorliegenden Falle übrigens ganz bedeutungslosen) Verstoßes gegen die Satzungen um Indemnität zu bitten.

J. G. Wetzstein's opus posthumum „Die Liebenden von Amasia" (s. den vorjährigen Redaktionsbericht) ist inzwischen erschienen (als Bd. XII, Nr. 2 der „Abhandlungen"; Preis 5 Mk., für Mitglieder der D.M.G. 3,75 Mk.).

Mogador in Marokko, 24. Septbr. 1906. A. Fischer.

Beilage D.

Bibliotheksbericht für 1905—1906.

Abgesehen von den Fortsetzungswerken und Zeitschriften — darunter ein fast vollständiges Exemplar der *Revue Tunisienne* und einige Bände der *Revue Africaine* — hat sich der Bestand der Bibliothek um 153 Nummern (Nr. 11999 —12151) vermehrt. Ausgeliehen wurden 417 Bände und 2 Handschriften an 173 Entleiher, was eine ziemlich erhebliche Steigerung gegen das Vorjahr bedeutet. Ebenso rege war die Benutzung des Arbeitszimmers, so daß aus den gezahlten Beiträgen 40 Mk. für Bibliothekszwecke verwendet werden konnten.

Die Katalogisierung der Sociniana hat dagegen nicht sehr gefördert werden können, da Herr Dr. Kampffmeyer im Wintersemester von Halle abwesend war und im Sommer durch dringende eigene Arbeiten verhindert wurde, die begonnene Katalogisierung zu Ende zu führen. R. Schmidt.

Personalnachrichten.

Der D. M. G. sind ab 1907 als ordentliche Mitglieder beigetreten:

1384 Herr Lizentiat Dr. Gustav Hölscher, Privatdozent a. d. Univ. Halle a/S., Richard Wagnerstr. 47 p, und

1385 Herr Dr. A. S. Yahuda, Dozent a. d. Lehranstalt f. d. Wissenschaft des Judentums in Berlin, NW 87, Wullenweberstr. 8.

Ihren Austritt erklärten:

Herr Prof. Dr. Peiser und Herr Prof. Dr. Spiegelberg.

Ihre Adresse änderten die folgenden Mitglieder:

Herr Prof. Rubens Duval in Paris, 66 Avenue de la Grande Armée,

Herr Direktor Dr. Willy Foy in Cöln a/Rh., Ubierring 42,

Herr Dr. Karl Frank in Nürnberg, Vestnertorgraben 19,

Herr cand. phil. Johannes Haferbier in Potsdam, Berliner Str. 19 II,

Herr Privatdozent Dr. Josef Horovitz, M. A. O. College, Aligarh, U. P. (Indien),

Herr Regierungsrat Dr. Johann Krcsmárik in Sarajevo (Bosnien),

Herr Prof. Dr. Enno Littmann in Straßburg i/Els., Mannheimer Str. 3 III,

Herr Dr. Oskar Pollak in Spalato (Dalmatien), Seminario Vescovile, und

Herr Dr. Gotthold Weil in Berlin, NW 23, Altonaer Str. 33.

Verzeichnis der vom 1. September bis 5. November 1906 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen und Ergänzungen von Lücken.

1. Zu Ac 264. *Luzac's* Oriental List. Vol. XVII, Nos. 7 & 8. July-Aug., 1906. London.
2. Zu Ae 10. 4⁰. Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. 24. Bandes 1. Abtheilung. München 1906.
3. Zu Ae 30. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1906. Beiheft. Berlin 1906.
4. Zu Ae 45. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta. Vol. XV. Fasc. 3—4. Roma 1906.
5. Zu Ae 74. Calendar, The, [of the] Imperial University of Tōkyō. (Tōkyō Teikoku Daigaku.) 2565—66. (1905—1906.) Tōkyō 2566 (1906).
6. Zu Ae $\frac{74}{30}$. Calendar. — The Kyōto Imperial University. (Kyōto Teikoku Daigaku.) Calendar. 2565—66. (1905—1906.) Kyōto 1906.
7. Zu Ae 185. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1906. Heft II. München 1906.
8. Zu Af 124. Proceedings of the American Philosophical Society held at Philadelphia for promoting useful knowledge. Vol. XLIV. No. 182. Philadelphia 1906.
9. Zu Ah 5. Analecta Bollandiana. Tomus XXV. — Fasc. IV. Bruxellis 1906.
10. Zu Ah 5g. Poncelet, Alb., Catalogus codicum hagiographicorum latinorum bibliothecarum Romanarum praeter quam Vaticanae. IV. Codices bibliothecae nationalis dictae a Victorio Emmanuele II, p. 129 bis V. Bibliotheca Alexandrina, p. 200.
11. Zu Bb 606. Bessarione. Pubblicazione periodica di studi orientali. Serie II. Vol. X. Fasc. 90. Anno X. 1905—1906. Roma.
12. Zu Bb 608. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië . . . Zevende Volgreeks — Vijfde Deel (Deel LIX der geheele Reeks). Derde en vierde Aflevering. 's-Gravenhage 1906.
13. Zu Bb 725. (Von 1905 ab Journal Part I und III und Proceedings vereinigt.) Journal of the Asiatic Society of Bengal. New Series. Vol. I. No. 1—10. Extra Number. Vol. II. No. 1—3. Calcutta 1905. 1906.
14. Zu Bb 750. Journal, The, of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. October, 1906. London.

15. Zu Bb 765. Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society for the year 1906. Vol. XXXVII. Shanghai, o. J.

16. Zu Bb 790. Journal Asiatique . . . Dixième Série. Tome VII. No. 1. 1906. Paris.

17. Zu Bb 800. 4°. Litteratur-Zeitung, Orientalistische. Herausgegeben von F. E. *Peiser*. Neunter Jahrgang. No. 8. 9. 10. 11. 1906. Berlin. (Von Dr. G. Kampffmeyer.)

18. Zu Bb 818. al-Machriq. Revue catholique orientale bimensuelle. Sciences-Lettres-Arts. Bairūt. — IX. 1906. No. 17. 18. 19. 20. 21.

19. Zu Bb 825. Mittheilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich Wilhelms-Universität zu Berlin. Jahrgang IX. Berlin 1906.

20. Zu Bb 901. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen . . . Deel XLVIII. Aflevering 6. Batavia | 's Hage 1906.

21. Zu Bb 901d. Notulen van de Algemeene en Directievergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XLIV. 1906. Aflevering 1. Batavia | 's-Gravenhage 1906.

22. Zu Bb 901n. 4°. Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel LVI, 4° Stuk. Batavia | 's Hage 1906.

23. Zu Bb 905. 4°. [Von jetzt ab veränderter Titel:] T'oung-pao ou Archives concernant l'histoire, les langues, la géographie et l'ethnographie de l'Asie Orientale. Revue dirigée par Henri *Cordier* et Edouard *Chavannes*. Série II. Vol. VII. No. 3. Leide 1906.

24. Zu Bb 930. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Sechzigster Band. III. Heft. Leipzig 1906.

25. Zu Bb 945. Zeitschrift, Wiener, für die Kunde des Morgenlandes . . . XX. Band. Heft 2. Wien 1906.

26. Zu Bb 1114. Leipziger Semitistische Studien. Herausgegeben von A. *Fischer* und H. *Zimmern*. II, 1. 2. Leipzig 1906.

27. Zu Bb 1180a. 4°. Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'Études. Tome XX. Paris 1906. (= *Leclère*, Adhémard, Les Livres Sacrés du Cambodge. Première Partie.)

28. Zu Bb 1200, p, 26. *Abu'l-Faḍl 'Allāmī*. The Akbarnāma of Abu-l-Fazl translated from the Persian by H. *Beveridge*. Vol. II, Fasc. III. Calcutta 1906. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1148.]

29. Zu Bb 1200, s, 15. Aitarēya-Brāhmaṇa, The, of the Ṛg-Veda, with the Commentary of Sāyaṇa Ācārya. Edited by Paṇdit *Satyavrata Sāmaçramī*. Vol. IV. Fasciculus VI. VII. VIII. Calcutta 1906. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1145. 1146. 1147.

30. Zu Bb 1200, s, 172. *Gadādhara Rājaguru*, Gadādhara Paddhatau Kālasāra edited by *Sadāçiva Miçra* of Purī. Vol. II, Fasciculus II. Calcutta 1905. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1144.]

31. Zu Bb 200, s, 230. Govindānanda Kavikaṅkaṇācārya, Śuddhikaumudī. Edited by Paṇdita *Kamalakṛṣṇa Smṛtibhūṣaṇa*. Fasciculus IV. Calcutta 1906. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1138.]

32. Zu Bb 1200, s, 395. The Tantravartika of *Kumārila Bhaṭṭa*. Translated into English by *Gaṅgānātha Jhā*. Fasciculus VI. Calcutta 1906. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1141.]

33. Zu Bb 1200, s, 705 [war 710]. Śatasāhasrikā prajñāpāramitā. A Theological and Philosophical Discourse of Buddha with his Disciples . . . Edited by *Pratāpacandra Ghoṣa.* Part I. Fas. XII. Calcutta 1906. [= Bibl. Ind. New Series, No. 1137.]

34. Zu Bb 1200, s, 720. *Siddharṣi,* Upamitibhavaprapañcā kathā. The Upamitibhavaprapañcā Kathā of Siddharshi. Originally edited by the late Peter *Peterson* and continued by Hermann *Jacobi.* Fasciculus IX. Calcutta 1906. [= Bibliotheca Indica. New Series, No. 1140.]

35. Zu Bb 1225. 4⁰. Изданія Факультета Восточныхъ Языковъ Императорскаго С.-Петербургскаго Университета. No. 5. Тексты и Разысканія по Армяно-Грузинской Филологіи. Книга VI. . . . No. 19. А. Д. *Рудневъ,* Лекціи по грамматикѣ монгольскаго письменнаго языка, читанныя въ 1903—04 академическомъ году. Выпускъ I. . . . No. 22. Избранные Китайскіе Тексты приватъ-доцента П. С. *Попова.* С.-Петербургъ 1904. 1905.

36. Zu Bb 1285. 8⁰. Труды по Востоковѣдѣнію, іздаваемые Лазаревскимъ Институтомъ Восточныхъ Языковъ. Выпускъ XXIII. Трапезундская Хроника Михаила Панарета. Греческій Текстъ съ Переводомъ, Предисловіемъ и Комментаріями. Издалъ А. *Хахановъ.* — Выпускъ XXIV. Татскіе Этюды. Часть I. Тексты и Татско-Русскій словарь. Всев. *Миллера.* Москва 1905.

37. Zu Bb 1841. 2⁰. Linguistic Survey of India. Compiled and edited by G. A. *Grierson.* Vol. VII. Calcutta 1905. (Vom Secretary of State for India in Council.)

38. Zu Ca 9. Sphinx. Revue critique embrassant le domaine entier de l'égyptologie publiée . . . par Karl *Piehl.* Vol. X. Fasc. II. III. IV. Upsala.

39. Zu De 11831. *Zaidān,* Ǧurǧī, Ta'rīḫ at-tamaddun al-islāmī . . . Teil 5. Kairo 1906.

40. Zu De 4904. 4⁰. The Naḳā'iḍ of Jarīr and al-Farazdaḳ edited by Anthony Ashley *Bevan.* Vol. I. Part II, Leiden 1906.

41. Zu Eb 50. 2⁰. Bengal Library Catalogue of Books for the First Quarter ending 31st March 1906. Wednesday, September 19, 1906.

42. Zu Eb 225. 2⁰. Catalogue of Books registered in Burma during the quarter ending the 30th June 1906. Rangoon 1906. (Von der Königl. Bibliothek, Berlin.)

43. Zu Eb 295. 2⁰. Catalogue of Books registered in the Punjab under Act XXV of 1867 during the quarter ending the 31st March 1906. (Lahore 1906.) (Von der Kgl. Bibliothek, Berlin.)

44. Zu Eb 485. 2⁰. Catalogue of Books registered in the Central Provinces and Berar [früher: Memorandum of Books registered in the Hyderabad Assigned Districts] during the quarter ending the 31th June 1906. Nagpur 1906. (Von der Kgl. Bibliothek, Berlin.)

45. Zu Eb 385. 2⁰. Haraprasad Shâstri, Report on the Search for Sanskrit Manuscripts. (1901—1902 to 1905—1906.) Calcutta 1905.

46. Zu Eb 755. A Descriptive Catalogue of the Sanskrit Manuscripts of the Government Oriental Manuscripts Library, Madras. By M. *Rangacharya* . . . Vol. II. Vedic Literature. Madras 1905.

47. Zu Eb 5270. 2⁰. Annual Report on the search for Hindi Manuscripts. For the year 1902. By *Syamsundar Das* . . . Allahabad 1906.

48. Zu Ed 1365. 4⁰. Handēs amsoreay. 1906, 9. 10. 11. Wienna.

49. Zu Ed. 1540. Lujs. (Armenische Wochenschrift. Konstantinopel.) 1906. No. 33—44.

50. Zu Fg 100. Transactions of the Asiatic Society of Japan. Tōkyō. Vol. XXXIV, Part I. August 1906.

51. Zu Ha 5. Archiv für Religionswissenschaft . . . herausgegeben von Albrecht *Dieterich* und Thomas *Achelis*. Band 9, Heft 3. 4. Leipzig 1906.

52. Zu Ha 200. Revue de l'histoire des religions. Vingt-cinquième année Tome LII. No. 3. Novembre-Décembre. Tome LIII, No. 1. Janvier-Février. Paris 1905. 1906.

53. Zu Ia 33. 4°. Echos d'Orient. 9e année. No. 60. 61. Septembre. Novembre 1906.

54. Zu Ia 123. 4°. Review, The Princeton Theological. Vol. IV. No. 3. Philadelphia. July 1906.

55. Zu Ia 125. Revue Biblique Internationale publiée par l'École pratique d'études bibliques . . . Nouvelle Série. Troisième Année. No. 4. Octobre 1906. Paris, Rome.

56. Zu Ia 126. Revue de l'Orient Chrétien. Recueil trimestriel. Deuxième Série, Tome I (XI). 1906. No. 3. Paris.

57. Zu Ia 128. Rivista Cristiana, La. Comitato Direttivo: Enrico *Bosio* — Giovanni *Luzzi*. Nuova Serie. Anno Ottavo. Settembre. Ottobre. Novembre 1906. Firenze.

58. Zu Ia 135. 8°. Tijdschrift, Teyler's Theologisch, . . . Jaargang 4. Aflevering 4. Haarlem 1906.

59. Zu Ia 140a. Mittheilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins. Herausgegeben . . . von H. *Guthe*. 1906. Nr. 3. 4. 5.

60. Zu Ic 2290. Proceedings of the Society of Biblical Archæology. Vol. XXVIII. Part 6. London 1906.

61. Zu Mb 48. 4°. Collection Joachim José Judice dos Santos. Troisième Partie. Médailles Grecques, Romaines et Byzantines . . . Amsterdam . . . J. *Schulman* . . . 1906.

62. Zu Mb 135. 4°. Monatsblatt der numismatischen Gesellschaft in Wien. Nr. 278. 279. 280. VII. Bd. (Nr. 9. 10. 11.) 1906.

63. Zu Na. 380. 2°. Report, Annual, of the Director General of Archæology for the year 1904—05. Part I. Calcutta 1906. [Vom Superintendent of Government Printing, India.]

64. Zu Na 426. 4°. Записки Восточнаго Отдѣленія Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества. Томъ XVI. Вып. IV. Томъ XVII. Вып. I. С.-Петербургъ 1906.

65. Zu Na 427. 4°. Записки отдѣленія русской и славянской археологіи Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества. Томъ VII. Вып. 1. С.-Петербургъ 1905.

66. Zu Na. 428. 4°. Записки Классическаго Отдѣленія Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества. Томъ II. Вып. 1. 2. Санктпетербургъ 1904. 1906.

67. Zu Nf 343. 2°. Progress Report, Annual, of the Archæological Surveyor, Punjab Circle, [jetzt: of the Superintendent of the Archæological Survey, Northern Circle], for the year ending 31st March 1906. (Vom Punjab Secretariat, P. W. Department.)

68. Zu Nf 382. 2°. Report on Archæological Work in Burma [jetzt: of the Superintendent, Archæological Survey, Burma] for the year ending 31st March 1906. Rangoon 1906.

69. Zu Nf 383. 2⁰. Report, Annual Progress, of the Archæological Survey of Madras and Coorg for the year 1905—06. Madras 1906.

70. Zu Nf 452. 4⁰. Epigraphia Indica and Record of the Archæological Survey of India. Edited by E. Hultzsch. Calcutta. Vol. VIII. Part. VI. VII. April, July 1906. Calcutta.

71. Zu Nf 452a. 2⁰. Archæological Survey of India. Annual Report 1903—04. Calcutta 1906.

72. Zu Ni 406. Обозрѣніе преподаванія наукъ въ императорскомъ С.-Петербургскомъ Университетѣ на 1906—1907 учебный подъ. С.-Петербургъ 1906.

73. Zu Ni 415. Отчетъ о состояніи и дѣятельности Императорскаго С.-Петербургскаго Университета за 1905 годъ ... С.-Петербургъ 1906. (Von der Universitäts-Bibliothek in St. Petersburg.)

74. Zu Oa 48. 8⁰. Записки Императорскаго Русскаго Географическаго Общества. По отѣленію Этнографіи. Томъ XXXI, Часть I, Вып. I. II. Часть II. С.-Петербургъ 1906.

75. Zu Oa 151. Journal, The Geographical. Volume XXVIII, No. 3. 4. 5. September. October. November 1906. London.

76. Zu Oa 208. 8⁰. Revue Tunisienne. Fondée en 1894 par l'Institut de Carthage. Treizième Année. No. 59. Septembre 1906. Tunis 1906.

77. Zu Oa 256. 4⁰. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. 1906. No. 7. 8. Berlin.

78. Zu Oc 30. Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde. Salzburg. Band I. Heft 4.

II. Andere Werke.

12152. [*Thumb*, Albert, Handbuch des Sanskrit. Mit Texten und Glossar ... Besprechung des Werkes von Richard *Schmidt*. A. aus den GGA. 1906] (Vom Verfasser.) Eb 1197 = Y 6.

12153. *Petz*, Gedeon, Magyarországi Német Nyelvjárások. 1. 2. füzet. Budapest 1905. (Von der Ungar. Akad. d. W., Budapest.) Ef 275.

12154. *Thúry*, József, A Közép-Ázsiai Török Nyelv Ismertetései ... Budapest 1906. (Desgl.) Fa 2298/200.

12155. [al-Mašriq. General-Register zu Jahrgang 1898—1905. Bairūt 1906.] Bb 818a.

12156. *Kuhn*, Ernst, Johann Kaspar Zeuß zum hundertjährigen Gedächtnis. Festrede ... München 1906. (Von der Bayr. Ak. d. W.) Nk 956. 4⁰ = Y 2. 4⁰.

12157. *Hoch de Long*, Irwin. Die hebräische Präposition בֵּין. (Straßburger Diss.) Leipzig 1905. (Vom Verfasser.) Dh 598 = Y 6. 8⁰.

12158. [Bāṇa.] Parvati Parinaya ed. R. V. Krishnamachariar. Besprechung von Richard *Schmidt*. (SA. aus: Indian Antiquary 1906.) (Vom Verfasser.)

12159. *Vollers*, K., Das Orientalische Münzkabinett der Universität Jena im Jahre 1906. (SA. aus: Blätter für Münzfreunde 1906, No. 6/7.) (Vom Verfasser.) Mb 235. 4⁰ — Y 2. 4⁰.

12160. Сказаніе объ Едигеѣ и Тохтамышѣ. Киргизкій текстъ по рукописи, принадлежавшей Ч. Ч. Валиханову, издалъ П. М. *Меліоранскій*. С.-Петербургъ 1905. (Von der Kais. Univ.-Bibl. St. Petersburg.) Fa 3304. 4⁰.

12161. *Posnański*, Samuel, Rab Dōsa be-rab Sa'adja Gāōn. SA. aus Haggoren VI. Berdyczew 1906. (Vom Verfasser.) Dh 4432.

12162. *Lair*, Jules, La captivité de François Pouqueville à Constantinople 1800—1801 (9 prairial, an VII — 16 ventôse, an IX). Caen 1904. (Von Prof. D. G. Jacob.) Nk 675 = Y 6. 8°.

12163. American Journal of Archaeology. Second Series . . . Volume X. 1906. Number 1—3. Norwood, Mass. Na 139.

12164. *Winternitz*, M., Geschichte der Indischen Litteratur. 1. Halbband. Leipzig 1904. (R.) Eb 4278.

12165. *Oldenberg*, Hermann, Vedaforschung. Stuttgart und Berlin 1905. (R.) Eb 1432.

12166. Al-Muqtabas... Al-Moktabas. Revue mensuelle, littéraire, scientifique & sociologique. Le Caire-Egypte. Band I. Nr. 2. 7. 9. (1906.) De 12038.

12167. *Streck*, Maximilian, Glossen zu O. A. Toffteen's „Geographical List to RFHarper's Assyrian and Babylonian Letters, Vols. I—VIII." Reprinted from the American Journal of Semitic Languages and Literatures, Vol. XXII No. 3, April, 1906. Chicago. (Vom Verfasser.) Db 527 = Y 6. 8°.

20

12168. *Streck*, Maximilian, Bemerkungen zu den „Annals of the Kings of Assyria", I. (Schluß.) (A. aus: Z. f. Ass. Bd. 19.) Straßburg 1906. (Vom Verfasser.) Db 409 = Y 6. 8°.

12169. *Becker*, C. H., Arabische Papyri des Aphroditofundes. (A. aus: Z. f. Ass. Bd. 20.) Straßburg 1906. (Vom Verfasser.) De 9504 = Y 6. 8°.

12170. Das apologetische Schreiben des Josua Lorki an den Abtrünnigen Don Salomon ha-Lewi (Paulus de Santa Maria) herausgegeben . . . mit einer ausführlichen Einleitung und deutscher Übersetzung, nebst zwei Anhängen versehen von L. *Landau*. Antwerpen 1906. Dh 5404.

12171. Qiṣṣat Mār Êlijā . . . Als Beitrag zur Kenntnis der arabischen Vulgär-Dialekte Mesopotamiens . . . herausgegeben, übersetzt und mit einer Schriftlehre versehen. (Diss. von) Hersch *Ram*. Leipzig 1906. (Von Professor Dr. A. Fischer.) De 9772 = Y 6. 8°.

12172. The Treatise of Dionysius Bar Salibhi against the Jews. Part I. The Syriac Text edited . . . by J. de *Zwaan*. Leiden 1906. (R.) Dc 1867.

12173. *Strunk*, Hermann, Die hohepriesterliche Theorie im Alten Testamente. (Diss.) Halle a. S. 1906. (Von Dr. R. Schmidt.) Hb 1521 = Y 6. 8°.

12174. *Gratzl*, Emil, Die altarabischen Frauennamen. Leipzig 1906. (Vom Verfasser.) De 1035.

12175. *Gottheil*, Richard, The dating of their manuscripts by the Samaritans. Reprinted from the Journal of Biblical Literature, Volume XXV, Part One, 1906. o. O. (Vom Verfasser.) Ic 285 = Y 6. 8°.

12186. Judah Messer Leon's Commentary on the „Vetus Logica." A study based on three Mss. wth a Glossary of Hebrew logical and philosophical terms. A Thesis Presented to the Faculty of Philosophy of the University of Pennsylvania . . . by Isaac *Husik*. Leyden 1906. (R.) Dh 5187.

12177. Bibliotheca geographorum arabicorum. Edidit M. J. de *Goeje*. Pars III . . . Editio secunda. Lugduni Batavorum 1906. (R.) De 3990².

12178. E. J. W. *Gibb* Memorial Series. Vol. I. II. Leyden, London 1905. (R.) Bb 1223.

12179. *Nallino*, C. A., Di alcune epigrafi sepolcrali arabe trovate nell' Italia meridionale. Estratto della Miscellanea di Archeologia, di Storia e di Filologia dedicata al Prof. A. Salinas . . . Palermo 1906. (Vom Verfasser.) De 12674 = Y 2. 4°.

12180. *Gall*, A. v., Ankündigung einer neuen Ausgabe des hebräischen Pentateuchs der Samaritaner. (SA. aus: Z. f. d. alttestam. Wissensch. 1906.) (Vom Verfasser.) Ib 80 = Y 6. 8°.

12181. *Seybold*, Christian Friedrich, Die arabischen Planetennamen in Wolframs Parzival [sowie:] Achmardî in Wolframs Parzival. (A. aus: Z. f. Deutsche Wortforschung ... Bd. VIII, 3. Heft. Nov. 1906.) (Vom Verfasser) Ef 335 = Y 6. 8°.

12182. *Steinschneider*, Moritz, Zur Oculistik des 'Isa ben Ali (9. Jahrh.) und des sogenannten Canamusali. Extrait de „Janus" ... XIe Année, IXe Livr., Sept. 1906. (Vom Verfasser.) De 7647 = Y 6. 8°.

12183. *Massignon*, Louis, Le Maroc dans les premières années du XVIe siècle. Tableau géographique d'après Léon l'Africain. Préface de L.-G. Binger. Alger 1906. (Von der Société Historique Algérienne.) Ob 842. 4°.

12184. *Olufsen*, O., The Second Danish Pamir-Expedition. A Vocabulary of the Dialect of Bokhara. Edited by Vilh. Grønbech ... o. O. 1905. (R.) Fa 3265. 4°.

12185. A *Hand-List*, arranged alphabetically under the titles, of the Turkish and other printed and lithographed books presented by Mrs E. J. W. Gibb to the Cambridge University Library, compiled by Edward G. *Browne*. Cambridge 1906. (Von den Syndics of the Cambridge University Press.) Ab 208.

12186. Dîpavaṃsa und Mahâvaṃsa und die geschichtliche Überlieferung in Ceylon. Von Wilhelm *Geiger*. Leipzig 1905. (R.) Eb 4422.

12187. Die Reden Gotamo Buddho's aus der Sammlung der Bruchstücke Suttanipâto des Pâli-Kanons übersetzt von Karl Eugen *Neumann*. Leipzig 1905. (R.) Eb 4533. 4°.

12188. Bref och Dagboksanteckningar af Georg August Wallin utgifna jämte en lefnadsteckning af Knut *Tallqvist*. Helsingfors 1905 = Skrifter utgifna af Svenska Litteratursällskapet i Finland. LXX. (R.) Nk 904.

12189. *Spiro*, Jean, L'Histoire de Joseph selon la tradition musulmane. Lausanne, Paris 1907. (Vom Verfasser.) G 254.

12190. *Keene*, H. G., History of India from the earliest times to the end of the nineteenth century ... Vol. I. II. New and revised edition. Edinburgh 1906. (R.) Nf 210.

12191. *Judeich*, Walther, Persien und Aegypten im IV. Jahrhundert v. Chr. (Habilitationschrift.) Marburg 1889. (Von der Leopoldina.) Nb 100 = Y 6. 8°.

12192. *Frank*, Karl, Bilder und Symbole babylonisch-assyrischer Götter. (Diss.) Leipzig 1906. (Von Prof. Dr. A. Fischer.) Nc 48 = Y 6. 8°.

12193. List of works in the New York Public Library relating to Japan. Part I. (SA. aus: Bulletin, August—September, 1906.) o. O. (Von Prof. R. Gottheil.) Ab 255. 4°.

12194. Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Bodleian Library. Vol. II. Begun by Moriz *Winternitz*. Continued and completed by Arthur Berriedale *Keith* ... Oxford 1905. (Von den Delegates of the Press.) Ab 410. 4°.

12195. *Blumhardt*, J. F., Catalogue of the Marathi, Gujarati, Bengali, Assamese, Oriya, Pushtu, and Sindhi Manuscripts in the Library of the British Museum ... London 1905. (Von den Trustees.) Eb 4750. 4°.

Al-Farazdaḳ's Lieder auf die Muhallabiten.

Von

Joseph Hell.

IV.

Dīw. 27; Boucher pag. ٢٥ und 109.

Die Umsiedelung Jazīd b. al-Muhallab's aus dem ʿIrāḳ nach Ḫorāsān benahm Farazdaḳ den Anlaß, den Jemenitenführer zu bekämpfen, um so mehr, als dieser in Wāsiṭ wie in Kūfa einen Nordaraber als Stellvertreter hinterlassen hatte.[1])

Jazīd ging mit dem Plane nach Ḫorāsān, dort im Kleinen einen Fürstenhof nach Art der Umajjaden zu führen. Ein Feldzug nach Ǵorǵān und Ṭabaristān sollte ihm die Lorbeeren verschaffen, auf denen er dann lange ruhen könnte. Wie sich Jazīd diese Muße dachte, das beleuchtet uns Dīw. 27.

Schon während seines Feldzuges in Ǵorǵān ging er damit um, Farazdaḳ's „Gesinnung zu kaufen" und ihn — als Herold seiner Kriegstaten — an seinen Hof zu ziehen. Er schrieb von Ǵorǵān aus einem seiner Neffen in Baṣra, er solle F. den Betrag von 4000 Drachmen als Reisevorschuß auszahlen und ihm sagen, wenn er zu ihm komme, werde er 100 000 Drachmen erhalten. F. trat wirklich die Reise an, setzte sie aber nur bis Kufa fort und ließ dann Jazīd die folgenden Verse zukommen:

١ دَعَانِي إِلَى جُرْجَانَ وَٱلرَّيُّ دُونَهُ أَبُو خَالِدٍ إِنِّي إِذًا لَزَؤُورُ

1. Es rief mich nach Ǵorǵān — und das liegt noch jenseits von Rajj — Abū Ḫālid; siehe ich mache mich daraufhin wirklich auf den Weg.

ابو خالد, eine Kunja Jazīd's (Boucher p. 109 Anm. 3 nach Schol.?) findet sich nur noch Dīw. 212, 1; 349, 1; nach Ṭab. (Index) war Jazīd's Kunja Abū Saʿīd, dagegen hatte der Dichter Jazīd

1) In Wāsiṭ al-Ǵarrāḥ b. ʿAbdallah al-Ḥakamī und in Baṣra ʿAbdallah b. Hilāl al-Kilābī (Ṭab. II, 1310 Z. 13 u. 14).

b. Muḥammed al-Muhallabī die Kunja Abū Ḫālid (Kāmil, Index, Ṭab. III, 1435). Es ist auffallend, daß F. die Kunja so selten und nur in kleinen Gedichten gebraucht, die sich schwer in den Rahmen der übrigen fügen. — Sollten sie nicht dem F. angehören? Das seltene زَوْوَر (زَوَر) im Sinne von زَوَّار findet sich bei F. nur hier.

٢ لِآتِيَ مِنْ آلِ ٱلْمُهَلَّبِ ثَائِرًا بِأَعْرَاضِهَا وَٱلدَّائِرَاتُ تَدُورُ

2. Um zu einem aus der Familie al-Muhallab's zu kommen, der mit ihren Heeren einherwütet, indes die Räder (des Kriegsgeschickes) sich drehen.

Boucher übersetzt ثائر mit „Révolté" und بِأَعْرَاضِهَا „au fond de cette province"; aber Jazīd war zu dieser Zeit durchaus noch kein Rebell; sein Feldzug war ein Eroberungskrieg; das Pronomen ها bei أَعْرَاض kann sich nicht auf جرجان beziehen, sondern nur auf ein Kollektivum, nämlich آل المهلّب; tatsächlich gebraucht F. أَعْرَاض nur in Verbindung mit solchen Kollektivis: Dīw. 161, 4 بِأَعْرَاضِ قَوْمٍ; 360, 4 أَعْرَاضِ مَازِنٍ. Ob أَعْرَاض an unserer Stelle „Heere" sind, ist bei der Vieldeutigkeit des Wortes nicht sicher, aber am wahrscheinlichsten.

٣ سَأَبَى وَتَأْبَى لِي تَمِيمٌ وَرُبَّمَا أَبَيْتُ فَلَمْ يَقْدِرْ عَلَيَّ أَمِيرُ

3. Ich werde mich sträuben und Tamīm wird mich schützen; denn manchesmal schon habe ich mich gesträubt und kein Fürst hat mich bezwingen können.

Die Konstruktion أَبَى لِ ist bei F. nicht selten und heißt immer „helfen, daß nicht" (Dīw. 187, 19; 552, 23, „schützen" Dīw. 9, 42; 114, 44; 273, 14; 365, 11; 465, 9; 650, 6. Unserm Verse sehr ähnlich ist 343, 6: سَتَأْبَى تَمِيمٌ أَنْ أُضَامَ الخ.

٤ كَأَنِّي وَرَحْلِي وَٱلْمَنَاقِ تَرْتَمِي بِنَا بِجُنُوبِ ٱلشَّيِّطَيْنِ حَمِيرُ

4. Gleichwie durch mich, mein Reittier und den Menafiten im Süden der beiden (Täler) Šajjiṭ die (wilden) Esel gejagt werden.

Die beiden Šajjiṭ sind zwei Wādī's im Gebiet der Banū Tamīm und zwar der Dārim, im Neǧd (Jaq. s. v.). F. spricht also von seinem eigenen Stammgebiete. Den „Menafiten" vermag

ich nicht zu identifizieren, wahrscheinlich war er ein Führer. Der Sinn scheint mir klar: Ich bin so wenig an einen Ort zu bringen, an den ich nicht gehen will, als die Wildesel in den beiden Tälern Šajjit trotz meiner und meines Begleiters und meines flinken Reittieres Bemühungen sich fangen lassen; ich bin widerspenstig wie ein Wildesel.

V.

Die vorausgehenden Verse sind hier kaum mehr als Spott, sondern als scherzhafte Ablehnung der Einladung nach Ǧorǧān aufzufassen; sie stellen den Übergang F.'s ins Lager Jazīd's dar. Von nun an ist er ein Freund und Bewunderer des Muhallabiten und bleibt es, mehr oder minder offenkundig, bis zu seinem Untergange bei 'Aḳr Bābil.

Zunächst liegen uns drei Lieder auf Jazīd b. al-Muhallab als Statthalter von Ḫorāsān vor: Dīw. 211, 212, 465. Hiervon ist Gedicht 211 wahrscheinlich zuerst, 465 sicher zur Zeit des Glanzes Jazīd's unter Sulaimān entstanden, 212, sichtlich fragmentarisch, ist nicht bestimmt anzusetzen, es könnte sogar aus der bedeutend späteren Zeit der Erfolge Jazīd's vor Baṣra (101) herrühren, wahrscheinlich aber stammt es aus der gleichen Zeit wie Gedicht 211, und ich reihe es deshalb hinter diesem ein.

a) Dīw. 211; Boucher pag. ١٩٣ und 587.

Wie Vers 4 beweist, entstanden die Verse nach der R ü c k k e h r Jazīd's nach Ḫorāsān und nicht, wie die Einleitung im Dīwān (und nach ihr Boucher) angibt, zur Zeit seiner ersten Absetzung durch Ḥaǧǧāǧ.

١ بَكَتْ جَزَعًا مَرْوَا خُرَاسَانَ إِذْ رَأَتْ بِهَا بَاهِلِيًّا بَعْدَ آلِ ٱلْمُهَلَّبِ

1. Es weinten vor Trauer die beiden Merw von Ḫorāsān als sie (bei sich) sahen einen Bāhiliten nach dem Weggang der Familie al-Muhallab's.

Ḳutaiba b. Muslim, der Nachfolger Jazīd's in Ḫorāsān, gehörte zu dem ḳaisitischen Stamme der Banū Bāhila (Wüstenfeld, Gen. Tab., G. 23). Über die alte Feindschaft J.'s gegen die Bāhiliten s. mein Leben des Farazdaḳ, p. 12.

٢ تَبَدَّلَتِ ٱلظِّرْبَى ٱلْقِصَارَ أُنُوفُهَا بِكُلِّ فَنِيقٍ يَرْتَدِى ٱلسَّيْفَ مُصْعَبِ

2. Sie tauschten die kurznasigen Stinkmarder ein für einen Helden, der das Schwert anlegt, einen edlen Hengst.

ظَرِبَان, pl. ظِرْبَى und ظِرْبَاء, der „Stinkmarder" ist ein katzenähnliches Tier (Gauh.), stumpfnasig (Vers F.'s bei Gauh. s. v. und

unsere Stelle), mit kurzem Rücken (Dīw. 614, 4), welches einen unausstehlichen Gestank verbreitet, daher die Sprichwörter أَفْسَى مِنْ ظَرِبَانٍ „farzender als ein Stinkmarder" (Maid. II, 21) und فَسَا بَيْنَهُمُ الظَّرِبَانُ „es farzte zwischen ihnen der Stinkmarder" Maid. II, 14), d. h. sie gingen auseinander. Vgl. Hommel, Säugetiernamen p. 335 und Kommentar zu F. Dīw. 487, 14.

٣ أَغَرَّ كَأَنَّ ٱلْبَدْرَ تَحْتَ ثِيَابِهِ كَرِيمٍ إِلَى ٱلْأُمِّ ٱلْكَرِيمَةِ وَٱلْأَبِ

3. (Für) einen Glänzenden, als wäre der Vollmond unter seinen Kleidern, einen Edlen, im Hinblick auf seine edle Mutter und den Vater.

Wenn von F. Personen mit dem Vollmond verglichen werden, so ist das tert. comp. entweder der Vorrang, wie z. B. Dīw. 136, 8 كَٱلْبَدْرِ وَهْوَ خَلِيفَةٌ فِي ٱلْمَوْكِبِ „Chalife inmitten des Hofstaates" oder der (wohltätige) Glanz, der dann gewöhnlich mit dem Adj. أَغَرّ bezeichnet wird, z. B. Dīw. 471, 3 أَغَرُّ كَأَنَّ ٱلْبَدْرَ; 551, 2 أَغَرَّ كَضَوْءِ ٱلْبَدْرِ; 509, 5 أَغَرَّ تَنْصَدِعُ ٱلظَّلْمَآءُ; فَوْقَ جَبِينِهِ u. s. w.

٤ فَصَبَّحَ رَدَّ ٱللَّهُ زَيْنَ قُصُورِهَا إِلَيْهَا وَرَوْحَ ٱلْمُسْتَغِيثِ ٱلْمُثَوِّبِ

4. Da brachte Allah auf einmal den Glanz ihrer Schlösser zu ihnen zurück und die Ruhe des wiederholt um Hilfe Rufenden.

Das Pron. in قُصُورِهَا und إِلَيْهَا bezieht sich auf مَرْوَا خُرَاسَانَ des ersten Verses. Über مُثَوِّب s. oben S. 602 V. 4.

٥ فَوَارِسُ ضَرَّابُونَ وَٱلْخَيْلُ يَلْتَقِي عَلَيْهَا عَبِيطُ ٱلثَّائِرِ ٱلْمُتَلَهِّبِ

5. Helden, die (tapfer) dreinhauen, während sich auf den Pferden der frische, emporwirbelnde, lodernde (Staub) sammelt.

عَبِيط, pl. عُبُط ist „das Frische", gewöhnlich das Fleisch des eben geschlachteten jungen Kamels (Dīw. 8, 31; Ahṭ. 43, 8; 181, 8; 219, 3), besonders das Fett des Höckers (Dīw. 250, 16; 268, 8; 280, 4); aber auch von jedem anderen frischen Dinge kann das Wort gebraucht werden (Kāmil 43, 20) und wird von F. speziell noch vom frisch aufgewirbelten Staube gebraucht Dīw. 8, 40 und unserer Stelle ganz ähnlich Dīw. 351, 4: مِنَ ٱلنَّقْعِ

مُعْبُوطٍ عَلَى ٱلْقَوْمِ تَثِرِ „vom Staube, einem aufgewühlten, über die Leute emporwirbelnden". مُتَلَهِّب wird von F. nur hier von dem in der Sonne glitzernden Staube gebraucht, ähnlich wie Huḏ. 17, 35 يَلْتَهِبُ von Lanzenspitzen.

٦ اذا جَلَسُوا زانَ ٱلنَدِىَّ جُلُوسُهُمْ وَلَيْسُوا بِفُحَّاشٍ عَلَى ٱلنَّاسِ أَكْلُبِ

6. Wenn sie sich niedersetzen, schmückt ihr Niedersetzen die Versammlung; denn sie sind keine Schmäher über die Leute, keine Hunde.

فُحَّاش, das sich neben dem koranischen فاحشة (Dīw. 62, 2; 176, 1) und فَحشاء (Dīw. 114, 4) nur hier findet, übersetze ich mit „Verleumder", da F. beifügt أَكْلُب und gerade das Bellen (نبح) und Heulen (عوى) der Hunde F.'s gewöhnliche Bezeichnung für „verleumden" ist; vgl. Leben des F. und sein Loblied auf al-Walīd b. Jazīd, pag. 65. Auch Thorbecke übersetzt Mufaḍḍ. 34, 32 فُحْش „heftige Übelrede", dagegen ist فُحْش bei F. Dīw. 546, 2 „Schlechtigkeit (moralische)": مَوانِعُ لِلحَرامِ بِغَيْرِ فُحْشٍ.

b) **Dīw. 212; Boucher ١٩٤ und 589.**

Der Plural des Personalpronomens in Vers 1: بَادَتْ خُرَاسَانُ بَعْدَكُمْ verrät, daß F. die e r s t e Absetzung Jazīd's unter Ḥaǧǧāǧ im Auge hatte; damals waren sich drei Muhallabiten als Statthalter von Ḫorāsān gefolgt: al-Muhallab, Jazīd und dann noch für kurze Zeit al-Mufaḍḍal. Unter Sulaimān dagegen bis zur zweiten Absetzung Jazīd's unter 'Umar regierte Jazīd a l l e i n in Ḫorāsān. Das Perfekt sämtlicher Verba bezeichnet den geschilderten Zustand als abgeschlossen und wäre für die Zeit der zweiten Absetzung, an die sich Einkerkerung, Bekämpfung und Vernichtung Jazīd's reihten, ganz unverständlich.

١ أَبَا خَالِدٍ بَادَتْ خُرَاسَانُ بَعْدَكُمْ وَقَالَ ذَوُو ٱلحَاجَاتِ أَيْنَ يَزِيدُ

1. O Vater des Ḫālid, Ḫorāsān war verloren seit eurem Weggange und wer in Nöten war, sagte: Wo ist Jazīd.

Über die Kunja ابو خالد s. o. S. 1 V. 1. Jaq. IV 504 ضَاعَتْ st. بَادَتْ.

٢ فَلا مُطِرَ ٱلْمَرْوانِ بَعْدَكَ قَطْرَةً وَلا ٱبْتَلَّ بِٱلْمَرْوَيْنِ بَعْدَكَ عُودُ

2. Und nicht wurden nach dir die zwei Merw mit einem Tropfen beregnet und kein Baum ward nach dir in den zwei Merw befeuchtet.

Der erste Halbvers lautet bei Jaq. IV 504 وَلا قَطَرَتْ بِالرَّيِّ بَعْدَكَ قَطْرَةٌ und im zweiten Hemist. اِخْضَرَّ st. اِبْتَلَّ. Das doppelte مَرْوانِ und die Tautologie in unserer Lesart ist auffallend und bei F. ungewöhnlich. Die „beiden Merw“ sind Merw aš-Šāhigān und Merw ar-Rūḏ, Bekrī ٥٢٩; Jaq. IV ٥٠٤; Kremer, Kulturgesch. I 322; II 211; 319. — Zwischen den beiden Versen führt Jazīd noch einen dritten an:

فَما لِسُرُورٍ بَعْدَ فَقْدِكَ بَهْجَةٌ وَلا لِجَوادٍ بَعْدَ فَقْدِكَ جُودُ

„Und kein Vergnügen bringt mehr Freude seit deiner Abwesenheit und kein Freigebiger übt seit deinem Fortgehen Freigebigkeit.“

c) Dīw. 465.

In die Zeit der zweiten Statthalterschaft Jazīd's in Ḫorāsān fällt auch die Entstehung des umfangreichsten Lobliedes auf die Muhallabiten. Die Verse 21, 48 und 49 beweisen, daß es nach dem Feldzuge Jazīd's nach Ǵorǵān und Ṭabaristān (98) entstanden ist. Noch vor Sulaimān's Tode (99) fiel Jazīd abermals in Ungnade, wurde kurze Zeit darauf von ʿUmar II. verfolgt und eingekerkert und suchte nach dessen Thronbesteigung im Bürgerkriege seine alte Stellung nochmals zu erobern. F. ward zwar auch in trüben Zeiten dem Muhallabiten nicht mehr ganz untreu,[1]) aber wir finden ihn doch in seinen Äußerungen sehr karg und vorsichtig und sind schon deshalb gehalten, das längste aller Loblieder in die Glanzperiode Jazīd b. Muhallab's zu verlegen, d. h. noch vor den Tod Sulaimān's. Hierfür spricht besonders noch der Umstand, daß das Gedicht ganz den Eindruck macht, als sei es auf Bestellung Jazīd's hin mit aller Sorgfalt komponiert worden. Daß es nicht ein Produkt des Augenblicks sein kann, verrät die klare Disposition, die sonst so seltene Bezugnahme auf die Taten und Ziele Jazīd's und besonders auch das Fehlen jener inhaltlosen, matten Verse, die die Improvisationen kennzeichnen.

Der Gedankengang des Gedichtes ist folgender: Einleitung. Ich

1) Außer Dīw. 212, das zur Zeit einer Abberufung Jazīd's entstanden scheint, und außer den weiter unten angeführten Versen aus etwas späterer Zeit, spricht hierfür besonders noch die Notiz b. Qotaiba's (Liber poesis et poetarum p. 219), nach welcher F. den von ʿUmar eingekerkerten Jazīd im Gefängnisse besuchte und pries.

will die Muhallabiten durch mein Lob verewigen (V. 1). I. Muhallab ist es, von dem die Söhne alle guten Eigenschaften geerbt haben (V. 2—8). II. Von seinen Söhnen ist der bedeutendste Jazīd, der stolze und tapfere Fürst (V. 9—20); er ist eben von seinem Feldzuge zurückgekehrt (V. 21), wo er den Feinden Schrecken, den Schwachen Sicherheit geboten hat (V. 22). Möchte er diese doch dem 'Irāḳ bringen (V. 23. 24)! Aber seine Ziele liegen im Osten, in Gīlān (V. 25—28) und dort, wo die Türken wohnen (29—34). III. Jazīd's Ruhm hat den Ruhm des ganzen Hauses Muhallab erhöht und fest begründet (V. 35, 36); denn auch seine Brüder haben gekämpft als Helden (V. 37—48); denn es ist die Art der Muhallabiten insgesamt, die Ungläubigen zu bekriegen (V. 49, 50), den Armen zu helfen (V. 51) und überall an der Spitze zu stehen (V. 52, 53).

١ لَأَمْدَحَنَّ بَنِى ٱلْمُهَلَّبِ مِدْحَةً غَرَّآءَ ظَاهِرَةً عَلَى ٱلْأَشْعَارِ

1. Wahrlich, ich will die Söhne al-Muhallab's loben mit einem glänzenden Lobliede, das die (übrigen) Gedichte übertrifft.

Zit. Aġ. XIX, 29 mit der Variante فَلَأَمْدَحَنَّ — قَاهِرَةً. Ähnliche Ḳaṣiden-Anfänge Dīw. 276, 6; 382, 3; 585, 1; 630, 32.

٢ مِثْلَ ٱلنُّجُومِ أَمَامَهَا قَمَرٌ لَهَا يَجْلُو ٱلدُّجَى وَيُضِيءُ لَيْلَ ٱلسَّارِى

2. Den Sternen (sind sie) gleich, denen ihr Mond voranzieht, der die Finsternisse erhellt und die Nacht des Reisenden erleuchtet.

Aġ. XIX, 29 قَمَرًا لَهَا يَجْلُو ٱلْعَمَى.

٣ وَرِثُوا ٱلطِّعَانَ عَنِ ٱلْمُهَلَّبِ وَٱلْقِرَى وَخَلَائِقًا كَتَدَفُّقِ ٱلْأَنْهَارِ

3. Geerbt haben sie den Kampf und die Gastfreundschaft von al-Muhallab und Naturen, gleich dem Austreten der Ströme.

Zit. Aġ. XIX, 29. — وَرِثَ konstruiert F. immer mit عن (Dīw. 396, 12; 405, 48; 465, 3; 622, 6) statt mit مِن. طِعَان, eigentlich der „Kampf mit der Lanze“ im Gegensatz zu ضِرَاب dem „Kampf mit dem Schwerte“ (vgl. Dīw. 65, 6); im weiteren Sinne dann „Kampf“ im Gegensatz zu „Frieden“, z. B. Dīw. 628, 16; an unserer Stelle „Kampflust“. Als zweite Haupttugend neben der Tapferkeit nennt F. wiederholt die Gastfreundschaft, Dīw. 68, 11; 186, 23. — تَدَفُّق und verschiedene Nebenformen (Inf.

131, 7; Verb 284, 5; Partiz. 164, 4; 286, 8; دَفْقَة 131, 8; 147, 15; 622, 5) hat überall die Bedeutung „Unbegrenzte Freigebigkeit". — Vgl. noch die ganz ähnlichen Verse Dīw. 157, 26; 358, 23; 630, 34.

٤ أَمَّا ٱلْبَنُونَ فَإِنَّهُمْ لَمْ يُورَثُوا   كَتُرَاثِهِ لِبَنِيهِ يَوْمَ فِخَارِ

4. Und was die Söhne anbelangt, so waren sie am Tage des Wettstreites nicht beerbt mit einem Erbe gleich demjenigen al-Muhallab's an seine Söhne.

فِخَار ist der „Wettstreit" um das höhere Ansehen, der oft in regelrechten Wort- oder Versgefechten geführt wurde, auch bisweilen zu Streit und Tätlichkeiten führte. So erzählt ʿAntara (Dīw. ed. Ahlw. Nr. 12) er habe einen Edlen der Banū 'l-ʿUšarāʾ erschlagen, nicht heimlich, sondern im offenen Kampfe und schließt mit dem Verse

فَلَمْ يَكُ حَقُّكُمْ أَنْ تَشْتُمُونَا   بَنِى ٱلْعُشَرَآءِ إِذْ جَدَّ ٱلْفِخَارُ

„Ihr hattet also kein Recht uns zu beschimpfen, als der Wettstreit heftig ward". — Vers 4 ist höchstwahrscheinlich vor Vers 3 einzusetzen; zwischen Vers 3 und 5 ergibt sich dann ein vorzüglicher Zusammenhang.

٥ كُلَّ ٱلْمَكَارِمِ عَنْ يَدَيْهِ تَقَسَّمُوا   إِذْ مَاتَ رِزْقُ أَرَامِلِ أَمْصَارِ

5. Alle edlen Taten haben sie aus seinen Händen unter sich verteilt, als starb der Unterhalt der Witwen der Städte.

أَرَامِل sind nicht nur die Witwen, sondern die Armen überhaupt, wie Ḥamasa ٤١١; Abū Miḥǧān 17, 3. أَمْصَار wie Dīw. 21, 8 أَمْصَار الْعِرَاق, sind Baṣra und Kūfa, welche sonst immer الْمِصْرَانِ heißen, Dīw. 185, 16; 187, 6; 255, 19; 468, 41; 464, 10.

٦ كَانَ ٱلْمُهَلَّبُ لِلْعِرَاقِ سَكِينَةً   وَحَيَا ٱلرَّبِيعِ وَمَعْقِلَ ٱلْفُرَّارِ

6. Es war Muhallab für das ʿIrāk eine beruhigende Sakīna und der (fruchtbare) Frühlingsregen und die Feste des Flüchtlings.

Zu سَكِينَة, bei F. nur an dieser Stelle, Anspielung an das verschieden gedeutete سَكِينَة im Koran S. 2, 249; 9, 26, 40; 48, 4; 18, 26 vgl. Geiger, Was hat Muhammed aus dem Judentum auf-

genommen? S. 54 f. und besonders Goldziher, Abh. z. arab. Philol. I, 177 ff. Aġ. XIX, 29 hat statt سَكِينَة erleichternd وِقَايَة.

٧ كَمْ مِنْ غِنًى فَتَحَ ٱلْإِلٰهُ لَهُمْ بِهِ وَٱلْخَيْلُ مُقْعِيَةٌ عَلَى ٱلْأَقْتَارِ

7. Wie viele Schätze hat ihnen Gott durch ihn erschlossen, als die Pferde sich emporrichteten in ihren Flanken.

Der Vers war schon den Überlieferern schwer verständlich, daher die Versuche am Texte zu ändern. Unser Scholiast führt Saʿdāns Variante جانِيَة für مُقْعِيَة an und erklärt dann nur diese als „auf ihren Füßen aufgerichtet". Ich halte indes مقعية für das Ursprüngliche: أَقْعَى heißt „hocken" (auf dem Hinteren, s. Landberg, Études sur les dialectes de l'Arabie Méridionale p. 694) besonders von Hunden (Dīw. 620, 2) oder anderen Vierfüßlern, z. B. vom Fuchs (Dīw. 136, 11); aber auch vom Menschen (Dīw. 635, 4), von diesem jedoch nur in übertragenem Sinne, z. B. Dīw. 635, 4 s o. S. 616. Das Pferd „hockt", wenn es sich bäumt, L. A. XX, ٣٥: أَقعى الفرس اذا تقاعس على اقتاره, vgl. F. Dīw. 203, 1.

٨ وَٱلنَّبْلُ مُلْجَمَةٌ بِكُلِّ مُحَدْرَجٍ مِنْ رِجْلِ خَاصِبَةٍ مِنَ ٱلْأَوْتَارِ

8. Und der Pfeil gezügelt war von einer stark geflochtenen Bogensehne aus dem Fuße einer Kieselsteine Schleudernden (Kamelin).

Ǧauh. und nach ihm L. A. und T. A. umschreiben حدرج mit فَتَلَهُ وأَحْكَمَهُ und belegen die Bedeutung mit dem andern Verse F.'s Dīw. 10b 12, wo er Peitschen مُحَدْرَجَةً سُمْرًا nennt. Zu unserm Verse Kommentar: Die Sehnen heißen المُحَدْرَجَة weil sie geflochten sind und خَاصِبَة ist die Reitkamelin, welche in raschem Laufe die Steine vom Boden schleudert (Huḏ. 56, 4). Zu مُلْجَمَة Kommentar: اَلْإِلْجَامُ اِدْخَالُ الأَوْتَارِ فِي أَفْوَاقِهَا لِلرَّمْيِ „Zügeln ist das Hineinbringen der Sehne in die Kerbe des Pfeiles, um zu schießen". Die Kerbe des Pfeiles ist also gleichsam sein Maul und die hineingelegte Sehne gibt dem Pfeile die Richtung, wie die Zügel sie dem Pferde

geben. Der Tüchtigkeit und Schlagfertigkeit der Reiterei und Fußtruppen verdankt also al-Muhallab seine Erfolge.

٩ أَمَّا يَزِيدُ فَإِنَّهُ تَأْبَى لَهُ نَفْسٌ مُوَطَّنَةٌ على ٱلْمِقْدَارِ

9. Was aber den Jazīd anbelangt, so ist seine Schutzwehr eine Seele, die auf die Schicksalsbestimmung sich verläßt.

Über أَبَى لِ „schützen“ s. o. S. 2 V. 3; نَفْسٌ مُوَطَّنَةٌ erklärt der Scholiast: „das heißt er sagt: es wird sie nichts treffen, als was Allah bestimmt hat“. Genauer hat وَطَّنَ bei F. den Sinn, den auch Ǧauh. angibt, تَوْطِينُ النَّفْسِ عَلَى الشَّيْءِ كَالتَّمْهِيدِ, also „einen etwas erleichtern“, ihn „gewöhnen“ an etwas; so Dīw. 327, 69 كَانَتْ تُوَطِّنُنَا تَرْجُوهُ أَنْفُسُنَا عَلَى ٱلصَّبْرِ „Es hatten uns unsere Herzen das Ausharren erleichtert, indem sie auf ihn (Sulaimān) hofften“, und so auch unsere Stelle: eine an die Schicksalswendung gewöhnte Seele. المِقْدَارُ ist hier, wie gewöhnlich (z. B. ʿAlq. 9, 1) das harte Geschick, und der Vers demnach eine Anspielung auf die Gefangenschaft Jazīd's unter Ḥaǧǧāǧ.

١٠ وَرَّادَةٌ شُعَبَ ٱلْمَنِيَّةِ بِٱلْقَنَا فَيُدِرُّ كُلَّ مُعَانِدٍ نَعَّارِ

10. Die mit den Lanzen durchdringt bis zu den Zweigen des Todes und eine unaufhaltsam Blutende, Sprudelnde fließen läßt.

شُعَبٌ „Äste“ werden in der alten Poesie auch die Flußbette genannt, Lab. 19, 3; und وَرَّادٌ ist Elativform von وَارِدٌ „zur Tränke gehend“, Huḏ. 9, 12: وَرَّادُ مَاءٍ „ein Durchdringer zu einem Wasser“. Unser Dichter vergleicht somit die شُعَبُ ٱلْمَنِيَّةِ, die er im nächsten Vers mit شُعَبُ الوَتِينِ „Zweige der Aorta“ umschreibt, mit einer Tränke und die Lanzen, die bis zur Aorta dringen, mit durstigen Tieren, die mit Gewalt zur Tränke trachten. Zum zweiten Halbvers Kommentar: نَعَّارٌ ist die Ader, welche nicht versiegt und ebenso المُعَانِدُ = العَانِدُ (die Widerspenstige). Es wird auch überliefert كُلَّ مُخَالِطٍ d. h. jede in

das Fleisch eindringende, ohne daß man es merkt." Zu نَعَّار vgl. Nābiġ. App. 26, 42 und Ahlwardt, Bemerkungen S. 143 f.

١١ شُعَبَ ٱلْوَتِينِ بِكُلِّ جَائِشَةٍ لَهَا نَفَتٌ يَجِيشُ فَمَاهُ بِٱلْمِسْبَارِ

11. Zu den Zweigen der Aorta, mit einer Brodelnden, die einen Sprudel hat, dessen Lippen wallen unter der Sonde (des Wundarztes).

Kommentar: Die Zweige des وتين sind seine Adern; und الوتين ist die Ader, an der das Herz hängt; und النفت ist das Herauskommen des Blutes und المسبار ist das Instrument, mit dem die Wunde gemessen wird, damit man ihren Grund kenne d. h. welches in die Äste der Aorta eindringt. — نَفَتٌ nur an dieser Stelle. — جاش gebraucht F. vom Meere (Dīw. 57, 1), vom Kriege (138, 3), vom Blute (467, 2) und von der Seele (236, 11); es bezeichnet demnach eine mit Geräusch verbundene, wellenförmige Bewegung, etwa „zischen".

١٢ وَإِذَا ٱلنُّفُوسُ جَشَأْنَ طَأْمَنَ جَأْشَهَا ثِقَةٌ بِهَا لِحِمَايَةِ ٱلْأَدْبَارِ

12. Und wenn die Seelen erregt sind, so legt sich ihre Erregung, wegen ihres Vertrauens auf den Schutz der Rücken.

Zit. Kām. 308, 7; جَأْش statt des sonst bei F. gewöhnlichen جَشْأ (Dīw. 188, 31; 262, 1; 507, 4) steht wohl zur Vermeidung einer Tautologie. Für ثقة بها لحماية bietet Kām. das vertrauenerweckendere ثقةٌ لَهَا بحماية, das ich nur deshalb nicht unbedenklich übernehme, weil F. وَثِقَ ebensowohl mit لِ (11, 43; 273, 6) als mit بِ (2, 1; 327, 12; 652, 12) verbindet. Das „Vertrauen in den Schutz der Rücken" ist das Gegenteil des im Koran so oft getadelten Rückenwendens (وَلَّى الادبار S. 3, 107; 8, 15; 33, 15; 48, 22; 59, 12). Sinn des Verses: Wenn Jazīd's Krieger auch einen Augenblick vor den Feinden erschrecken, so fliehen sie doch n i e, denn sie wissen, daß es besser ist, die Feinde v o r sich als (bei der Flucht) im R ü c k e n zu haben.

Vers 10, 11 und 12 passen nur sehr lose in den Zusammenhang und sind wahrscheinlich interpoliert; selbst die schwungvolle Sprache sticht vom Ganzen ab. Dagegen reiht sich V. 13 gut an V. 9 an.

١٣ إِنِّي رَأَيْتُ يَزِيدَ عِنْدَ شَبَابِهَا لَبِسَ ٱلتُّقَى وَمَهَابَةَ ٱلْجَبَّارِ

13. Siehe ich habe Jazīd schon in seiner Jugend gesehen; er war gekleidet in Gottesfurcht und die Ehrwürdigkeit des Riesen.

Die Ḳaṣīde enthält noch einen Vers (39) mit dem Reim جَبَّار. Wenn einer der beiden Verse interpoliert ist, so ist es V. 39; denn V. 13 bildet den Ausgangspunkt für die folgenden.

١٤ مَلِكٌ عَلَيْهِ مَهَابَةُ ٱلْمَلِكِ ٱلتُّقَى قَمَرُ ٱلتَّمَامِ بِهِ وَشَمْسُ نَهَارِ

14. Ein König, auf dem die Ehrwürdigkeit eines Königs ruht; es sind in ihm zusammengetroffen der Vollmond und des Tages Sonne.

مَلِكٌ nennt F. nicht nur die Chalifen, sondern auch die Statthalter, die letzteren jedoch ungleich seltener (z. B. Bišr b. Marwān Dīw. 118. 5; Ḫālid b. ʿAbd al-Malik als Statthalter von Medīna Dīw. 180, 2; auch Muḥammad b. Jūsuf und Muḥammad b. Ḥaǧǧāǧ Dīw. 462, 2). S. auch Boucher p. 505 Anm. 3. Zum zweiten Halbvers Kommentar: يُرِيدُ أَنَّ أَبَاهُ شَمْسٌ وَأُمَّهُ قَمَرٌ.

١٥ وَإِذَا ٱلرِّجَالُ رَأَوْا يَزِيدَ رَأَيْتَهُمْ خُضُعَ ٱلرِّقَابِ نَوَاكِسَ ٱلْأَبْصَارِ

15. Und wenn die Männer Jazīd erblicken, so siehst du sie die Nacken beugen und die Blicke senken.

Die Plur. Fract. Form نَوَاكِس ist als einer der wenigen derartigen Plurale eines maskul. Verbaladject. (Wright, Gramm. I 214 B) zum Gegenstand vielfacher Erörterungen und Verurteilungen durch die alten Grammatiker geworden; s. diese L. A. VIII 127, wo unser Vers zitiert ist. Auch der Scholiast schlägt die Lesart مُنَكِّسِي vor und verwirft نَوَاكِس als „fehlerhaft und schlecht".

١٦ لِأَغَرَّ يَنْجَابُ ٱلظَّلَامُ لِوَجْهِهِ وَبِهِ ٱلنُّفُوسُ يَقَعْنَ كُلَّ قَرَارِ

16. Vor einem Glänzenden, durch dessen Antlitz die Finsternis geteilt wird und durch den die Menschen sich in jedem Wohnsitz niederlassen.

لِ in لِأَغَرَّ bezieht sich auf نَوَاكِس. — وَبِهِ ٱلنُّفُوسُ يَقَعْنَ كُلَّ قَرَارِ wörtlich: „und durch ihn fallen die Personen nieder an

jedem festen Wohnsitze" umschreibt der Scholiast richtig: „es schlagen die Leute ihren festen Wohnsitz auf im Vertrauen auf ihn (ثقةً به) im Kriege.

١٧ أَيَزِيدُ إِنَّكَ لِلْمُهَلَّبِ أَدْرَكَتْ كَفَّاكَ خَيْرَ خَلَائِقِ ٱلْأَخْيَارِ

17. Siehe, o Jazīd, durch Muhallab haben deine Hände erreicht den besten der Charaktere der Edlen.

١٨ مَا مِنْ يَدَىْ رَجُلٍ أَحَقُّ بِمَا أَتَتْ مِنْ مَكْرُمَاتِ عَظَائِمِ ٱلْأَخْطَارِ

18. Nicht gibt es Hände eines Mannes, die durch die Wohltaten, die sie in großen Gefahren gebracht, würdiger wären

Zu أَحَقُّ بِ „würdig, erhaben durch (ب)" vgl. Dīw. 92, 6; 226, 39; 307, 11; 327, 79; 553, 5.

١٩ مِنْ سَاعِدَيْنِ بِيَزِيدَ يَقْدَحُ زَنْدَهُ كَفَّاهُمَا وَأَشَدَّ عَقْدِ جِوَارِ

19. Als die Arme Jazīd's, deren beide Hände Feuer erbohren und die stärksten Bande der Freundschaft knüpfen.

زَنْد ist der Feuerbohrer aus hartem Marḫ-Holz, mit dem in der زَنْدَة aus weichem ʿUšar-Holz Feuer hervorgebracht wurde; vgl. darüber ausführlich Jacob, Beduinenleben S. 91 (u. 247). Während die vorislamischen Dichter in ihren Vergleichen noch an den Vorgang des Feuerbohrens anknüpfen, z. B. ʿAntara Muʿall. 19 „sie (die Fliege) setzt ein Bein ans andere, wie wenn sich ein Einarmiger beim Feueranmachen über die Reibhölzer bückt" (Nöldeke), und ʿAnt. 7, 2: كَأَنَّمَا بِزَنْدَيْنِ فِي جَوْفِي مِنَ ٱلْوَجْدِ قَادِحُ „Gleich als ob in meinem Innern infolge der Liebe einer mit zwei Feuerbohrern bohrte" ist bei den Umajjadendichtern زَنْد, زَنْدَيْن, pl. زِنَاد ausschließlich Symbol der Gastfreundschaft, der زَنْد des Freigebigen ist وَارٍ „brennend" (F. Dīw. 181, 3; 186, 27; 384, 3; Aḫṭal 95, 5; 232, 6), der زَنْد des Geizigen „versagt" كَبَا, أَصْلَدَ (Dīw. 201, 2; Aḫṭ. 289, 5; 95, 5). Zu عَقْد جِوَار vgl. Ḥamāsa ٩٠٠, V. 1. Goldziher, Muh. Stud. I 13 A. 4. Die Konstruktion von V. 18 und 19 ist: مَا مِن يَدَىْ أَحَقُّ . . . . وَأَشَدَّ.

٢٠ لَوْ أَنَّهَا وُزِنَتْ شَمَامِ بِحِلْمِهِ لَأَمَالَ كُلَّ مُقِيمَةٍ حِضْجَارِ

20. Wenn das Šamāmgebirge gewogen würde mit seiner Güte, wahrlich sie würde niederdrücken jeden Aufrechtstehenden, (jeden) Felsblock.

Das sehr seltene حِضْجَار erklärt der Scholiast nach Hirmāzī als „gewaltigen, breiten Steinblock, der auf der Erde liegt". Das Gebirge شمام (Nomin. شَمَامُ und شَمَامِ, gen. fem.) liegt nach Bekri p. 814 im Gebiete der Banū Kušair (oder Banū Ḥanīfa) und wird von F. noch Dīw. 93, 23 als gewaltig und Dīw. 224, 23 als zweigipfelig geschildert. Der Sinn unseres Verses ist unzweifelhaft aber etwas schief ausgedrückt. Wenn die حِلْم schwerer ist als das Šamāmgebirge, so wird sie i h r e Wagschale, nicht diejenige des Šamām niederdrücken; daß F. tatsächlich das Bild einer Wage gebrauchen wollte, beweist der ganz ähnliche aber bessere Vers Dīw. 312, 10: Wenn der Berg Salmā gewogen würde mit der Güte Mudrik's, so wäre a u f d e r W a g e deine Güte schwerer. Ähnlich Dīw. 343, 12.

٢١ وَلَقَدْ رَجَعْتَ وَإِنَّ فَارِسَ كُلَّهَا مِنْ كُرْدِهَا لَخَوَائِفُ ٱلْمُرَّارِ

21. Und wahrlich, du kamst (nach Fāris) zurück, da waren die Reisenden in ganz Fāris in Furcht vor den dortigen Kurden.

٢٢ فَتَرَكْتَ أَخْوَفَهَا فَإِنَّ طَرِيقَهَا لَيَجُوزُهُ ٱلنَّبَطِيُّ بِٱلْقِنْطَارِ

22. Und du verließest seinen (sc. Persiens) gefürchtesten Teil und nun ziehen auf seiner Straße die Nabatäer mit dem Zentner (Goldes).

Der Sinn der beiden Verse ist: Du hast dem von den räuberischen Kurden beunruhigten Persien durch deinen Aufenthalt die Sicherheit wiedergegeben (Nöldeke).

٢٣ أَمَّا ٱلْعِرَاقُ فَلَمْ يَكُنْ يُرْجَى بِهِ حَتَّى رَجَعْتَ عَوَاقِبُ ٱلْأَطْبَارِ

23. Was aber das ʿIrāḳ betrifft, so hoffte man dort nicht mehr auf die Endzeiten der Reinheit, bis du zurückkehrtest.

Kommentar: „Er will sagen: die Furcht hatte die Bewohner des ʿIrāḳ so sehr erfaßt, daß sie sie ablenkte von der (Beachtung) der Reinheit der Frauen und dem Verlangen nach den Kindern; am empfänglichsten ist nämlich die Gebärmutter gegen Ende der Zeit der Reinheit." طُبْر pl. أطبار ist der Zustand der Rein-

heit vor der Menstruation, somit die Zeit des geschlechtlichen Verkehrs, vgl. Nab. 10, 16 ٱلْمُحْصِنَاتُ عَوَازِبُ ٱلْأَطْهَارِ „die keuschen Frauen sind enthaltsam an den Tagen der Reinheit", und Ḥamāsa ١٣١, V. 2 حَمَيْتُ . . . أَطْهَارَ أُمِّهِ „ich schützte die (Zeit der) Reinheit seiner Mutter". Als Parallelen zu unserer Stelle zitiert der Scholiast: لِمَا ضَاعَ فِيهَا مِنْ قُرُوءِ نِسَآئِكَا „durch das was während desselben (Krieges?) von der Schwangerschaft deiner Frauen verloren ging" (Vers al-A'šā's, zit. L. A. I 126) und أَفَبَعْدَ مَقْتَلِ مَالِكِ بْنِ زُهَيْرٍ تَرْجُو ٱلنِّسَآءُ عَوَاقِبَ ٱلْأَطْهَارِ „hoffen denn nach der Ermordung des Mālik b. Zuhair die Frauen noch auf die Endzeiten der Reinheit" (Vers des Rebī' b. Zijad, Aġ. XVI, p. 28).

٢٤ فَجَمَعْتَ بَعْدَ تَفَرُّقٍ أَجْنَادَهَا وَأَقَمْتَ مَيْلَ بِنَآئِهِ ٱلْمُنْهَارِ

24. Du vereinigtest ihre Truppen, nachdem sie getrennt gewesen waren, und richtetest wieder auf die Neigung ihres zusammenstürzenden Baues.

Ṭab. I, 2659—III, 1298, 1303.

٢٥ وَلَيَنْزِلَنَّ بِجِيلِ جِيلَانَ ٱلَّذِى تَرَكَ ٱلْبُحَيْرَةَ مُحْصَدَ ٱلْأَمْرَارِ

25. Und wahrlich, es wird bei Ǧīl Ǧīlān, welcher Buḥaira mit gefestigten Kräften verlassen hat, absteigen

Kommentar: جِيلُ جِيلَانَ ٱلَّذِى يَتَّصِلُ بِٱلدَّيْلَمِ وَٱلْبُحَيْرَةُ (Kaspisches Meer) بُحَيْرَةُ طَبَرِسْتَانَ. Der Sinn der beiden letzten Verse ist: Du hast die Heere, die in den östlichen Provinzen lange disziplinlos gewesen waren (unter Ḳutaiba's Aufstand), organisiert und die inzwischen abgefallenen (Weil I 563) Provinzen neu erobert (V. 24) und wirst gegen Ǧīl Ǧailān ziehen, als ungebetener Gast (s. folg. V). — Zu مُحْصَدُ ٱلْأَمْرَارِ vgl. 9, 11 إِذَا ٱسْتَحْصَدَ ٱلْمِرَرُ und Lab. Mu'all. V. 29 إِلَى ذِى مِرَّةٍ حَصِدِ.

٢٦ جَيْشٌ يَسِيرُ إِلَيْهِ مُلْتَمِسَ ٱلْقِرَى غَصْبًا بِكُلِّ مُسَوَّمٍ جَرَّارِ

26. Ein Heer, das zu ihm zieht, indem es die Gastfreundschaft mit Gewalt erbittet, durch ein ausgezeichnetes, nachschleppendes.

Der Dichter hält das Bild von den ungebeten absteigenden (يَنْزِلْنَ) Gästen fest und sagt: Ein Heer zieht gegen Ǵīl Ǵailān, das die Gastfreundschaft erbittet etc. — Zu مُلْتَمِسَ القِرَى, wozu der Scholiast bemerkt: أَىْ مُلْتَمِسًا لِلْقِرَى, vgl. Dīw. 38, 7 und 605, 2. مُسَوَّم „gezeichnet" von den besten Pferden Dīw. 368, 1; von Reiterscharen 19, 26, von einem Heere überhaupt 437, 6. Zu جَرَّار eigtl. „ein Kleid nachschleppend" dann, von einem marschierenden Heere „endlos lang" vgl. Nāb. 11, 12: 12, 3; Huḏ. 85, 2 und F. Dīw. 18, 33; 152, 1; 195, 1, wozu Kommentar bei Boucher pag. 588 Anm. 1.

٢٧ لَجِبٍ يَضِيقُ بِهِ ٱلْفَضَآءُ اذا غَدَوْا وَأَرَى ٱلسَّمَآءَ بِغَابَةٍ وَغُبَارِ

27. Ein lärmendes, dem das weite Feld zu enge wird, wenn sie des Morgens ausziehen, während ich den Himmel mit einem Dickicht und Staub (verhüllt) sehe.

Kommentar: الغَابَة أَرَادَ كَثْرَةَ ٱلقَنَا شَبَّهَهَا بِالأَجَمَة. Sinn des Verses: Die Erde ist bedeckt von einem ungeheuren Heere, dessen Lanzenschäfte gen Himmel ragen, während eine Staubwolke sich über sie lagert.

٢٨ فِيهِ قَبَائِلُ مِنْ ذَوِى يَمَنٍ لَهُ وَقُضَاعَةَ بْنِ مَعَدِّهَا وَنِزَارِ

28. Darunter hat es (sc. das Heer) Stämme von den Herren des Jemen und von Kuḍā'a b. Ma'add und von Nizār.

Also Süd- und Nordaraber sind in diesem Heere vereint, eine in den an Parteikämpfen so reichen Zeiten seltene Erscheinung!

٢٩ وَلَئِنْ سَلِمْتَ لَتَعْطِفَنَّ صُدُورَهَا لِلتُّرْكِ عَطْفَةَ حَازِمٍ مِغْوَارِ

29. Und wenn du wohl erhalten bleibst, wahrlich, dann wirst du ihre Brust gegen die Türken wenden mit dem Zuge eines Entschlossenen, Eindringenden.

تُرْك sind für F. der Inbegriff der entferntesten Völker, Dīw. 224, 9; 303, 28; 309, 2; 382, 8; 465, 29. Auf historische Vorgänge spielen an Dīw. 224, 4 (Kämpfe unter Ḥaǵǵāǵ); 389, 2 (unter Naṣr b. Sajjār). عَطَف mit لِ nur noch Dīw. 178, 9; sonst immer mit عَلَى, إِلَى.

٣٠ حَتَّى يَرَى رَتْبِيلُ مِنْهَا غَارَةً شَعْوَاءَ غَيْرَ تَرَجُّمِ ٱلْأَخْبَارِ

30. Bis (selbst) Ratbīl einen Einfall von ihnen sieht, einen weitausgebreiteten, an dessen Botschaft nicht zu zweifeln ist.

Ratbīl ist nach Komm. zu unserem Vers und zu Dīw. 327, 12 ein König von Seǧestān. شَعْوَاء umschreibt der Scholiast mit مُتَفَرِّقَة. Zu غَيْرَ تَرَجُّمِ ٱلْأَخْبَارِ vgl. 478*, 6. Sinn: Ratbīl wird den Einfall noch erleben, auch wenn er nicht an die Möglichkeit glauben will.

٣١ وَطِئَتْ جِيَادُ يَزِيدَ كُلَّ مَدِينَةٍ بَيْنَ ٱلرَّدُومِ وَبَيْنَ نَخْلِ وَبَارِ

31. Jazīd's Edle (sc. Rosse) durchzogen jede Stadt zwischen den Wällen und den Palmen von Wabār.

Kommentar: Er versteht unter den Wällen den Wall des Jāǧōǧ und Māǧōǧ, und Wabār liegt jenseits von Jabrīn an der äußersten Grenze des Gebietes (der Banū) Sa'd. Die Wälle gegen Jāǧōǧ und Māǧōǧ (Koran S. 18, 93 und 21, 96) bezeichnen den fernsten Osten (vgl. Dīw. 343, 13) und die sprichwörtlichen Palmen von Wabār liegen von Baṣra aus südwestlich, nach al-Ḫalīl (bei Bekrī ٨٣٥) in dem verfluchten Gebiete 'Ād, zwischen Jemen und Jabrīn, d. h. in der großen, südarabischen Wüste.

٣٢ شُعْثًا مُسَوَّمَةً عَلَى أَكْتَافِهَا أُسْدٌ هَوَاصِرُ لِلْكُمَاةِ ضَوَارِ

32. Flatternden Haares, auf ihren Schultern gezeichnet, reißende Löwen, begierig nach den Helden.

Über مُسَوَّمَة s. o. S. 15 zu V. 26. أُسْدٌ هَوَاصِرُ noch Dīw. 174, 4. ضَارِي Dīw. 589, 7. Die Schilderung geht auf die جياد, die Pferde, des vorhergehenden Verses.

٣٣ مَا زَالَ مُذْ عَقَدَتْ يَدَاهُ إِزَارَهُ فَدَنَا فَأَدْرَكَ خَمْسَةَ ٱلْأَشْبَارِ

33. Seitdem seine Hände den Mantel geknüpft haben und er schwach war und fünf Spannen erreichte, hat er nicht aufgehört

Ibn Ja'īš erklärt (p. 308): قوله مذ عقدت يداه ازاره اشارة الى حال الصغر واوائل العقل وعنى بخمسة الأشبار القبر اى ما زال أميرًا مذ عقل الى ان مات. Die Deutung ist indes sowohl durch die Konstruktion als durch den Zusammenhang

ausgeschlossen; فى koordiniert den zweiten Halbvers dem ersten, aber es kann nicht bedeuten „bis“. Und die Anspielung auf das Grab zur Zeit des höchsten Glanzes Jazīd's wäre vor seinem Tode sinnlos und war nach seinem traurigen Ende undenkbar. Die richtige Deutung teilt mir Herr Professor Nöldeke mit: „seit er den Izār anlegte und 5 Spannen hoch war (d. h. schon seit er etwa 5 Jahre alt war)“. Über den Izār s. R. Dozy, Dictionnaire . . . des vêtements, p. 24 ff.

٣٤ يُدْنِى خَوَافِقَ مِنْ خَوَافِقَ تَلْتَقِى فِى كُلِّ مُعْتَبَطِ ٱلْغُبَارِ مُثَارِ

34. Fahnen zu Fahnen zu bringen, indem sie sich treffen an einem Orte, wo der Staub frisch aufgewühlt und aufgewirbelt ist.

خَوَافِق sind nach Schol. und Ibn Ja'īš 308, wo unser Vers zitiert ist, die Fahnen und مُعْتَبَط „sagt man von einem Platze, an dem (früher) keiner (sc. Staub) war“ (Schol.).

٣٥ وَلَقَدْ بَنَى لِبَنِى ٱلْمُهَلَّبِ بَيْتَهُمْ فِى ٱلْمَجْدِ أَطْوَلُ أَذْرُعٍ وَسَوَارِى

35. Und er hat den Söhnen al-Muhallab's gebaut ihr Haus; in bezug auf den Ruhm ist es das längste an Ellen und Säulen.

٣٦ بُنِيَتْ دَعَائِمُهُ عَلَى جَبَلٍ لَهُمْ وَعَلَتْ فَوَارِعُهُ عَلَى ٱلْأَبْصَارِ

36. Seine Pfeiler sind erbaut auf einem (für sie bestimmten) Berge und hoch ragen seine Gipfel über den Blicken.

Kommentar: وَيُرْوَى بُنِيَتْ دَعَائِمُهُ. Der Vergleich ist bei F. sehr häufig.

٣٧ تَلْقَى فَوَارِسَ لِلْعَتِيكِ كَأَنَّهُمْ أُسْدٌ قَطَعْنَ سَوَابِلَ ٱلسُّفَّارِ

37. Du findest Reiter des Stammes 'Atīk gleich Löwen, die die Wege der Reisenden abschnitten.

Über den Stamm 'Atīk, von dem die Familie al-Muhallab ihren Ursprung ableitet s. o. S. 591 Anm. 1 und vergleiche V. 44 unseres Gedichtes. Zum zweiten Halbvers vgl. Dīw. 306, 5, wo F. zu einem Löwen sagt: فَلَأَنْتَ أَهْوَنُ مِنْ زِيَادٍ جَانِبًا فَٱذْهَبْ إِلَيْكَ مُخَرِّمَ ٱلسُّفَّارِ „wahrlich, du bist leichter nahbar als Zijād, so will denn zu dir gehen, du Zerreißer der Reisenden“.

٣٨ ذَكَرَيْنِ مُرْتَدِفَيْنِ كُلَّ مُقَلِّصٍ ذَكَرٍ شَدِيدِ إِغَارَةِ ٱلْإِمْرَارِ

38. Zwei Männliche, die jedes Weitausholende, Mannesstarke, Festgeflochtene einholen.

Zu ذَكَرَيْنِ Komment.: Er meint Jazid b. al-Muhallab und sein Pferd, nämlich daß das Pferd von starker Natur sei. ذَكَر „männlich" wird in der ältesten Poesie mit Vorliebe vom Schwerte gesagt: Huḏ. 56, 13; Ḥam. 231; Lab. 12, 12; ʿAnt. 20, 20; Muf. 17, 8; aber auch vom Pferde: Huḏ. 16, 21. بِكُلِّ ذَكَرٍ „auf lauter mannesstarken". Der gewöhnliche Name des männlichen Rosses ist aber قَرْم und da dieses ganz gewöhnlich auch den Helden bezeichnet, so ist ذَكَرَيْنِ an unserer Stelle = قَرْمَيْنِ „zwei Hengste", der Held und sein Roß. — اغار „flechten" wie Dīw. 73, 6 und 350, 16. — أَمَرَّ „im Kreise drehen", den Becher unter den Zechern, ʿAmr b. Kulṯūm 4; den Schwanz ʿAlḳ 1, 18; besonders aber „einen Strick flechten", z. B. Imrḳ 48, 53 = Muʿall. 58; die Manipulation beim Flechten des Seiles, das تَتَابُعُ كَفَّيْهِ (Imrḳ) ist das Tertium comp. in den Vergleichen raschlaufender Reittiere mit dem إِمْرَار „Flechten", z. B. Ṭarafa 4, 21 und 4, 24.

٣٩ حَمَلُوا ٱلظُّبَاةَ عَلَى ٱلشُّؤُونِ وَأَقْسَمُوا لَيُقَنِّعُنَّ عِمَامَةَ ٱلْجَبَّارِ

39. Sie brachten die Schwertspitzen auf die Schädel und schwuren: Wahrlich sie sollen den Turban des Riesen peitschen!

Vgl. Dīw 224, 36 لَقَنَّعُوا عِمَامَةَ ٱلْمِيلَاءِ „sie hätten wahrlich seinen gerollten Turban gepeitscht etc.". Siehe Boucher's Anm. 8 pag. 627. Über den Reim جَبَّار, der hier innerhalb der gleichen Ḳaṣīde zum zweiten Male vorkommt, s. oben S. 12 V. 13.

٤٠ مُتَقَلِّدِي قَلَعِيَّةٍ وَصَوَارِمٍ هِنْدِيَّةٍ وَقَدِيمَةِ ٱلْآثَارِ

40. Anlegend Schwerter aus Ḳalʿa und schneidige, indische und mit alten Zeichen versehene.

Der Dichter hat, wie das jedesmalige و vermuten läßt, dreierlei Arten von Schwertern im Auge: ḳalaʿische, indische und jemenische; قديمة الآثار erklärt nämlich der Scholiast: „auf ihnen

befinden sich Zeichen, d. h. es sind jemenische, auf denen Bilder oder Schriftzeichen angebracht sind". Hingegen weist Jacob in seinem Beduinenleben, S. 149 darauf hin, daß das Prädikat „ḳala'isch" bald indischen und bald jemenischen Schwertern zugeteilt wird und vermutet, daß unter Ḳal'a Aden zu verstehen und an einen Import indischer Waffen über Jemen nach Innerarabien zu denken sei.

٤١ وَعَوَاسِلٍ عَسَلَ ٱلذِّئَابِ كَأَنَّهَا أَشْطَانُ بَائِنَةٍ مِنَ ٱلْآبَارِ

41. Und gleich Wölfen gebogene, als ob sie die Seile eines tiefen Brunnens wären.

Schol.: بَائِنَة ist „dessen Grund fern ist": er vergleicht die Lanzen mit ihnen, wegen ihrer Länge; und العواسل sind die Lanzen; er vergleicht das Zittern der Lanzen, wenn sie geschwungen und gestoßen werden, mit der Biegung des Wolfes, d. h. mit seinem Krummsein, infolge der Weichheit seines Rückgrates.

٤٢ يَقْصِمْنَ إِذْ طَعَنُوا بِهَا أَقْرَانَهُمْ حَلَقَ ٱلدُّرُوعِ وَهُنَّ غَيْرُ قِصَارِ

42. Sie (die Lanzen) zerbrechen, wenn sie (die Reiter) mit ihnen ihre Gegner treffen, die Panzerringe, während sie (die Lanzen) unverkürzt bleiben.

Über den Schuppenpanzer s. Schwarzlose, Waffen der Araber 334 ff. und Jacob, Beduinenleben S. 136. Zu وَهُنَّ غَيْرُ قِصَارِ vgl. Dīw. 269, 15 فَوَارِسُ لَا رِمَاحُهُمْ قِصَارُ.

٤٣ صَرَعُوهُ بَيْنَ دَكَادِكٍ فِي مَزْحَفٍ لِلْخَيْلِ يُقْحِمْنَ كُلَّ خَبَارِ

43. Sie schleuderten ihn zwischen die Sandflächen auf dem Kampfplatze, durch die Rosse, die sie auf den weichen Boden vorstürzen lassen.

Der Vers gehört m. E hierher, wo von einem Kampfe mit Lanzen die Rede ist. Nach V. 39, wo er im Cod. steht, paßt er weder zum vorausgehenden noch zum nachfolgenden Verse. — دَكَادِك bei F. sind „Sanddünen" (Lab. 16, 45; Mufaḍḍ. 20, 1; Ham. ٣v.). — Zu يُقْحِمْنَ كُلَّ خَبَارِ vgl. Dīw. 13. 10 تَقَحَّمَ ٱلْخَبَارَ wie Mufaḍḍ. 13, 13 وَٱلْخَيْلُ تَقَحَّمُ ٱلْخَبَارَ „während die Rosse vorstürzten auf dem weichen Boden". Von أَقْحَمَ ist dann Passiv أُقْحِمَ „ver-

bannt sein" (Dīw. 43, 1 مُقْحَم) am gewöhnlichsten; das Aktiv „vorstürzen lassen", „vorwärts treiben" findet sich noch in übertragenem Sinne Dīw. 497, 1: سَيَقْطَعُ عَنْكَ ٱلْهَمَّ اقْحَامُكَ ٱلْهَوَى „er wird die Sorge von dir verscheuchen, wenn du die Liebesleidenschaft vorstürzen läßt" („ihr die Zügel schießen l."). An unserer Stelle will der Dichter sagen: Die Krieger (Jazīd's) stoßen mit ihren Lanzen den Gegner zu Boden, während ihre eigenen Pferde infolge des wuchtigen Anpralles und des Nachgebens der Gegner in die Knie und auf den weichen Boden sinken.

٤٤ . تَلْقَى قَبَائِلَ أُمِّ كُلِّ قَبِيلَةٍ أُمُّ ٱلْعَتِيكِ بِنَاتِقٍ مِذْكَارِ

44. Du findest die Stämme der Mutter jedwelchen Stammes. — Die Mutter von 'Atīk ist die reichste an Kindern, an männlichen Sprossen.

Der Vers ist ein Anakoluth und will sagen: Wenn du alle Stämme vor dir hättest und die Fruchtbarkeit ihrer Stammmütter abmessen wolltest, so würde sich die Mutter der Banū 'Atīk als die Fruchtbarste erweisen. نَاتِق ist nach unserem Schol. „reich an Kindern" und مِذْكَار „gewöhnlich Männchen gebärend", beides Eigenschaften, die nicht nur der Mutter, sondern auch noch ihren Nachkommen zur Ehre gereichen; so heißt es Ḥamāsa p. ٧٩, V. 4 = p. 413, V. 5 أَبَى لَهُمْ أَنْ يَعْرِفُوا ٱلضَّيْمَ أَنَّهُمْ بَنُو نَاتِقٍ „es schützt sie davor die Ungerechtigkeit zu kennen (der Umstand), daß sie Söhne einer kinderreichen Mutter sind" und ähnlich in dem Satze Nābiga's 10, 20 طَفَحَتْ عَلَيْكَ بِنَاتِقٍ مِذْكَارِ.

٤٥ وَلَدَتْ لِأَزْهَرَ كُلَّ أَصْيَدَ يَبْتَنِي بِٱلسَّيْفِ يَوْمَ تَعَانُقٍ وَكِرَارِ

45. Sie hat einem Glänzenden einen Steifnackigen erzeugt, der mit dem Schwerte baut am Tage des Ringens und des Kampfes.

أَزْهَر von Menschen Dīw. 21, 13; 136, 8. — Über أَصْيَد, eigentlich steifnackig infolge der Krankheit صَيَد, vgl. Farazdaḳ's Loblied auf al-Walīd b. Jazīd, S. 60. Zu يَوْم كِرَار vgl. 583, 5 يَوْمُ كَرٍّ عَلَيْهِم. „Bauen" das Gebäude des Ruhmes Dīw. 111, 19; 566, 3, und zwar mit dem Schwerte 183, 2; 566, 4. — Sinn: 'Atīk hat zuerst einen G l ä n z e n d e n (al-Muhallab) und durch diesen einen S t o l z e n (Jazīd) erzeugt.

٤٦ يَحْمِى ٱلْمَكَارِمَ بِٱلسُّيُوفِ إِذَا عَلَا صَوْتُ ٱلظُّبَاةِ يُطِرْنَ كُلَّ شَرَارِ

46. Er verteidigt die Edlen, wenn sich der Klang der Klingen erhebt, die lauter Funken fliegen lassen.

يَحْمِى bezieht sich auf أَصْيَد, also auf Jazid b. Muhallab. — Der Schol. bringt für عَلَا صَوْتُ die Variante غَلَا ضَرْبُ und umschreibt „wenn die Leute feige sind und nur noch wenige zuschlagen, dann schlägt er zu“.

٤٧ مِنْ كُلِّ ذَاتِ حَبَائِكٍ وَمُفَاضَةٍ بَيْضَآءَ سَابِغَةٍ عَلَى ٱلْأَظْفَارِ

47. Aus jedem mit Ringen Versehenen (Helme) und jedem Weiten, Glänzenden, über die Fingerspitzen Wallenden (sc. Panzerhemd).

مِنْ bezieht sich auf يُطِرْنَ des vorhergehenden Verses. — حَبَائِك erklärt der Scholiast als „Streifen des Helmes“ (حبائك البَيْضَة طَرَائِقُهَا): da aber die Helme ebenso wie die Panzer aus Metallmaschen bestanden und مَحْبُوك bei F. immer die Bedeutung „festgebunden“ hat (Dīw. 118, 16; 523, 3), so haben wir an unserer Stelle unter حبائك die Metallmaschen der Helme zu verstehen, aus denen die Schwerter „Funken fliegen lassen“. المُفَاضَة und السابِغَة sind beliebte Epitheta des Ringelpanzers, vgl. hierüber Schwarzlose, Waffen S. 334 ff.

٤٨ إِنَّ ٱلْقُصُورَ بِجِيلِ جِيلَانَ ٱلَّتِى أَعْيَتْ مَعَاقِلُهَا بَنِى ٱلْأَحْرَارِ

48. Siehe die Schlösser in Ǧīl Ǧīlān, deren Befestigungen den Chosroen widerstanden haben.

Kommentar: كَانَ كِسْرَى ٱجْتَهَدَ فَلَمْ يَقْدِرْ عَلَى بَلَدِ ٱلدَّيْلَمِ وَطَبَرِسْتَانَ فَفَتَحَهُمَا يَزِيدُ. Die بَنُو ٱلْأَحْرَار sind die Perser, vgl. Dīw. 350, 9: مَدَّ دِجْلَةَ خَالِدٌ فَلَطَالَ مَا غَلَبَتْ بَنِي ٱلْأَحْرَارِ „Es breitete Ḫālid den Tigris aus und, wahrlich, lange hatte (der Tigris) über die Söhne der Freien gesiegt“, wozu Kommentar: أَحْرَار فَارِس فَقَدْ غَلَبَتْ قَبْلَ خَالِدٍ ٱلْأَكَاسِرَةَ; ähnlich Dīw. 554, 37 s. über diese Benennung Ag. XVI, 76 Z. 5 ff.

٤٩ فُتِحَتْ بِسَيْفِ بَنِى ٱلْمُهَلَّبِ إِنَّهَا لِلّٰهِ عَادَتُهُمْ عَلَى ٱلْكُفَّارِ

49. Sind erobert worden durch das Schwert der Söhne Muhallab's; siehe sie gehören (nun) Allah, ihre Natur ist gegen die Ungläubigen (gerichtet).

عَادَةٌ ist bei F. die Naturanlage Dīw. 114, 44 أَبَتْ لِهِشَامٍ عَادَةٌ „es schützt Hišām sein Charakter"; 250, 15 أُسُودٌ عَادَتُهَا الْهَصْرُ „Löwen, deren Naturanlage das Zerreißen ist"; 495, 1 انا أَبْنُ تَمِيمٍ لِعَادَتِهَا قُرُومٌ „ich bin der Sohn der T., welche von Natur aus Helden sind" oder عادة ist die zur Natur gewordene Gewohnheit, Dīw. 84, 12 وَأَنْتَ أمرؤ عُوِّدْتَ لِلْمَجْدِ عَادَةً وَهَلْ فَاعِلٌ إِلَّا بِمَا يَتَعَوَّدُ „Du bist ein Mann, der sich an Ruhmestaten gewöhnt hat und kann jemand anders handeln als er gewohnt ist?"

٥٠ غَلَبُوا بِأَنَّهُمُ ٱلْفَوَارِسُ فِى ٱلْوَغَا وَٱلْأَكْثَرُونَ غَدَاةَ كُلِّ كِثَارِ

50. Sie siegten dadurch, daß sie die Helden waren im Kampfgewühl und die Zahlreichsten an jedem Morgen der Zählung.

Kommentar كِثَارٌ مِنَ الْمُكَاثَرَةِ وَكِثَارٌ مِنَ الْكَثْرَةِ, d. h. كِثَار ist entweder Inf. III und heißt „mit jem. an Zahl wetteifern", oder Plur. von كَثْرَةٌ „Menge, Haufen". Wahrscheinlich ist es Inf. III, vgl. 628, 20 وَلَا مِنْهُمْ كَثِيرٌ يُكَاثِرُهُ „und nicht sind viele unter ihnen, die mit ihm an Zahl wetteifern können".

٥١ وَٱلْأَحْلَمُونَ إِذَا ٱلْحُلُومُ تَهَزَّهَزَتْ بِٱلْقَوْمِ لَيْسَ حُلُومُهُمْ بِصِغَارِ

51. Und (dadurch, daß sie waren) die Mitleidigsten; wenn unter den Leuten das Mitleid sich regt, ist ihr Mitleid nicht gering.

٥٢ وَٱلْقَائِدُونَ إِذَا ٱلْجِيَادُ تَرَوَّحَتْ وَمَضَيْنَ بَعْدَ وَجًى عَلَى ٱلْحُزَّارِ

52. Und die Führer, wenn abends die Edlen (sc. Rosse) heimkehren und vorbeiziehen, nachdem sie auf dem rauhen Boden die Sohlen zerrissen haben.

٥٣ حَتَّى يَرِعْنَ وَهُنَّ حَوْلَ مُعَمَّمٍ بِٱلتَّاجِ فِى حَلَقِ ٱلْمُلُوكِ نُضَارِ

53. Bis sie heimkommen, indem sie sind rings um einen mit der Krone Geschmückten, gehüllt in die Panzerringe der Könige, von edlem Metalle.

Schol. يَرِعْنَ يَرْجِعْنَ وَنُضَارٌ عَتِيقٌ كَرِيمٌ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ. — حَلْقَة ist am häufigsten die Panzermasche; نُضَار beziehe ich auf حَلَق. Sinn: (Vom Kriege kehren zurück die Rosse mit Füßen, die vom weiten Wege wund sind V. 52) und in ihrer Mitte ist sieggekrönt und in königlicher Pracht Jazīd b. al-Muhallab.

VI.

Noch vor Sulaimān's Tod wurde die Stellung Jazīd's in Ḫorāsān erschüttert und ʻUmar II. setzte ihn gleich bei seinem Regierungsantritt (99 d. H.) ab und schickte ihn ins Gefängnis. Als kaum zwei Jahre später ʻUmar todkrank wurde, entfloh Jazīd aus dem Kerker und bei Beginn der Regierung Jazīd's II., seines erbitterten Feindes, sehen wir ihn sich zum Entscheidungskampfe rüsten.

Die nun folgende Zeit der Unruhe und politischen Zerfahrenheit im ʻIrāḳ wird durch die verschiedenen kleinen Gedichte Farazdaḳ's trefflich charakterisiert. Um aus der Stellungnahme des Dichters nicht falsche Schlüsse auf die öffentlichen Zustände zu ziehen, muß man sich erinnern, daß den Ausschlag für ihn immer die Aussicht auf den größeren persönlichen Vorteil gab: In Zeiten des ḳaisitischen Übergewichtes ein Feind der Jemeniten, seit der allgemeinen Anerkennung des Hauses Umajja ein Herold dieser Dynastie, ward Farazdaḳ zum Bewunderer der Heldentaten des Jemenitenhauptes Jazīd b. Muhallab, sobald ein Sulaimān den Jemeniten schützte, und zum Verächter des Repräsentanten der Umajjaden, ʻAdī b. Arṭāt, als dessen Ansehen erblaßte. Des Dichters Verhalten ist demnach ein Maßstab für die Machtverhältnisse der einzelnen Parteien, für das Schwanken dieser Verhältnisse, für das Fürchten und Hoffen der Volksmassen in so unsicheren Zeiten. Und in dieser Hinsicht sind uns die Gedichte keineswegs immer Bestätigungen dessen, was wir nach den Berichten späterer Historiker erwarten.

a) Dīw. 441.

(Zit. Ṭab. II, 1383. — Ibn al-Aṯīr V, 54. — Fragm. hist. I, 54.)

Die Verse entstanden, wie die Einleitung richtig besagt, „als ʻAdī b. Arṭāt die Leute zusammenrief, indem er ihnen einen Sold von je zwei Dirhem aussetzte und sie zum Kampfe gegen Jazīd b. al-Muhallab aussandte“, also noch ehe das erste Treffen fiel und ehe die Truppen von b. Arṭāt abfielen.

Wir müssen aus dieser Tatsache schließen, daß man im ʻIrāḳ allgemein mit einem entscheidenden Siege des Muhallabiten rechnete. Die näheren Ursachen der Anschauung sind uns nicht bekannt,[1])

1) Wellhausen (Arab. Reich p. 195) vermutet, daß weder in Baṣra noch in Wāsiṭ Truppen in hinreichender Zahl vorhanden gewesen seien; auch sei dem Chalifen offenbar kein guter Ruf vorausgegangen.

soviel aber ist sicher, daß die Freigebigkeit des Muhallabiten, der „jeden zu beschenken pflegte, der zu ihm kam und den Leuten Stücke Goldes und Silber abschnitt" und die Sparsamkeit ʿAdī's, der nur je 2 Drachmen auszahlte, „weil es nicht erlaubt sei, aus dem Staatsschatz nur einen Dirhem zu vergeben, es sei denn auf Befehl Jazīd b. ʿAbd el-Malik's"[1]) den Qais und Tamīm nicht — wie es die Geschichtsschreiber wollen — der einzige Grund ihres Übertritts ins Lager des bisherigen Feindes gewesen sein kann, daß der tiefere Grund vielmehr die Furcht vor der Rache der Muhallabiten war.

١ أَظُنُّ رِجَالَ ٱلدِّرْهَمَيْنِ تَسُوقُهُمْ إِلَى قَدَرٍ آجَالُهُمْ وَمَصَارِعُ

1. Ich glaube, die Zweidrachmenleute treibt ihr Los und Unglück in ein Verhängnis und Untergang.

Ibn Aṯ. u. Fragm. تَقُودُهُمْ st. تَسُوقُهُمْ, Ṭab., Ibn Aṯ. und Fragm. إِلَى ٱلْمَوْتِ آجَالٌ لَهُمْ وَمَصَارِعُ, das mir aber als eine spätere „Verbesserung" der scheinbaren Tautologie unserer Lesart scheinen will. آجال sind bei F. die „Termine" sc. des Todes: Diw. 92, 10; 156, 8; قَدَرٌ die „Bestimmung" ist immer die unheilvolle Bestimmung, der Tod; مَصْرَع, eigentlich „Platz des Niederstürzens", daher Kampfplatz, ist bei F. der „Sturz" selbst, Diw. 205 إِنَّ ٱلْمُصِيبَةَ إِبْرَاهِيمَ مَصْرَعُهُ هَدَّ ٱلْجِبَالَ ٱلخ „siehe das Unglück J.'s, sein Sturz zermalmte die Berge" und ähnlich Aḫṭal 223, Z. 4 فَإِنْ يَكُنْ مَعْشَرٌ حَانَتْ مَصَارِعُهُمْ „und wenn einem Stamme seine Unglücksschläge nahen". Dem Sinne nach ist deshalb مَصَارِع eigentlich mit قَدَرٍ zu verbinden: ihre Termine treiben sie in Tod und Unglück.

٢ وَأَحْزَمُهُمْ مَنْ قَرَّ فِي قَعْرِ بَيْتِهِ وَأَيْقَنَ أَنَّ ٱلْعَزْمَ لَا بُدَّ وَاقِعُ

2. Und am vorsichtigsten von ihnen ist, wer in der Höhle seines Hauses bleibt und fest daran glaubt, daß der Beschluß (Allah's) unabänderlich eintreffen wird.

---

1) Ṭab. II, 1382 f.

Ibn Aṯīr وَأَكْيَسُهُمْ und ٱلْمَوْتَ st. ٱلعزم. Fragm. الامر st. العزم. Ṭab. أَنَّ ٱلْأَمْرَ لَا شَكَّ وَاقِعٌ. Vgl. Leben des Farazdaḳ, S. 30.

b) Dīw. 595.

Als Jazīd vor den Toren von Baṣra stand (قَدِمَ خَالِعًا), hielt es Farazdaḳ schon für angebracht, Partei für Jazīd zu ergreifen:

١ قُلْ لِعَادِيّ جَآءَ مَنْ كُنْتَ تَبْتَغِي إِلَيْكَ فَلَا تَحْفِلْ بُدُورَ ٱلدَّرَاهِمِ

1. Sage dem ʿAdī, gekommen ist derjenige, den du immer herbeiwünschtest, zu dir; kümmere dich also nicht (mehr) um die Vollmonde der Drachmen.

Zu بُدُور الدَّرَاهِم vgl. 396, 31 يُكَلِّفُنَا ٱلدَّرَاهِمَ فِي ٱلْبُدُورِ „er legt uns die Drachmen in Vollmonden (als Steuer) auf".

٢ أَتَاكَ ٱمْرُؤٌ لَمْ تَخْدُمِ ٱلْقَوْمَ أُمُّهُ طَوِيلُ ٱلسُّرَى أَلْفَيْتَهُ غَيْرَ نَائِمِ

2. Es kam zu dir ein Mann, dessen Mutter nicht den Leuten gedient hat, ein Weithergereister, den du schlaflos fandest.

„Dessen Mutter nie den Leuten gedient hat" ist ein Lob, das die Parteinahme F.'s für b. al-Muhallab klar beweist.

c) Dīw. 109. Boucher pag. ١٢٠ und 333.

Farazdaḳ hatte richtig kalkuliert. In zweimaligem Kampfe siegte Jazīd, befreite seine gefangenen Brüder und warf ʿAdī in den Kerker. Schon nach dem ersten Zusammenstoße, in dem auf einem Flügel der Azdite Dāris, ein Maulā des Ḥabīb b. al-Muhallab die tamīmitischen Banū ʿAmr besiegt hatte,[1]) verspottet F. seine Stammbrüder:

١ تَصَدَّعَتِ ٱلْجَعْرَآءُ إِذْ صَاحَ دَارِسٌ وَلَمْ يَصْبِرُوا عِنْدَ ٱلسُّيُوفِ ٱلصَّوَارِمِ

1. Gespalten hat sich der Hintere, als Dāris schrie, und sie hielten nicht stand bei den schneidenden Schwertern.

Ṭab. II 1383 تَفَرَّقَتِ الحَمْرَاءُ. — تَحْتَ st. عِنْدَ; Fragm. 6, 53 تَفَرَّقَتِ الجَعْرَآءُ; Cod. إِنْ st. إِذْ. — Durch Dīw. 405, 41. 47. 48. 53; und den Kommentar hierzu (V. 48): بَنُو ٱلْجَعْرَآءِ بَنُو عَمْرِو بْنِ جُنْدَبِ بْنِ ٱلْعَنْبَرِ بْنِ عَمْرِو بْنِ تَمِيمٍ ist unsere Lesart

1) Ṭab. II, ١٣٨٣ und ausführlicher Fragm. Hist. I, 55 f.

gesichert. — Vgl. auch die Anmerkung Boucher's und Freytag, Proverbia I 395. F. gebraucht hier ein Wortspiel, indem er sagt: „Geteilt hat sich der Hintere“ für „auseinandergestoben sind die B. ʿAmr (genannt جَعْرَاء)“.

٢ جَزَى ٱللَّهُ قَيْسًا عَنْ عَدِيٍّ مَلَامَةً وَخَصَّ بِهَا ٱلْأَدْنَيْنَ أَهْلَ ٱلْمَلَاوِمِ

2. Gott hat die Banū Ḳais für ʿAdī mit Schande gelohnt und hat ihnen zugeteilt die Niedrigsten, die Leute der Schande.

Fragm. (und danach Ṭab.) zweiter Halbvers: أَلَا صَبَرُوا حَتَّى تَكُونَ مَلَاحِمُ. — Zu unserer Lesart vgl. Kāmil 159, 13: جَزَى ٱللَّهُ فِيهَا ٱلْأَعْوَرَيْنِ مَلَامَةً. Sinn: Zur Strafe dafür, daß ihr für ʿAdī kämpftet, ließ euch Allah schmählich unterliegen.

٣ هُمُ قَتَلُوا مَوْلَاهُمُ وَأَمِيرَهُمْ وَلَمْ يَصْبِرُوا لِلْمَوْتِ عِنْدَ ٱلْمَلَاحِمِ

3. Sie töteten ihren Klienten und ihren Fürsten und hielten dem Tode in den Kämpfen nicht stand.

d) Dīw. 349.

١ أَعْطَى عَدِيٌّ بِٱسْتِهِ وَٱسْتِ أُمِّهِ أَبَا خَالِدٍ وَٱلْخَيْلُ تَدْمَى نُحُورُهَا

1. ʿAdī hat seinen und seiner Mutter Hinteren geschenkt dem Abū Ḫālid (= Jazīd), während die Pferde an den Kehlen bluteten.

Zit. Fragm. p. 58. — Sinn: ʿAdī floh, seine Pferde waren mutiger als er und wurden v o n v o r n e verwundet.

٢ جَبُنْتَ ٱبْنَ ذَاتِ ٱلدِّرْهَمَيْنِ وَلَمْ تَكُنْ فَزَارَةُ مُهْدِيًا لِخَيْرٍ أَمِيرُهَا

2. Du warst feige, o Sohn der Besitzerin der zwei Drachmen, und Fazāra war kein Führer für Leute, die einen besseren Fürsten haben.

ذَاتِ ٱلدِّرْهَمَيْنِ sucht der Scholiast zu erklären, indem er sagt: „sie sei stolz auf zwei Drachmen“ (d. h. wohl: sie sei so arm gewesen, daß ihr zwei Drachmen als ein Vermögen erschienen). Der Artikel ذَاتِ ٱلدِّرْهَمَيْنِ, den der Scholiast in seiner Umschreibung ignoriert, beweist indes, daß eine Anspielung auf den S o l d von zwei Drachmen vorliegt. Wie Farazdaḳ, lediglich um seinen Spott zu verschärfen, im vorhergehenden

Verse die Mutter ʿAdī's der feigen Flucht bezichtigt, so bringt er sie in diesem Verse zu dem lächerlichen Solde in Beziehung. Der Sinn des zweiten Halbverses ist: Wo man einen Jazīd b. al-Muhallab zum Fürsten haben kann, da nimmt man keinen Fazariten.

e) Dīw. 317.

(Zit. Ṭab. II 1387.)

Wir sahen bisher F. mit jedem neuen Erfolge des Muhallabiten entschiedener für diesen und leidenschaftlicher gegen den Umajjadenstatthalter auftreten. Nun aber stoßen wir auf zwei Verse gegen den einflußreichen Ḫāriǧiten[1]) Samaidaʿ, der auf Wunsch von Anhängern ʿAdī's sowohl als solchen Jazīd's eine Art Schiedsgericht abhielt und die Herrschaft dem Muhallabiten zusprach. Schon die Tatsache, daß nach Jazīd's Erfolgen selbst seine Anhänger einen frommen Schiedsrichter suchen, ist befremdend und kann durch die Furcht vor einem neuen Bürgerkriege deshalb nicht erklärt werden, weil ein solcher doch unvermeidlich blieb, wenn die Entscheidung für den Muhallabiten lautete. Oder erwartete man von Samaidaʿ bestimmt, daß er dem Umajjaden seine Stimme geben werde?[2]) Als er Jazīd b. al-Muhallab proklamierte, begaben sich die Spitzen der Ḳais und Tamīm, um den bevorstehenden Greueln zu entgehen, teils nach Kufa, teils nach Syrien. Und Farazdaḳ wendet sich gleichfalls von dem Muhallabiten ab, schmäht Samaidaʿ und rühmt seine auswandernden Stammesbrüder.

All diese Vorgänge beweisen, daß Jazīd b. al-Muhallab in diesem Augenblicke die Popularität, wenigstens der höheren Kreise, wieder verloren hatte. Aus welchen Gründen, das ist schwer festzustellen, zumal wenn man glauben will, daß der Chalife von Damaskus um diese Zeit erst im Begriffe stand, mit dem Rebellen zu unterhandeln.[3])

---

1) Nach Ṭab. 1386 huldigte Samaidaʿ ḫāriǧitischen Anschauungen (يرى رأى الخوارج), ibid. 1398 erscheint er als das Haupt einer Gruppe der Murǧi'iten (beide Nachrichten nach Abu Miḫnaf!); der Scholiast unseres Dīwāns nennt ihn „das Haupt der Murǧi'a von Baṣra". Ich halte die erstere Angabe für wahrscheinlicher; denn die Murǧi'a war, als sie überhaupt politische Färbung annahm, ausgesprochen omajjadenfreundlich (Goldziher, Muh. Stud. I 89 ff.), die Ḫāriǧiten aber das Gegenteil; außerdem bezeichnet ihn Farazdaḳ ausdrücklich als Ḥarūrī.

2) Nach Ṭab. hätte ihn Jazīd b. al-Muhallab, als er von seiner Schiedsrichterrolle hörte, zu sich gebeten und ihm die Verwaltung von Obolla angetragen. Das wäre ein Beweis, daß Samaida's Standpunkt nicht von Anfang an auf Seiten der Muhallabiten war.

3) Einer der nach Syrien Auswandernden begegnete nach Ṭab. l. c. den Abgesandten Jazīd b. ʿAbd al-Malik's, die dem Rebellen „Sicherheit und alles was er wünsche" von Seite des Chalifen verkünden sollten.

١ فِدًى لِرُؤُوسٍ مِنْ تَمِيمٍ تَتَابَعُوا إِلَى ٱلشَّامِ لَمْ يَرْضَوْا بِحُكْمِ ٱلسَّمَيْدَعِ

1. Bravo, ihr Häuptlinge von Tamīm, die sich nach Damaskus wandten (und) nicht zufrieden waren mit der Entscheidung Samaida's.

Ṭab. فداءً. Die Bemerkungen der Einleitung bieten nichts von Belang; daß Samaida' „die Sache Jazīd b. al-Muhallab's zu stärken pflegte und als man zu seiner Unterstützung aufrief, in diesem Sinne sich aussprach" ist kaum richtig, sonst wäre er als Schiedsrichter überhaupt nicht in Frage gekommen.

٢ أَحُكْمُ حَرُورِيٍّ مِنَ ٱلدِّينِ مَارِقٍ أَضَلُّ وَأَغْوَى مِنْ حِمَارٍ مُجَدَّعِ

2. Sollte denn auch der Ausspruch eines Ḥarūrī, der vom Glauben abweicht, irreführender und trügerischer sein, als ein verstümmelter Esel.

Sinn: Nach dem Ausspruche Samaida's wird sich kein Vernünftiger richten. جَدَّعَ „verstümmeln", einen Körperteil abschneiden, meist die Nase (Ḥam. 114, V. 3; 318, V. 4; 601, V. 3; Huḏ. 31, 9 جَدِّعُوا أُنُوفَهُمْ „rümpft die Nasen!"); seltener von Ohren (Ḥam. 666, V. 3), heißt dann auch übertragen „schänden" Imrḳ 57, 1; 'Alḳ 8, 3; ٱلْجَدْعُ ist die „schlechte Ernährung" (Muf. 34, 90); und كَلَأٌ جُدَاعٌ „ungesundes Futter"; es ist deshalb nicht zu entscheiden, ob man unter حِمِيرٍ مُجَدَّعٍ einen verschnittenen Esel zu verstehen hat — das ist das Wahrscheinlichste — oder einen ausgehungerten.

f) Dīw. 575.

Die Auswanderung der einflußreichen und intelligenten Bewohner von Baṣra erleicherte es dem Muhallabiten, die urteilslose Menge zurückzugewinnen: er trat jetzt auf der Kanzel als Anwalt des Islam gegenüber den gottlosen Umajjaden auf und gewann einen solchen Anhang, daß er Statthalter nach Ahwāz, Fāris und Kermān entsenden konnte; die Gegenagitation eines letzten Vertreters der Intelligenz, des alten Ḥasan al-Baṣrī blieb wirkungslos[1]), und so mußte auch F. seinen Mißgriff wieder gut machen

1) Ḥasan begab sich in Begleitung seines Freundes Mu'āḏ b. Sa'd zu einer dieser Predigten und als sie in die Moschee eintraten, sagte er zu seinem Begleiter: „Schau, ob du das Gesicht eines Mannes siehst, den du kennst!"

und um die Gunst Jazīd's werben. „Er trat“, — so erzählt die Einleitung zu unserem Gedichte — „bei Jazīd b. Muhallab ein, nachdem dieser bereits von Jazīd b. ‘Abd al Malik abgefallen war, und wollte ihm ein Lobgedicht vortragen, mit dem er ihn (früher) gelobt hatte (unzweifelhaft das große Loblied Dīw. 465); aber da er (Jazīd) ihn sah, sprach er: Geh zur Hölle! Bei Gott, ich sinne eben darüber nach, welchen Todes ich dich sterben lassen soll. Da ging Farazdaḳ heraus und die Azditenstämme riefen auf dem Platze, da sprach Farazdaḳ:“

١ مَا كُنْتُ أَشْعُرُ مَا عَرْمَانُ مُذْ خُلِقُوا وَلَا هُدَادُ وَلَا عِلْمِي بِبُرْسَانِ

٢ وَلَا ٱلْقَسَامِلُ أَسْتَاهٌ بِهَا حَلَقٌ وَلَا الفَرَاهِيدُ حَتَّى كَانَ مَا كَانَ

1. Nicht erkannte ich, was die ‘Armān sind, seitdem sie erschaffen sind, und die Hadād und über die Bursān hatte ich keine Kenntnis.

2. Und nicht (wußte ich, was waren) die Ḳismil, Hinterbacken mit einer Rasur, und die Farāhīd, bis geschah, was geschah.

Der Kommentar bemerkt zu أَسْتَاهٌ بِهَا حَلَقٌ: أَرَادَ أَنَّهُمْ كَالْحَمِيرِ ٱلَّتِي تُكْوَى جَوَاعِرُهَا وَهٰؤُلَاءِ مِنْ قَبَائِلِ ٱلْيَمَنِ „Er will sagen, daß sie den Eseln gleichen, auf deren Hinterbacken (Zeichen) eingebrannt werden. Und jenes (sc. die aufgezählten Stämme) sind Stämme des Jemen“. — حَتَّى كَانَ مَا كَانَ ist nur eine Umschreibung für „bis jetzt“. — Über die aufgezählten azditischen Stämme siehe zu Hadād Dīw. 221, 2 und Boucher pag. 617 Anm. 3; Wüstenfeld, Geneal. Tab. 11, 21. — ‘Armān b. ‘Amr b. al-Azd, Wüstenf., Geneal. Tab. 10, 12. Bursān b. ‘Amr, Wüstenf. a. a. O. 9, 25. Über قَسَامِل sagt L. A. XIV, 75: قَسْمَلٌ وَلَدُ ٱلْأَسَدِ وَقَسْمَلٌ بَطْنٌ مِنَ ٱلْأَزْدِ وَقَسْمَلَةُ الأَزْدِيُّ ٱسْمُهُ مُعَاوِيَةُ بنُ عَمْرِو بنِ مَالِكٍ. F. gebraucht also ein Wortspiel, indem er die بَنُو قَسْمَلٍ als قَسَامِل „junge Löwen“ bezeichnet und, um nicht etwa zu schmeicheln, wo er spotten will, gleich beifügt „Hinterbacken, auf denen Kreise (eingebrannt) sind“, also nicht freie Tiere. فَرَاهِيد sind die Banū Furhūd, gleichfalls eine Unter-

---

Der Begleiter erwiderte: „Bei Gott, ich sehe das Gesicht keines Mannes, den ich kenne“. „Und das“, sagte Ḥasan, „bei Gott, sind die Rebellen“. Er wollte sagen: Und diese untersten Volksschichten wollen die staatliche Ordnung ändern!

abteilung der B. Azd; L. A. IV 331 f., Wüstenf. G. Tab. 10, 25. F. macht sich über die seltsamen und obskuren Namen 'Armān, Hadād, Bursān, Ḳismil, Furhūd lustig und sagt, er habe noch nie von ihnen gehört مُذْ خُلِقُوا „seit sie erschaffen sind".

VII.

a) Dīw. 471*.

Farazdaḳ's Versuch, Jazīd b. Muhallab für sich zu gewinnen, war vorläufig gescheitert. Inzwischen verbreitete sich die Kunde, ein Heer des Chalifen bewege sich von Syrien aus gegen die Muhallabiten. Der Schrecken, den diese Kunde hervorrief, war so groß und so allgemein, daß sogar Ḥabīb b. al-Muhallab seinem Bruder Jazīd riet, das 'Irāḳ zu verlassen und nach Fars zurückzuweichen. Aber der stolze Jazīd befolgte den Rat nicht, sondern hinterließ seinen Bruder Marwān als Statthalter in Baṣra, und rückte selbst dem Chalifen entgegen. Marwān mag bald eingesehen haben, daß es vor allem gelte, die Sympathien der wankelmütigen 'Irāḳaner unter so schwierigen Umständen zu erhalten und daß hierzu der Beistand der Dichter unentbehrlich sei. Mit Geschenken gewann er — das verraten Vers 1 und 4 unseres Gedichtes — Farazdaḳ für sich, der nun ihn und seine Verwandten, jedoch mit Ausschluß Jazīd's, besang:

١ لَعَمْرِى لَئِنْ مَرْوانُ سَهَّلَ حَاجَتِى وَفَكَّ وِثَاقِى عَنْ طَرِيدٍ مُشَرَّدِ

1. Bei meiner Seele, Marwān hat wahrlich meine Not gebrochen und meine Bedrängnis gelöst von einem Verstoßenen, Vertriebenen.

طَرِيد ist zu lesen st. طُرِيد der HS. وِثَاق, eigtl. „Band" ist bei F. „Notlage", vgl. Dīw. 658, 1 فَاظَتْ فِي ٱلْوَثَاقِ وَفِي ٱلْأَزْلِ „gingen unter in Not und Elend". — F. liebt es, sich in Lobliedern als Verbannter, Flüchtling darzustellen, z. B. als طَرِيد Dīw. 254, 2; 394, 1; 474*, 10; als طَرِيد مُشَرَّد Dīw. 204, 1. Nur von einer dieser Stellen, 254, 2, wissen wir, daß er auf der Flucht vor Zijād begriffen, sich mit Grund einen طَرِيد nannte. In den übrigen Gedichten, wie auch an unserer Stelle, können wir keinen bestimmten Anlaß nachweisen und brauchen auch keinen vorauszusetzen. An unserer Stelle will F. sagen: Jazīd's Ungnade hat mich in arge Bedrängnis gebracht, du aber hast sie nun gehoben.

٢ لَنِعْمَ فَتَى ٱلظَّلْمَآءِ وَٱلرَّافِدُ ٱلْقِرَى وَضَارِبُ كَبْشِ ٱلْعَارِضِ ٱلْمُتَوَقِّدِ

2. Welch ein Mann für die Dunkelheit und welch ein Helfer durch Gastfreundschaft und welch ein Überwinder des Anführers des Heeres, des funkelnden.

قِرًى ist Tamjīz-Akkus. zu الرَّافِد, wie der wegen des Metrums unentbehrliche Artikel in الرَّافِد beweist. — فَتَى ٱلظَّلْمَآء ist soviel wie „Wohltäter, Helfer in der Not". Statt des selteneren العَارِض المُتَوَقِّد bietet die HS. auch die Variante الكَوْكَب المُتَوَقِّد. كَبْش (Widder) ist bei F. immer der Häuptling, Anführer eines Heeres im Kampfe, daher gewöhnlich كَبش القَوْم Dīw. 256, 15; 220, 14; 509, 2; 650, 2 (Jazīd b. Muh.!); 151, 4 (كِبَاش العَارِض). Da in den Lobliedern häufig Tapferkeit und Gastfreundschaft als Haupttugenden nebeneinander gestellt werden (z. B. 181, 5 = 384, 5 u. ö.) und da es Sache des Allertapfersten war, auf den Anführer der Gegner loszugehen (vgl. 151, 4, 12), so kann über den Sinn des Ausdruckes an unserer Stelle kein Zweifel bestehen. — المُتَوَقِّد „funkelnd" von der Rüstung, wie oben S. 22 V. 44 und 382, 8 الضَّارِبُونَ الكَبْشَ يَبْرُقُ بَيْضُهُ. Vgl. auch noch Boucher pag. 509 Anm. 3, wo auf Jesaias 60, 7 verwiesen wird.

٣ أَغَرَّ كَأَنَّ ٱلْبَدْرَ فَوْقَ جَبِينِهِ مَتَى تَرَهُ ٱلْبِيضُ ٱلدَّهَاقِينُ تَسْجُدِ

3. Glänzend, als wäre der Vollmond auf seiner Stirne; sobald die Weißen, die Oberhäupter ihn sehen, fallen sie (anbetend) nieder.

أَغَرّ ist zu lesen st. أَعَزّ der HS., vgl. Dīw. 38, 32 غَرَّاء الجَبِين. — Über die nur an dieser Stelle erwähnten الدَّهَاقِين, den „niedrigen (persischen) Landadel", s. Nöldeke, Geschichte der Sassaniden S. 440 und E. Sachau, Ǵawâliḳi's al Mu'arrab S. 65. — بِيض ist von der weißen Hautfarbe der Perser zu verstehen: weißfarbig zu sein, galt als Zeichen echter Rasse, vgl. Mufaḍḍ 20, 41 بَنُو البِيض und Ḥamāsa 725, V. 2 und die zahlreichen Stellen bei F. und den älteren Dichtern, in denen

die **weiße** Hautfarbe der Mädchen gerühmt wird. Farazdaḳ will also sagen: Die Edelsten der Perser beugen sich in Ehrfurcht vor Jazīd.

٤ وَكَائِنْ لَكُمْ آلَ ٱلْمُهَلَّبِ مِنْ يَدٍ   عَلَىَّ وَمَعْرُوفٍ يَرُوحُ وَيَغْتَدِى

4. Und wie oft hat sich eure Hand, o Familie Muhallab, über mich ausgestreckt und ist eure Wohltat über mich ergangen, spät und früh.

Zu يَدٌ لَكُمْ عَلَىَّ vgl. Dīw. 84, 23 عَلَيْهِ لَكم يَدٌ „über ihn ist eure Hand ausgestreckt".

٥ وَمَا مِنْ غُلَامٍ مِنْ مَعَدٍّ عَلِمْتُهُ   وَلَا يَمَنِ ٱلْأَمْلَاكِ مِنْ أَرْضِ صَيْهَدِ

5. Und keinen Burschen von Ma'add hab ich kennen gelernt, und keiner aus dem Jemen der Könige, vom Lande Ṣaihad.

Zu يَمَنِ الأَمْلَاكِ vgl. Dīw. 278, 5. Zu صَيْهَد Kommentar مَوْضِع باليَمَن. Nach Bekrī ٦١٧ ist صَيْهَد das große Gebiet in Südarabien, das von Baiḥān und Māreb, dem Ǧōf, Naǵrān, 'Atīk und der Wüste Dehnā begrenzt wird und bis an die Küste reicht. S. Landberg, Arabien V, 75.

٦ لَهُ مِثْلُ جَدِّ ٱبْنِ ٱلْمُهَلَّبِ وَٱلَّذِى   لَهُ عَدَدُ ٱلْحَصْبَاءِ مِنْ ذِى تَمَعْدُدِ

6. hat einen Großvater, wie der Sohn des Muhallab, und hätte er auch die Anzahl der Kieselsteine unter den Ma'badditen.

Sinn: Und wenn jemand noch so viele Vorfahren, selbst unter den **Ma'badditen**, aufweisen könnte, er hätte keinen darunter, der dem **Ḳaḥṭāniten** Abū Ṣufra gliche. تَمَعْدُد ist nach dem Kommentar اِنْتِسَابٌ إِلَى مَعَدّ; ذُو تَمَعْدُد ist sonst einer, der die Zugehörigkeit zu den Ma'add **besitzt**, d. h. ein Ma'addite. Der Ausdruck findet sich nur an dieser Stelle.

٧ وَمَا حَمَلَتْ أَيْدِيهِمِ مِنْ جَنَازَةٍ   وَلَا أَلْبَسَتْ أَثْوَابَهَا مِثْلَ مَخْلَدِ

7. Und nie haben ihre Hände einen Leichnam getragen und nie seine Kleider angelegt einem (Leichnam) gleich Maḫlad.

Maḫlad, der Sohn des Jazīd b. Muhallab, verwaltete Ḫorāsān während des Feldzuges Jazīd's nach Ǧorǧān (Ṭab. II 1318, 1324) und starb vor seinem Vater (Ṭab. 1351 Z. 10). أَثْوَاب sind hier

die Leichentücher wie Dīw. 500, 1 (Elegie): سقى ٱللّٰهُ قبرًا

ياسعيدُ تضمّنتْ نواحيهِ أكفانًا عليكَ ثيابُها „Gott lobe, o Sa'īd, ein Grab, dessen Seiten Leichentücher umschließen, die als Kleider dich bedecken".

٨ أبوكَ ٱلّذى تُسْتَهْزَمُ ٱلخيلُ بٱسْمِهِ وإنْ كانَ منها سيرُ شهرٍ مُطرَّدِ

8. Dein Vater ist derjenige, durch dessen Namen die Rosse angetrieben werden, auch wenn sie (schon hinter sich) haben die Reise eines Monates, (die Reise) eines Gehetzten.

سيرُ lese ich st. سيرِ d. HS. Vgl. Dīw. 256, 14 أرى أسدًا وأنتَ ٱلّذى تُسْتَهْزَمُ ٱلخيلُ بٱسْمِهِ und 358, 15 تُسْتَهْزَمُ ٱلخيلُ بٱسْمِهِ und ähnlich Dīw. 279, 20; an diesen drei Stellen ist das Lob angewandt auf Asad b. 'Abdallah al-Ḳasrī, außerdem wird es nur noch dem Muhallab an eben unserer Stelle zuerkannt. Ich schließe daraus, daß die Namen Asad und Muhallab tatsächlich zu einer Art von Losungsworten in der Schlacht geworden waren. — Zu مُطرَّد „gehetzt" vgl. Nāb. App. 26, 30; Leb. 40, 13 etc.

٩ وقدْ علموا مذْ شدّ حقويهِ أنّهُ هُوَ ٱللّيثُ ليثُ ٱلغابِ غيرُ ٱلمعرِّدِ

9. Denn man wußte es, seitdem er seine Lenden gegürtet, daß er der Löwe sei, der Löwe des Dickichts, der Unverscheuchbare.

شدّ حقويهِ „er legte seine Rüstung an" Dīw. 184, 10; 224, 10; 588, 10. Zu غيرُ ٱلمعرِّدِ wörtl. „ein sich nicht Entfernender" Dīw. 328, V. 2 und Kām. 582 Anm. c.

b) Dīw. 610.

Gleichfalls in die Zeit der Statthalterschaft Marwān's in Baṣra dürfte der folgende Vers fallen, wenngleich bestimmte Anhaltspunkte dafür fehlen:

فِدًى كلُّ مغلولِ ٱليدينِ عنِ ٱلنّدى لِمروانَ مروانِ ٱلنّدى ٱبنِ ٱلمهلّبِ

Ein Lösegeld ist jeder, dessen Hände gefesselt sind, (getrennt) von der Wohltätigkeit, für Marwān, den Marwān der Wohltätigkeit, den Sohn Muhallab's.

Sinn: Wer je im Unglück gewesen, fühlt sich Marwan für seine Hilfe zu tiefstem Danke verpflichten und wäre bereit „seine Seele als Lösegeld für ihn einzusetzen".

VIII.

a) Dīw. 528.

Am 14. Ṣafār 102 d. H. besiegte Maslama den Jazīd b. Muhallab bei ʻAḳr[1]). Nun mußte Farazdaḳ abermals seinen Standpunkt ändern. Vielleicht haben wir in den an Jazīd b. ʻAbd al-Malik gerichteten Versen, Dīw. 199, den ersten Schritt in dieser Richtung zu erblicken; jedenfalls hat er unmittelbar nach dem Tode Jazīd's bei ʻAḳr angefangen, das Haus Muhallab und die jemenitischen Stämme überhaupt in einer Reihe ungewöhnlich leidenschaftlicher Satiren zu beschimpfen. Neben einem Gedichte an eine ʻĀtika bint Mulā'a, die um den gefallenen Muhallabiten klagte, Dīw. 421, und den Lobliedern auf den siegreichen Maslama, von denen Dīw. 650 als erstes entstanden sein dürfte, richtete er noch vor dem Untergange der ganzen Familie in Ḳandābīl gegen Jazīd b. Muhallab die Satiren Dīw. 528; 480*; 433. Für das früheste davon halte ich 528, weil hier Jazīd apostrophiert wird, als ob er noch lebte.

١ لَوْ لَمْ تَكُنْ دُعْمُوصُ بَطْنِ حُوَافَةٍ   غَرِقْتَ غَدَاةَ ٱلْجِسْرِ يَا ٱبْنَ ٱلْمُهَلَّبِ

1. Wärest du nicht eine Kaulquappe im Innern einer Luzerne, so wärest du ertrunken am Morgen der Brücke, o Sohn Muhallab's.

دُعْمُوص pl. دَعَامِيص, bei F. nur hier, ist die „Kaulquappe“ (Jacob, Beduinenleben p. 24): sie lebt im guten Wasser der Tränke, so dass sie von der Lippe der trinkenden Kamelin gleitet (Reǧez-vers in L. A.), sie wird im Meere sichtbar, wenn dieses ruhig ist (Aʻšā zit. L. A. u. Dīw. d. Aḫṭ. ed. Ṣalḥānī p. 150) und geht zugrunde, wenn die Regenwasserlache austrocknet (Franz Delitzsch, Jüdisch-arab. Poesien, 6 Z. 6); wegen seiner Ähnlichkeit mit der Kaulquappe wird auch der Pferdeembryo in seiner allerfrühesten Entwickelungsform دُعْمُوص genannt (L. A.; Dīw. Aḫṭal, 150, Vers 7 مِثْلُ ٱلدَّعَامِيصِ فِي ٱلْأَرْحَامِ غَائِرَةٌ. — حُوَافَة, äußerst selten, ist nach Tāǧ al-ʻarūs VI, 79 مَا يَبْقَى مِن وَرَقِ ٱلْقَتِّ عَلَى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ مَا يُحْمَلُ „was vom Laub der Luzerne auf der Erde bleibt, nachdem sie fortgebracht ist“. قَتّ ist eine Kleeart, das Foenum Burgundiacum (Luzerne) (Ibn Baiṭār ed. Leclerc No. 1738), das beliebteste Futterkraut des Orients. Und „was von ihr übrig bleibt, nachdem es fortgebracht ist“ sind die kurzen Stengel der

---

1) Über die Lage des Kampfplatzes s. Wellhausen, Ar. Reich p. 197 Anm. 1.

abgeschnittenen Pflanze; da das Futter nur auf feuchtem Grunde gedeiht, ist es wohl denkbar, daß Kaulquappen sich bisweilen in die Höhlung eines solchen Stengels verkriechen.

٢ وَكَيْفَ يَهَابُ ٱلْمَآءَ مَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ سِوَى ٱلزَّجْرِ وَٱلْبُنِّيِّ امٌّ وَلَا أَبُ

2. Doch wie sollte das Wasser fürchten, wer keinen Vater und keine Mutter hat außer den Stör und den Bunī (-Fisch).

Statt بُنِّي hat die HS. das schon wegen des Metrums unmögliche بَنِى; بُنِّي ist ein namentlich im Nil sehr zahlreich vorhandener Fisch (Karpfen?) Lane 258. — Maslama's Sieg wurde dadurch entschieden, daß er die hölzerne Brücke über den Euphrat niederbrennen ließ. Jazīd suchte und fand den Tod auf dem Schlachtfelde nach heldenmütigem Kampfe; Farazdaḳ aber benutzt den Umstand, daß die Schlacht in der Nähe des Euphrat stattfand, und daß nach dem Verbrennen der Brücke im Kampfe wohl viele in den Fluß fielen und ertranken, dazu, dem toten Jazīd seine Abstammung vorzuwerfen und zu sagen: Wenn du eines Menschen und nicht eines Fisches Erzeugnis wärest, so wärest auch du im Euphrat ertrunken. Die Abstammung von einem Fische erwähnt F., weil man den ʿUmān-Azditen allgemein ihre Beschäftigung mit Fischfang vorwarf und eben deshalb auch neben dem gekreuzigten Jazīd einen Fisch (als Symbol seiner Abstammung) und eine Flasche Wein hing und ein Schwein. S. Boucher pag. 277 Anm. 2.

b) Dīw. 480*.

١ كَيْفَ تَرَى بَطْشَةَ ٱللَّهِ ٱلَّذِى بَطَشَتْ بِٱبْنِ ٱلْمُهَلَّبِ إِنَّ ٱللَّهَ ذُو نِقَمِ

1. Wie siehst du das Eingreifen Allah's, das den Sohn Muhallab's erfaßt hat; wahrlich, Allah ist der Herr der Rache.

Der Singular بِٱبْنِ ٱلْمُهَلَّبِ beweist, daß das Gedicht vor dem Untergange der Brüder Jazīd's in Ḳandābīl entstanden ist. بَطْشَة, eigtl. „das Überfallen" ist eine Anspielung auf Koran Sure 44, 15: يَوْمَ نَبْطِشُ ٱلْبَطْشَةَ ٱلْكُبْرَى إِنَّا مُنْتَقِمُونَ.

٢ قَادَ ٱلْجِيَادَ مِنَ ٱلْبَلْقَآءِ مُنْقَبِضًا شَهْرًا تَقَلْقَلُ فِى ٱلْأَرْسَانِ وَٱللُّجُمِ

2. Er hat die Edlen (Rosse) geführt, von der Balḳā' aufbrechend, einen Monat stehen sie (schon) in Zaum und Zügel.

Subjekt: Maslama; مُنْقَبِض, nach dem Schol. = مُنْقَطِع, L. A.: انقبض القومُ ساروا واسرعوا zu تَقَلْقَلُ „sich (klirrend) bewegen“ vgl. Mufaḍḍ. 16, 65: تَقَلْقَلُ فِي أَعْنَاقِهِنَّ السلاسِلُ.

٣ حَتَّى أَتَتْ أَرْضَ هَارُوتٍ لِعَاشِرَةٍ فِيهَا ٱبْنُ دَحْمَةَ فِي ٱلْحَمْرَاءِ كَٱلْأَجَمِ

3. Bis sie kamen in das Land des Harūt zu einem Stamme, in dem sich der Sohn der Daḥma befindet inmitten der Roten, wie im Dickicht.

أَرْضُ هَارُوت ist, wie auch der Schol. bemerkt, Bābil, nach Ḳoran S. 2, 96: مَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ, worauf auch Dīw. 430, 3 anspielt. Über ٱبْنُ دحمة s. o. S. 614 V. 1. — „Die Roten“ sind die Mawāli (Schol.), die tatsächlich in großer Anzahl im Heere der Muhallabiten vorhanden waren (vgl. Wellh., Arab. Reich p. 197); über die Bezeichnung der Perser und Mawāli und sonstiger nichtarabischer Rassen als „Rote“ d. h. Hellfarbige vgl. Goldziher, Muh. Stud. I p. 268. Die Araber selbst nannten sich im Gegensatz dazu die „Schwarzen“, vgl. Dīw. 632, 2: عَلَى ٱلسُّودِ مِنْ أَوْلَادِ آدَمَ وَٱلْحُمْرِ. Das in unserem Zusammenhange kaum verständliche und sonst nirgends vorkommende عَاشِرَة halte ich für eine durch das Metrum veranlaßte Umbildung des sehr häufigen عَشِيرَة, das einen guten Sinn gibt.

٤ لَمَّا رَأَوْا أَنَّ أَمْرَ ٱللَّهِ حَاقَ بِهِمْ وَأَنَّهُمْ مِثْلُ ضُلَّالٍ مِنَ ٱلنِّعَمِ

4. Als sie sahen, daß die Sache Gottes sie umfaßte und daß sie waren wie Abirrende von der Gnade

٥ فَأَصْبَحُوا لَا تَرَى إِلَّا مَسَاكِنَهُمْ كَأَنَّهُمْ مِنْ ثَمُودِ ٱلْحِجْرِ أَوْ إِرَمِ

5. Da sah man auf einmal nichts (mehr) als ihre Wohnungen, wie wenn sie den Ṯamūd von al-Ḥiǵr gehörten oder (den ʿĀd) von Iram.

Der heidnische Stamm Ṯamūd (1 Mos. 10, 13) hatte sich nach der Erzählung des Ḳoran (S. 7, 21; 26, 191) Wohnungen in Felsen gehauen und dadurch Gottes Zorn erregt. Als ein

warnender Prophet, Ṣāliḥ, unter ihnen auftrat und zur Beglaubigung seiner Sendung eine Kamelin aus einem Felsen hervorgehen ließ, verstümmelten die ungläubigen Ṯamūditen das heilige Kamel. „Da ergriff sie ein fürchterliches Erdbeben und man fand sie des Morgens tot auf dem Angesichte liegen“ (S. 7, 76). — Ähnlich erging es dem Stamme ʿĀd im Lande Iram (Aram d. Bibel), wo „Säulen waren, dergleichen im ganzen Lande nicht aufgeführt wurden (S. 89, 6). Da sie auf ihren Propheten Hūd nicht hörten, wurden sie vernichtet (S. 7, 83 ff.; 26, 123 ff.).

٦ كَمْ فَرَّجَ ٱللّٰهُ عَنَّا كَرْبَ مُظْلِمَةٍ   بِسَيْفِ مَسْلَمَةَ ٱلضَّرَّابِ لِلْبُهَمِ

6. Wie oft hat Gott uns befreit von der Bedrängnis einer Finsteren (Nacht) durch das Schwert Maslama's, des Bezwingers der Helden.

Kommentar: البُهْمَةُ الَّذِى لَا يُدْرَى كَيْفَ يُؤْتَى لَهُ „derjenige, von dem man nicht weiß, wie man ihm beikomme“. ضَرَّاب vgl. noch 460, 7. وَإِنَّا لَضَرَّابُونَ لِلْهَامِ „und siehe wir schlagen auf die Schädel“ wie Nab. 26, 7; Ḥam. 334; Ṭar. 14, 10; Zuh. 3, 31 u. a. Über كَرْب „Bedrängnis“ im Kampfe s. F.'s Loblied auf Walīd b. Jazīd S. 63.

٧ وَيَوْمِ غَيْمٍ مِنَ ٱلْهِنْدِيِّ كُنْتَ لَهُ   ضَوْءًا وَقَدْ كَانَ مُسْوَدًّا مِنَ ٱلظُّلَمِ

7. Und an dem Tage einer Wolke von den indischen Schwertern warst du ihr (der Wolke) ein Licht, während sie schon schwarz geworden war von den Finsternissen.

Über هِنْدِيَّة und قَلْعِيَّة s. o. S. 19 V. 40. — Dīw. 8,26 أَلَمْ تَكُنْ عَلَيْكُمْ غُيُومٌ وَهْىَ حُمْرٌ ظِلَالُهَا „haben nicht über euch Wolken geschwebt, deren Schatten (blut)rot waren.

٨ تَأْتِي قُرُومُ أَبِي ٱلْعَاصِي إِذَا صَرَفَتْ   أَنْيَابُهَا حَوْلَ سَامٍ رَأْسُهُ قَطِمِ

8. Es kommen die Hengste des Abū'l-ʿĀṣī, wenn ihre Zähne knirschen, rings um einen den Kopf hochtragenden, wildgewordenen Kamelhengst.

Kommentar: القَطِمُ البَعِيرُ الهَائِجُ وَأَصْلُ ٱلْقَطِمِ الشَّهْوَةُ. — Sinn: Die Helden des Hauses Umajja (Pferdehengste) scharen sich um den Maslama (Kamelhengst).

٩ يَا عَجَبًا لِعُمَانِ ٱلْأَزْدِ إِذْ هَلَكُوا وَقَدْ رَأَوْا عَبَرًا فِي سَالِفِ ٱلْأُمَمِ

9. Wie herrlich war es, als die Azditen von ʻUmān untergingen, nachdem sie bereits in vergangener Zeit einen Untergang gesehen hatten.

Cod. أُسد statt ازد. — Zur Wortstellung عُمَانِ الأَزْدِ sagt der Scholiast: أَرَادَ لِأَزْدِ عُمَانِ فَلَمْ يُمْكِنْهُ فَقَلَبَ. — Ich würde aus dem Verse schließen, daß das Gedicht erst nach dem Untergange des ganzen Hauses Muhallab in Ḳandābīl entstand und daß das frühere عَبَر den Untergang Jazīd's bei ʻAḳr bedeute, wie عِبْرَة unten S. 46 V. 4; da indes das Gedicht an Maslama gerichtet ist und dieser während der Vernichtung der Muhallabiten in Ḥīra geblieben war (Ṭab. II 1413, Z. 10) so ist عَبَر wohl auf ein Ereignis in ferner Vergangenheit (فِي سالف الأُمَمِ) zu beziehen.

١٠ لَوْ أَنَّهُمْ عَرَبٌ أَوْ كَانَ قَائِدُهُمْ مُدَبِّرًا مَا غَزَا ٱلْعِقْبَانَ بِٱلرَّخَمِ

10. Wären sie (die Azditen) Araber oder wäre ihr Führer einsichtig, so bekriegte er nicht die Adler mit den Aasgeiern.

العقبان „die Adler" sind auch die edlen Krieger, Mufaḍḍ. 22, 22; ebensogut kann رُخَمٌ pl. رَخَمٌ (Ṭaraf. 14, 22) der „Aasgeier" ein Schimpfname für feindliche Krieger sein. Dann ist der Sinn des Verses: so wenig Aasgeier mit Adlern sich messen können, so wenig die unarabischen Azditen mit den Arabern Maslama's. S. Boucher p. 60 Anm. zu Dīw. 13, 25, wo Syrien das L a n d d e r z w e i A d l e r genannt ist. — Der Irrealis der Gegenwart spricht für die Entstehung des Gedichtes v o r der Katastrophe von Ḳandābīl.

IX.

Vollkommen war der Triumph über die Jemeniten erst mit der Vernichtung der Jemeniten vor Ḳandābīl. Nun hatte F.'s Muse wieder reichlichen Stoff: vor allem waren die wieder allgemein anerkannten Umajjaden zu verherrlichen und die Muhallabiten auf Befehl des Chalifen (Aġānī IV 53) zu verspotten; aber auch andere angesehene Familien triumphierten über die Katastrophe und waren erkenntlich, wenn ein Farazdaḳ die Toten noch schmähte. Von den uns erhaltenen Satiren dieser Zeit, scheint diejenige die

früheste zu sein, in der Farazdaḳ als Vertreter der Hinterbliebenen des ʿAdī b. Arṭāt auftritt; die Lebendigkeit der Darstellung ist jedoch der einzige Grund zu dieser Annahme.

a) Dīw. 217 = Boucher pag. ٢٠٢ und 605.

١ نَحْنُ أَرَيْنَا ٱلْبَاهِلِيَّةَ مَا شَفَتْ بِهِ نَفْسَهَا مِنْ رَأْسِ ثَأْرٍ مُعَلَّقِ

1. Wir haben der Bāhilitin etwas gezeigt, womit sie ihre Seele heilt, ein Haupt der Blutrache, ein aufgehängtes.

Die Bāhilitin ist nach Boucher S. 605 Anm. 1 die Frau des ehemaligen Polizeipräfekten von Baṣra, ʿAdī b. Arṭat, welchen Muʿāwija, der Sohn des Jazīd b. al-Muhallab hatte hinrichten lassen, ehe er Wāsiṭ verließ, um nach Ḳandābīl zu gehen (Ṭab. II 1409). — Zu رَأْسِ ثَأْرٍ vgl. دَمِ ٱلثَّأْرِ Dīw. 216, 9 (auch Ḥamāsa ٣٤٥ V. 2). Eine ähnliche Stelle Dīw. 224, 53 لِيَشْفِىَ مِنْكَ ٱلْمُؤْمِنُونَ وِتَارًا. — مُعَلَّق erklärt Boucher, wohl nach dem Scholiasten, „angehängt an die Sattelbögen". Eine Parallele findet sich im Dīwān nicht.

٢ حَمَلْنَا إِلَيْهَا مِنْ مُعَاوِيَةَ ٱلَّتِى هِىَ ٱلْأُمُّ تَغْشَى كُلَّ فَرْخٍ مُنَقْنِقِ

2. Wir haben zu ihr gebracht dasjenige von Muʿāwija, was die Mutter ist, welche jedes gackernde Junge zudeckt.

Zit. L. A. IV, 12: وَنَحْنُ كَشَفْنَا عَنْ مُعَوِيَةَ ٱلخ „die Mutter welche jedes gackernde Junge zudeckt" ist die Schädeldecke, welche gleich einer brütenden Henne das Gehirn zudeckt; letzteres wird von Farazdaḳ wiederholt mit dem schlafenden Hühnchen vgl. Dīw. 111, 38: أَخْرَجْنَ نَائِمَةَ ٱلْفِرَاخِ (sc. die Schwester) und 97, 6: أَبَدْتَ عَنْ فِرَاخِ ٱلْجَمَاجِمِ. Siehe auch Boucher p. 605 Anm. 1.

٣ وَنَحْنُ أَزَحْنَا عَنْ خُوَيْلَةَ جَحْدَرٍ شَجًا كَانَ مِنْهَا فِى مَكَانِ ٱلْمُخَنَّقِ

3. Und wir haben beendigt für Ḫuwaila (die Enkelin) Ǧaḥdar's eine Angst, die sie in der Kehle hatte.

Ḫuwaila war die Schwester des Mālik und Šihāb (b. Mismaʿ), welche beide gleichfalls auf Befehl Muʿāwija's ermordet worden waren (Boucher S. 605 Anm. 3). — Zu مَكَانِ ٱلْمُخَنَّقِ vgl.

Dīw. 256, 11 لَقَدْ بَلَغَتْ نَفْسِى مَكَانَ ٱلْمُخَنَّقِ „meine Seele stieg mir in die Kehle", wozu Boucher bemerkt (S. 720 Anm. 1): M. à m. l'endroit de l'étranglé. C'est *selon le commentaire*, la gorge où porte la main l'homme qu'on étrangle. Ebenso 257, 10; ähnlich 392, 11.

٤ وَكَانَتْ إِذَا ٱبْنَا مِسْمَعٍ ذُكِرَا لَهَا جَرَتْ دُفَعٌ مِنْ دَمْعِهَا ٱلْمُتَرَقْرِقِ

4. Und jedesmal wenn die beiden Söhne Misma''s vor ihr erwähnt wurden, waren Ströme ihrer perlenden Tränen geflossen.

رَقْرَقَ „perlen" vom Wein 'Alḳ. 13, 14; „wallen" vom Dunst Ham. ٣٥٠; Imrḳ. 19, 19; S. auch Vers 11.

٥ فَسَاغَ لَهَا بَرْدُ ٱلشَّرَابِ وَلَمْ يَكُنْ يَسُوغُ لَهَا فِى صَدْرِهَا ٱلْمُتَحَرِّقِ

5. Nun ist ihr erlaubt die Erfrischung des Trunkes, während er ihr nicht erlaubt gewesen war für ihre brennende Brust.

Vgl. Hamasa 385, Vers 5: حَلَّتِ الْخَمْرُ وَكَانَتْ حَرَامًا (sc. nach der Schlacht) und Boucher p. 606, Anm. 1. Zu مُتَحَرِّق vgl. 299, 3 تَحَرَّقَ نَارٌ فِى فُؤَادِهِ.

٦ أَتَتْهَا وَلَا تَمْشِى ثَمَانُونَ لِحْيَةً جَمَاجِمُهَا مِنْ مُخْتَلًى وَمُفَلَّقِ

6. Es kamen zu ihr ohne zu gehen achzig Bärte, deren Köpfe abgeschnitten und gespalten waren.

Die Köpfe der Muhallabiten und ihrer letzten Anhänger wurden von Hilāl b. Aḥwaz an Maslama nach Ḥīra, von diesem zum Chalifen nach Damaskus, von da nach Aleppo zu 'Abbās b. al-Walīd geschickt. Ṭab. II, 1413, Z. 10 f.

٧ فَكَائِنْ بِقَنْدَابِيلَ مِنْ جَسَدٍ لَهُمْ وَبِٱلْعَقْرِ مِنْ رَأْسٍ يُدَهْدَى وَمِرْفَقِ

7. Und wie viele ihrer Leichen liegen in Ḳandābīl und wie viele Häupter und Ellbogen werden in 'Aḳr herumgerollt!

٨ يُدَهْدَى مِنَ ٱلْحِصْنِ ٱلَّذِى صُرِعُوا بِهِ إِلَى ٱلْأَرْضِ شَتَّى مِنْ قَتِيلٍ وَمُرْهَقِ

8. Sie rollten herab von der Schanze, auf der sie niedergestreckt wurden, zur Erde, zerstreute (Stücke) von Getöteten und Überwundenen.

ٱلْمُرْهَقُ ist der „Überwundene", Ḥamāsa 682 V. 1 (Komment. ٱلْمُضَيَّقُ عَلَيْهِ), Ṭarafa 9, 8 ٱلْمُرْهَقُ ٱلْمُتَلَيِّفُ „der Bedrängte,

Seufzende"; al-Aḫṭal 225 Z. 1 كَرَّارُ خَلْفَ ٱلْمُرْهَقِينَ جَوَادَهُ „der hinter dem Überwundenen sein Roß umwendet" und ibid. 115 Z. 3 أَرْهَقْتُهُ بِأَنْيَابٍ وَأَظْفَارِ (Komment. أَرْهَقْتُهُ لَحِقْتُهُ وَغَشِيتُهُ); bei L. noch Dīw. 65, 3; 256, 12; 630, 16.

٩ فَمَا مِنْ بَلَآءٍ أَوْ وَفَآءٍ سِوَى ٱلَّتِى فَعَلْنَا بِقَنْدَابِيلَ إِذْ نَحْنُ نَرْتَقِى

9. Und es gibt keine Heimsuchung und keine Heimzahlung gleich derjenigen, welche wir vollbracht haben in Ḳandābīl, als wir emporstiegen

بَلَآء die „Prüfung, Heimsuchung" schon in der vorislamischen Poesie, z. B. Ḥam. 307 V. 3 und 4; Abū Miḥǧān 11, 5; Huḏ. 92, 14; besonders aber im Koran, speziell von der Prüfung Israels durch Pharao u. ä.; vgl. noch den Vers F.'s Dīw. 229, 17. وَفَآء die „Vergeltung" bezieht sich auf das in früheren Versen erwähnte Rachegelübde der Familie ʿAdī's.

١٠ إِلَيْهِمْ وَهُمْ فِى سُورِهَا بِسُيُوفِنَا وَعَسَّالَةٍ يَخْرِقْنَهُمْ كُلَّ مُخْرَقِ

10. Zu ihnen, während sie auf ihrer Mauer standen, mit unseren Schwertern und Zitternden (sc. Lanzen), die sie vollkommen zerfleischen.

Zu يَخْرِقْنَ . . كُلَّ مُخْرَقِ vgl. Huḏ. 29, 2; 44, 5; Ḥam. ٣٨, 8; Zuh. 14, 15; 15, 11. Gewöhnlich von Stoßwaffen.

١١ فَإِنْ يَكُ قَتْلٌ بِٱبْنِ أَرْطَاةَ شَافِيًا وَمُرْقِئَ عَيْنٍ دَمْعُهَا ذُو تَرَقْرُقِ

11. Und wenn ein Blutbad für den Sohn Arṭāt's Heilung bringen kann und ein Auge trocknen, dessen Träne perlt,

قَتْلٌ بِٱبْنِ أَرْطَاةَ ist eigentlich Blutbad infolge des (ermordeten) b. Arṭāt, d. h. um seinetwillen.

١٢ فَلَمْ يُبْقِ مِنْ آلِ ٱلْمُهَلَّبِ ضَرْبُنَا بِكُلِّ يَمَانٍ ذِى حُسَامٍ وَرَوْنَقِ

12. so hat unser Hieb mit einem jemenischen Schwerte, einem scharfen, glänzenden, nichts übrig gelassen

ذِى gehört auch noch zu رَوْنَق, wie Ḥam. 283, V. 4.

١٣ لَهُمْ غَيْرَ أَنْوَاحٍ قِيَامٍ نِسَآؤُهَا إِلَى جَنْبِ أَجْسَادٍ عُرَاةٍ وَدَرْدَقِ

13. für sie, als Klageweiber, die neben nackten Leichnamen stehen und Kleine (Kinder).

Das sehr seltene دَرْدَق, bei F. nur hier, bezeichnet ursprünglich die „kleinen Schafe" (L. A. XI, 385), kleine Heerdentiere überhaupt, zumal kleine Kamele (Komment. z. Ḥamāsa 761 V. 4), endlich auch kleine d. h. junge Menschen, Kinder (L. A.).

١٤ وَذَاتِ حَلِيلٍ أَنْكَحَتْهَا رِمَاحُنَا حَلَالًا لِمَنْ يَبْنِي بِهَا لَمْ تُطَلَّقِ

14. Und manche Braut haben unsere Lanzen rechtmäßig verheiratet an denjenigen, der mit ihr ein Haus gründen will, ohne daß sie geschieden wurde.

Vgl. Dīw. 136, 6 وَتُنَالُ أَيِّمُهُمْ وَإِنْ لَمْ تُخْطَبِ „ihre Witwen sind zu haben, auch wenn man sie nicht zu Frauen verlangt".

١٥ وَكَانَتْ أَثَافِي قِدْرِنَا رَأْسَ بَعْلِهَا وَعَمَّيْهِ فِي أَيْدٍ سَقَطْنَ وَأَسْوُقِ

15. Die Herdsteine unseres Kessels waren der Kopf ihres Gatten und seiner beiden Oheime; zwischen Hände und Beinen sind sie gefallen.

Da der Kessel auf 3 Steinen stand, spricht der Dichter nur von 2 Oheimen (Verwandten) neben dem Gatten. Über den Brauch, Schädel als Aṯāfī zu benutzen s. Jacob, Beduinenleben S. 90.

Vers 16—22 verkünden das Lob der Banū Muḍar ohne weitere Bezugnahme auf die Muhallabiten.

b) Dīw. 90 = Boucher pag. ١٠٤ und 277.

Ein Loblied auf den Chalifen Jazīd b. ʿAbd al-Malik, dessen Schluß das Schicksal der Muhallabiten berührt mit den Versen:

٣٣ لَقَدْ عَجِبْتُ مِنَ ٱلْأَزْدِيِّ جَآءَ بِهِ يَقُودُهُ لِلْمَنَايَا حَيْنُ مَغْرُورِ

33. Traun ich habe über den Azditen gestaunt, den das blinde Verhängnis brachte und in den Tod führte,

Zu حَيْنُ مَغْرُورِ vgl. al-Ḥasan b. Hānī' (Kāmil 510) إِذَا مَا ٱلْحَائِنُ . . غَرَّهُ سَنَا بَرْقٍ غَاوٍ „so oft den vom Verhängnis Verfolgten ein trügerischer Blitz irreführt".

٣٤ حَتَّى رَآهُ عِبَادُ ٱللّٰهِ فِي دَقَلٍ مُنَكَّسًا وَهُوَ مَقْرُونٌ بِخِنْزِيرِ

34. So daß die Diener Allah's ihn sahen an einem Maste, gesenkten Hauptes und mit einem Schweine vereint.

S. oben S. 36. عِبَادُ ٱللّٰه steht wohl, um anzudeuten, daß Jazīd gar kein Gläubiger gewesen sei; vgl. oben S. 600.

٣٥ اَلسُّفْنُ أَهْوَنُ بَأْسًا إِذْ تَقُودُهَا فِى ٱلْمَاءِ مَطْلِيَّةَ ٱلْأَلْوَاحِ بِٱلْقِيرِ

35. Die Schiffe waren weniger verhängnisvoll, als du sie lenktest im Wasser; an den Planken mit Teer bestrichene.

٣٦ وَهُمْ قِيَامٌ بِأَيْدِيهِمْ مَجَادِفُهُمْ مُنْطَقِينَ عُرَاةً فِى ٱلدَّقَارِيرِ

36. Während sie (die Azditen) da standen mit Rudern in ihren Händen, umgürtet, nackt in kurzen Hosen.

Zu مُنْطَقِينَ s. oben S. 597 V. 7. دَقَارِير pl. von دِقْرَارَة und دَقْرُورَة, dasselbe wie تُبَّان (Ǧauh.) s. oben S. 615 V. 1, nach Lane 897: „A kind of short drawsers with covering only that portion of the wearer, which decency requires to be concealed“.

٣٧ حَتَّى رَأَوْا لِأَبِى ٱلْعَاصِى مُسَوَّمَةً تَعْدُو كَرَادِيسَ بِٱلشُّمِّ ٱلْمَغَاوِيرِ

37. Bis sie sahen dem Abū 'l ʿĀṣī gehörige, ausgezeichnete (Rosse), die einherziehen in Schwadronen, mit Stolzen, Kampflustigen (Reitern).

Über مُسَوَّم von vorzüglichen Pferden s. oben S. 17. — Zu ٱلْمَغَاوِير vgl. 465, 29 oben S. 16.

٣٨ مِنْ حَرْبِ آلِ أَبِى ٱلْعَاصِى إِذَا غَضِبُوا بِكُلِّ أَبْيَضَ كَٱلْمِخْرَاقِ مَأْثُورِ

38. (Schiffe zu lenken ist leichter) als der Krieg mit Abū 'l-ʿĀṣī, wenn sie erzürnt sind, mit einem weißen (sc. Schwerte) gleich der flatternden Leinwand, einem mit Zeichen versehenen.

Der Vers knüpft an Vers 35 an. Der Vergleich des Schwertes mit einem مِخْرَاق, d. h. mit einem zusammengerollten Leinwandstück, mit dem man (d. h. die Kinder beim Spiel) zuschlägt (Ǧauh. 7, Ḥamāsa, Komm. p. 702, V. 2), ist schon in der vorislamischen Poesie beliebt; z. B. Huḏ. 2, 21; Imrḳ. 10, 15; ʿAmr b. Kulṯūm 43, Ṭar. 3, 9. Gewöhnlich wird مِخْرَاق als „hölzernes Schwert“ gedeutet, mit dem die Kinder spielen; allein der Vergleich des blitzenden Stahlschwertes mit dem hölzernen, noch dazu unter dem Gesichtspunkte des Glänzens (ابيض) hat wenig Wahrscheinlichkeit für sich.

٣٩ اِخْسَأْ كُلَيْبُ فَإِنَّ ٱللّٰهَ أَنْزَلَكُمْ قِدْمًا مَنَازِلَ إِذْلَالٍ وَتَصْغِيرِ

39. Weg, Hündchen; denn Allah hat euch längst versetzt an die Plätze der Niedrigkeit und Ruhmlosigkeit.

كُلَيْب, Anspielung auf die Südaraber als Kalbiten; Sinn: Armselige Kalbiten, nur ist eure Rolle ausgespielt!

c) Dīw. 433.

Das Gedicht, wohl das späteste, das sich mit dem Untergange der Muhallabiten befaßt, stellt den Triumph der Nordaraber über die Südaraber dar; über die mutmaßliche Entstehungszeit s. Bemerkung zu Vers 7.

١ لَقَدْ كَذَبَ ٱلْحَىُّ ٱلْيَمَانُونَ شِقْوَةً   بِقَحْطَانِنَا أَحْرَارُهَا وَعَبِيدُهَا

1. Wahrlich, der Stamm der Jemeniten hat zu seinem Unglück gelogen mit seinem Ḳaḥṭān, seine Freien und seine Sklaven.

شِقْوَة, Inf. von شَقِىَ „unglücklich sein" kommt bei F. nur noch Dīw. 312, 2 vor, wo es bedeutet: „heulen gegen jemand (= verleumden) infolge seines Elendes", vgl. hierzu Koran, wo es S. 23, 108 heißt: غَلَبَ لَنَا شِقْوَتُنَا „unser Unglück hat über uns gesiegt". Die Konstruktion des ganzen Verses ist hart und unklar, daher schon die Bemerkung al-Ḥirmāzī's (Schol.): أَظُنُّهُ عَنَى بِقَوْلِهِ بِقَحْطَانِنَا لِأَنَّهُ كَانَ يَقُولُ انا الْقَحْطَانِىُّ.

٢ يَرُومُونَ حَقًّا لِلْخِلَافَةِ وَاضِحًا   شَدِيدًا أَوَاسِيهَا طَوِيلًا عَمُودُهَا

2. Sie wünschen ein Anrecht auf das Chalifat, ein klares, dessen Grundlagen fest, dessen Stützen lang sind.

Das Imperfekt in diesem Verse wie Vers 3 und 5 beweist, daß F. hier nicht von den Muhallabiten, sondern von der späteren Erhebung der Jemeniten unter ʿAbbād al-Ǵaḥḥāfi spricht. S. V. 7.

٣ فَإِنْ تَصْبِرُوا فِينَا تُقِرُّوا بِحُكْمِنَا   وَإِنْ عُدْتُمْ فِيهَا فَسَوْفَ نُعِيدُهَا

3. Wenn ihr also unter uns zufrieden seid, so werdet ihr auch unsere Entscheidung anerkennen: wenn ihr aber (eure Ansprüche) in Bezug auf dasselbe wiederholet, so werden wir den Krieg wieder aufnehmen.

Kommentar: إِنْ عُدْتُمْ لِطِلَابِ ٱلْخِلَافَةِ عُدْنَا لِلْحَرْبِ.

٤ لَقَدْ كَانَ فِي آلِ ٱلْمُهَلَّبِ عِبْرَةٌ   وَأَشْيَاعِهَا لَمْ يَبْقَ إِلَّا شَرِيدُهَا

4. Schon hat es in der Familie al-Muhallab's ein lehrreiches Ereignis gegeben und unter ihren Anhängern, indem niemand übrig blieb, als wer von ihnen entfloh.

٥ يُقَحِّمُهُمْ فِي ٱلسِّنْدِ سَيْفُ ٱبْنِ أَحْوَزٍ وَفُرْسَانُهُ شُهْبٌ يُشَبُّ وَقُودُهَا

5. Indem sie stürzte in Sind das Schwert des Sohnes des Aḥwaz und seine Reiter, Flammen, deren Brand entfacht ist.

Zur Verfolgung der Flüchtigen entsandte Maslama zuerst den Kalbiten Mudrik und dann an seiner Stelle den Tamīmiten Hilāb b. Aḥwaz (Ṭab. l. c.). Mit einer Flamme vergleicht F. den Krieg Dīw. 131, 11; 310, 24; den Krieger Dīw. 91, 14; 397, 18; 646, 2; den vornehmen Mann 20, 18; 151, 1; 229, 12.

٦ أُسُودُ لِقَاءٍ مِنْ تَمِيمٍ سَمَتْ لَهُمْ سَرِيعٌ إِلَى وَلْغِ ٱلدِّمَاءِ وُرُودُهَا

6. Löwen eines Treffens tauchten aus den Tamīm vor ihnen auf; schnell war ihre Ankunft zum Lecken des Blutes.

Vgl. Maidanī ٢٣٦: أَوْلَغُ مِنْ كَلْبٍ.

٧ لَعَمْرِي لَقَدْ عَابُوا ٱلْخِلَافَةَ إِذْ طَغَوْا وَفِي يَمَنٍ عَبَّادُهَا إِذْ يُبِيدُهَا

7. Wahrlich, sie haben das Chalifat geschändet, als sie sich auflehnten und in Jemen ihr ʿAbbād, als er sie (seine Leute) ins Verderben stürzte.

Kommentar: أَرَادَ لَعَمْرِي لَقَدْ طَغَوْا إِذْ عابوا الخلافة فقلب — وَعَبَّادُ ٱلْجَحَّافِيُّ كَانَ حَرُورِيًّا خَرَجَ بِٱلْيَمَنِ فَقَتَلَهُ يُوسُفُ بْنُ عُمَرَ ٱلثَّقَفِيُّ وَهَزَمَ خَيْلَهُ أَيْ عَرَّضَهُمْ لِلْقَتْلِ فَأُبِيدُوا يَعْنِي ٱلْخَارِجِيَّ يَقُولُ لَقَدْ عَابُوا الخلافة إِذْ رَامُوهَا. Da Jūsuf b. ʿUmar erst im Jahre 106 Statthalter in Jemen wurde (Fragm. hist. arab. p. 89 Z. 10) und F. 114 d. H. starb, so kann das ganze Gedicht erst zwischen 106 und 114 entstanden sein; um jene Zeit spielten die Muhallabiten zwar keine Rolle mehr, aber es ist wohl begreiflich, daß ihr Geschick den Jemeniten noch vorgehalten wurde, so oft sich unter ihnen Rebellen erhoben.

٨ فَمَا رَاعَهُمْ إِلَّا كَتَائِبُ أَصْبَحَتْ تَدُوسُهُمْ حَتَّى أُنِيمَ حَصِيدُهَا

8. Nichts erschreckte sie als Reiterabteilungen, die sie plötzlich niederstampften, so daß ihre Erntefrüchte niedergelegt waren.

Sinn: Ihre Leichen lagen dort wie geschnittenes Getreide; vgl. Dīw. 224, 62 كَأَنَّ عَلَى دَيْرِ ٱلْجَمَاجِمِ مِنْهُمْ حَصَائِدُ, es waren

auf (dem Schlachtfelde bei) Dair Ǧamāǧim ihre geschnittenen Erntefrüchte".

٩ فَصَارُوا كَمَنْ قَدْ كَانَ خَالَفَ قَبْلَهُمْ ۝ وَمِنْ قَبْلِهِمْ عَادٌ عَصَتْ وَثَمُودُهَا

9. Und sie wurden wie diejenigen, welche vor ihnen sich aufgelehnt hatten, und vor ihnen haben 'Ād und Ṯamūd nicht gehorcht.

مَنْ قَدْ كَانَ خَالَفَ „wer sich widersetzt hatte" von religiösem Schismatikern (nach Koran S. 24, 63) Dīw. 225, 10; 209, 1. Über die Art des Unterganges des Stammes 'Ād, der dem Propheten Hūd den Glauben verweigerte, macht der Koran (S. 7 und S. 11, 52 ff.) keine näheren Angaben; über den Untergang der Ṯamūditen dagegen, die ihren Propheten Ṣāliḥ verhöhnten und das von ihm aus einem Felsen gezauberte Kamel töteten, heißt es (S. 11, 70): „es erfaßte die Frevler das Erdbeben und sie lagen in ihren Wohnungen hingestreckt, als ob sie nie darin gewohnt hätten". Auf letztere Stelle spielt somit unser Vers an. Ähnlich Dīw. 186, 9 (عَاد) und 327, 34; 410, 1; 563, 10; 650, 7 (ثمود).

١٠ أَبَتْ مُضَرُ ٱلْحَمْرَآءُ إِلَّا تَكَرُّمًا ۝ عَلَى ٱلنَّاسِ يَعْلُو كُلَّ جَدٍّ جُدُودُهَا

10. Nichts wollte Muḍar als edel handeln; über den Menschen ragen ihre Ahnen empor und übertreffen alle Ahnen.

Zu أَبَتْ إِلَّا vgl. Dīw. 216, 17; 377, 19 und oben S. 2 V. 3 — مُضَرُ ٱلْحَمْرَآءُ (vgl. Nāb. 13, 9) bei F. nur noch 72, 5; 377, 24; auch قَيْس ٱلْحَمْرَاء 188, 31. Über die Entstehung des Epithetons s. C. de Perceval, Essai sur l'histoire des Arabes I, 187, 189 und Boucher pag. 225, Anm. 2.

Der Rest des Gedichtes, V. 11—23, enthält nur mehr das Lob Banū Muḍar ohne jede historische Anspielung.

d) Dīw. 294.

„Als Muhammad b. Ǧarīs b. 'Abdallah, der Baǧalite (Wüstenf. Gen. Tab. IX, 28) Nufaisa, die Tochter al-Muhallab's heiratete, nach ihrem (d. h. der Muhallabiten) Untergang, da sprach Farazdaḳ":

١ لَعَمْرِى لَقَدْ رَدَّ ٱلزَّمَانُ وَرَيْبُهُ ۝ نُفَيْسَةَ مِنْ مُلْكٍ إِلَى شَرِّ مَقْعَدِ

1. Bei meiner Seele, nun hat die Zeit und ihr Wechsel Nufaisa von der Herrschaft weg an den schlimmsten Platz zurückversetzt:

Der Spott richtet sich gegen Nufaisa und gegen Muḥammed b. Ǧasīr, da dieser gleichfalls Jemenite war.

٢ سَبِيَّةَ قَوْمٍ لَوْ دَعَتْ لِإِجَابَةٍ بَنُو ٱلْحَرْبِ ضَرَّابُو يَدَىْ كُلِّ أَصْيَدِ

2. Als die Gefangene von Leuten — wenn sie um Erhörung bäte, so schlügen die Söhne Ḥarb's die Hände jedes Steifnackigen (sc. Kämpfers) ab.

Sinn: Wenn sie die Jemeniten bäte, ihr wieder zu ihrer Macht zu verhelfen, so würden die Umajjaden (= Banū 'l-Harb) die jemenitischen Krieger wieder besiegen und züchtigen.

٣ وَلَوْ لَمْ يَمُتْ آلُ ٱلْمُهَلَّبِ لَمْ تَكُنْ تَنَاوَلُهَا بِالرِّجْلِ مِنْكَ وَلَا يَدِ

3. Wäre die Familie Muhallab's nicht am Aussterben, so würdest du sie nie erlangen, nicht mit deinem Fuße noch mit deiner Hand.

Statt des Irrealis der Gegenwart sollte wohl der Irrealis der Vergangenheit stehen, der sich innerhalb eines Metrums fast nie gebrauchen läßt. Man kann aber auch die präsentische Übersetzung beibehalten, wenn man Nufaisa selbst als noch lebendes Glied der Familie Muhallab betrachtet und als dem Dichter bekannt annehmen will, daß Abū 'Ujaina und 'Utmān b. al-Mufaḍḍal dem Gemetzel entgingen (Ṭab. II, 1413 Z. 8, 9).

٤ تَنَحَّ أَخَازَ ٱللّٰهُ مَثْوَاكَ خَاسِئًا عَنِ ٱسْمِ نَبِيِّ ٱلْمُسْلِمِينَ مُحَمَّدِ

4. Fliehe, Gott verachtet deinen Aufenthaltsort, (fliehe) als ein Verstoßener hinweg vom Namen des Propheten der Gläubigen, Muḥammed.

The Indo-Parthian Dynasties,

from about 120 B.C. to 100 A.D.

By

Vincent A. Smith, M. A.

When engaged in the study of the coins of Maues, Azes, Gondophares, and the other kings whom I designate collectively as Indo-Parthian, for the purpose of the *Catalogue of non-Muhammedan Indian Coins in the Indian Museum, Calcutta*, which I have undertaken at the request of the Trustees, many difficulties were encountered. The works of numismatists and other scholars failed to give adequate solutions of these difficulties, and I was thus forced to undertake an independent investigation of the subject. The necessary discussion, although confined to the narrowest possible limits, occupies more space then could be accorded in the Introduction to a catalogue of coins, and is therefore offered for the consideration of scholars in the pages of this Journal. The opinions now expressed differ considerably from those printed in the *Early History of India* and other publications in which I have referred to the Indo-Parthian dynasties. The discrepancies are the outcome of fuller knowledge acquired by special study, and anything that I have written previously on the subject should be considered as superseded by this essay. The abandonment of the hypothesis that Maues and other chiefs were Śakas carries with it many consequences, and involves a complete change in the aspect of the historical problems discussed. The key to these problems now seems to me to be obtainable from the history of Parthia; and if our knowledge of that history were more complete then it is, or is likely to be, we should be in a position to understand the relations of the Indo-Parthian rulers to the world of their day. But, even as matters stand, the consideration of Indo-Parthian problems from a Parthian point of view promises to elucidate much that has remained obscure.

My use of the term 'Indo-Parthian' requires some explanation and defence. The coins of the kings whom I group together under this name are described by Cunningham as the 'coins of the Sakas', and defined as being all those "which bear names either of Parthian

origin, or of kindred forms, beginning with Moas [*sic*] and Vonones and ending with Pakores. There appear to be at least three distinct families of these princes, the two earlier ones of Moas and Vonones being contemporary, while that of Gondophares was some time later. All the coins of this class have on their reverse literal translations in the Indian Pali language and in Arian [= Kharoṣṭhī] characters of the Greek legends of the obverse"[1]).

Professor Gardner, in the British Museum *Catalogue of the coins of the Greek and Scythic kings of Bactria and India*, published in 1886, distinguished Maues, Azes, and Azilises as Scythic, and Gondophares etc. as Parthian kings.

Professor Rapson, in his work *Indian Coins*, published in 1898, similarly treated Maues or Moa, Vonones, Azes, and Azilises under the head of 'Scythic Invaders of India', while he confined the term 'Indo-Parthian coins' to the issues of the dynasty of Gondophares. Professor Rapson followed Cunningham in regarding Maues as being a Śaka by race, and expressed the opinion that "the earliest of the Śaka dynasties in India is that of Maues or Moa"[2]) (*op. cit.* sec. 29).

Having called attention to the Parthian affinities of the coinages of both Maues and Vonones, Professor Rapson proceeds to observe that "it is certain that the dynasties of Maues and Vonones were intimately connected, and it is difficult to separate them so far as to call the former Śaka and the latter Parthian. The difficulty is, perhaps, to be explained by supposing the existence among the Śakas of this period of a strong Parthian element due to previous events" (*op. cit.* sec. 30).

Von Sallet (*Die Nachfolger Alexanders des Grossen*, 1879) abstained from any formal classification and was content to describe all the coins in question as issued by princes with non-Greek names.

Considering that all these coins have intimate relations one with the other, and that they all show a more or less distinct Parthian complexion, the descriptive designation 'Indo-Parthian' appears to be best. The whole series is to some extent both Indian and Parthian, and the name chosen simply expresses this certain fact. The investigation, as it progresses, will show that the connexion between India and Parthia was closer then is usually admitted. The question concerning the propriety of Cunningham's term 'the coins of the Sakas' requires to be considered in some

1) 'The Coins of the Sakas', p. 1 of reprint, = *Num. Chron.*, Vol. X. 3d S., 1889, p. 103.

2) This king's name is actually known only in the genitive case, as Greek *ΜΑΥΟΥ*, Kharoṣṭhī *Moasa*. The nominative of the latter form was undoubtedly Moa; but that of the Greek form might be Mauos, Mauas, or Maues. The analogy of other names, e. g. *ΠΑΚΟΡΗΣ*, indicates that the form Maues is to be preferred. Similarly, Azes is preferable to Azas. There is no authority for Thomas' and Cunningham's 'Moas'.

detail. Von Gutschmid suggested that Maues should be regarded as a Śaka because his kingdom might be identified with that founded by the migrating Śakas when they were driven south, as recorded by the Chinese historians[1]). Cunningham admitted that "there is no direct historical evidence that the Sakas ever occupied the Panjâb, but the three great kings, Moas, Azas, and Azilises, whose coins are found chiefly in the Panjâb, and very rarely to the west of the Indus, are universally accepted as Saka Scythians". This cannot be considered a very satisfactory argument. He assumes further that Vonones and his family were Śakas, but gives no clear evidence in favour of the assumption[2]). He was largely influenced in his choice of the term 'coins of the Sakas' by the belief that certain satraps, whose coinage is related to that of the kings in question, were demonstrated by epigraphic evidence to have been Śakas. His argument is expressed as follows: — "I have kept the coins of the Saka satraps apart from those of the kings, as I felt uncertain where to place them. That they belong to the period of Saka rule is clearly shown by their types, which are chiefly copied from the coins of Azas.

But a most decisive proof of their Saka nationality is found in the Arian Pali [Kharoṣṭhī] inscriptions of a pillar capital which was found at Mathura about twenty years ago by my lamented friend, Pandit Bhagwân Lâl. The principal inscription records the erection of a Stûpa for the relics of Buddha by the Queen Nandasriyâ in the time of the great Satrap *Rajul* (Rajubul of the coins) and of the Yuva Raja Kharadost, who also bore the title of Satrap. Mention is made of Prince *Tulama*, the son of Kharadost, and also of the Satrap *Sudâs*, the son of Rajul. A separate inscription on the same capital records the name of the great Satrap *Kusalaa*, who is almost certainly the Satrap named *Liaka-Kusulaka* in the Taxila copper-plate .... On the same capital with these Satrap names there is a short record which proves that all of them must have been *Sakas*. The words are *sarva Sakastâna puyae*, 'for the merit of all the people of Sakastân', that is of the country occupied by the *Sakas*. The name of the city of Taxila is also found on the capital. At this time, therefore, the Indian territory of the Sakas must have extended from the Indus to Mathura, and from Kashmir to Sindh"[3]).

Since Cunningham wrote the above observations the inscriptions on the 'Mathurā lion-capital' have been studied by several scholars, who have thrown more light on its brief, enigmatical inscriptions, but here I need refer only to Dr. Fleet's recent researches. The words loosely quoted by Cunningham are really '*sarvasa sakasta-*

1) *Geschichte Irans*, p. 107.

2) 'Coins of the Indo-Scythians', p. 42 of reprint, = *Num. Chron.*, Vol. VIII, 3d S., 1887), p. 240.

3) *The Coins of the Sakas*, p. 22.

nasa puyae', which were formerly translated as 'in honour of the whole Sakastana'. But Dr. Fleet shows good reason for holding that the compound word *saka-stana* of the Mathurā inscription P. is the exact equivalent, in the dialect of the records, of the *saka-ṭṭhāna* of the Pāli *Jātakas*, or Sanskrit *svaka-sthāna*. "There is no reference", he observes, "to Śakas, either here, or in any other of the records on the lion-capital, or in any of the connected records. And the inscription P. is simply a record which some person or persons, to be probably found named in one of the adjacent records, caused to be engraved 'for the worship of the whole of (*his*, *her*, or *their*) own home'; that is, in honour of his her or their whole household"[1]. If this interpretation of the word *saka* be correct, as it seems to be, the main support of the proposition that the satraps of Mathurā were Śakas, falls to the ground.

Dr. Fleet goes further and maintains that the belief in the existence of Śaka immigrants in Northern India is a mere delusion. "There are no real grounds", he writes, "for thinking that the Śakas ever figured as invaders of any part of Northern India, above Kāṭhiāwāḍ and the western and southern parts of the territory now known as Mālwa (see *J. R. A. S.*, 1904, 706 ff., and page 155 above). Indeed we may now say definitely that they never did so; and, to what I have said there concerning the occurrence of the word Śaka in one of the early Jain inscriptions at Mathurā, I may add that it is now certain that the word there used means simply Buddhists, mentioned as Śakas by a form, which in the language or spelling of that period was the customary form, of the tribal name of their founder Śakamuni-Buddha"[2].

Whether or not it be true that the Śakas never figured as invaders of any part of Northern India, it seems to be established that the name of their horde is not certainly mentioned in inscriptions, as it was supposed to have been. No definite reason for regarding the satraps of Mathurā as Śakas by race now remains, nor is there any adequate justification for describing the coins of Azes, Vonones, and the rest as 'the coins of the Śakas'. That designation must be abandoned, and, as I have already said, the purely descriptive term Indo-Parthian is the most convenient for use as correctly including the whole class.

With the exceptions that Gondophares is mentioned in a single inscription and in a well-known early Christian legend, coins are our sole source of direct knowledge of the Indo-Parthian dynasties.

1) *J. R. A. S.*, 1904, pp. 703—9. In a subsequent note (*J. R. A. S.*, 1905, p. 155) Dr. Fleet, accepting a suggestion of Professor Hultzsch, took *sarva* to be a proper name and translated, '(*A gift*) of Sarva, in honour of his home'. This version seems to be the best.

2) *J. R. A. S.*, 1905, p. 230. I doubt the correctness of Dr. Fleet's interpretation of the Mathurā record, and still prefer Bühler's.

The coins of Maues described in the British Museum printed catalogue comprise seventeen distinct kinds, not to mention minor varieties; and the number of distinct kinds now known may amount to a score or more. The general aspect of the fine series in the British Museum, as enriched by the addition of the Cunningham collections, not included in the catalogue, is plainly suggestive of an early date, and all numismatists are agreed that Maues must be regarded as the earliest of the Indo-Parthian kings. Some of his pieces are literal copies of coins of Demetrios and Apollodotos, but Von Gutschmid goes too far when he deduces from this fact the inference that Maues was a younger contemporary (*ein jüngerer Zeitgenosse des Demetrius und Apollodotus*) of both those princes[1]). So far as Apollodotos is concerned the remark may be accepted as correct, because his rule on the north-western frontier of India may be assigned with approximate accuracy to the period 156—140 B. C. But Demetrios was much earlier in date and must be placed somewhere about 200 B. C. Mr. Rapson (*Indian Coins*, see 29) holds that the date of Maues is "probably not later than c. 120 B. C.", and this determination appears to be very close to the truth.

Mr. D. R. Bhandarkar has ventured to reject the unanimous opinion of numismatic experts that the Indo-Parthian series of coins begins with those of Maues, and to maintain that "Maues is the last prince of the Śaka dynasty". He bases this opinion chiefly on the identification of Maues with the king Moga mentioned in a well-known inscription dated in the year 78 of an unspecified era, which Mr. Bhandarkar is convinced must be the so-called Śaka era[2]). But there is no evidence that the Śaka era was in use in Northern India at so early a period, and whatever may be the correct interpretation of the date in the Taxila inscription, the theory that it was expressed in the terms of the Śaka era is the most improbable. Further, there is no proof or real reason to suppose that Maues was a Śaka, and speculations, such as those of Mr. Bhandarkar, concerning the supposed decline of the Śaka dynasty are premature until the existence of such a dynasty has been ascertained. No person at all versed in the interpretation of numismatic facts can fail to perceive that the aspect of the Maues series of coins is earlier then that of Azes, Azilises etc.; and, notwithstanding Mr. Bhandarkar's dissent, I have no hesitation in agreeing with Wilson, Von Sallet, Gardner, and Cunningham that the coinage of Maues stands at the head of the Indo-Parthian series. The coins of Vonones are approximately contemporary, but probably a few years later in date.

---

1) *Geschichte Irans*, p. 106.

2) 'A Kushana Stone Inscription', read before *Bo. Br. R. A. S.*, 19. Oct. 1899.

Justification for giving the name Indo-Parthian to the coinage of Maues was supplied long ago by the observation of Von Sallet, who, when describing a coin of that king with horseman obverse and bow-case reverse (his Pl. V, 2), remarked that "this fine coin is remarkable on account of the completely Arsakidan types, which occur especially on the reverses of the copper money of Arsakes VI [Mithradates I], and were exactly copied by the hitherto imperfectly known Arsakes *Θεός* of Bactria (unique specimen in Berlin, Pl. V, 2). Without indulging in further conjectures, we must maintain that both these pieces indicate an Arsakidan rather than an Indo-Scythian origin for Maues"[1]).

This observation is perfectly just, and is confirmed by study of the legends on the coins of Maues. The pieces with types directly imitated from the coinages of Demetrios and Apollodotos bear the brief legend *ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΜΑΥΟΥ*, and may be presumed to belong to an early period of his reign. But most of his coins give the fuller royal style, *ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΒΑΣΙΛΕΩΝ ΜΕΓΑΛΟΥ ΜΑΥΟΥ*, which is unquestionably a copy of the Parthian regal formula. Unfortunately, the attribution of the coins in the Parthian series is open to so much doubt that it is impossible to affirm with absolute certainty when the formula in question first came into use. The Parthian kings, no doubt, copied it from the title *kṣayathiya kṣayathiyanam*, 'kings of kings', arrogated by the Achaemenian monarchs of Persia, but it is difficult to decide whether the earliest copyist was Mithradates I (Arsakes VI), or his nephew Mithradates II, commonly called the Great. The limits of the reign of the former are approximately 171—136 B. C., and those of the reign of the latter 123—88 B. C. Most authorities ascribe the assumption of the Persian title to the elder king, but Mr. Wroth, who attributes to Mithradates II certain coins usually assigned to his uncle, in inclined to think that the formula *ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΒΑΣΙΛΕΩΝ ΜΕΓΑΛΟΥ* was first used by Mithradates II. He admits, however, that Mithradates I "may well have taken the title", while adding that "the proof that he did so rests solely on the attribution of these coins to his reign"[2]). The coins referred to by Mr. Wroth (p. 30 of *Catalogue*) exhibit the king's bust to the left on the obverse, and the characteristically Parthian type of the seated bowman on the reverse. The earlier coins ascribed by Mr. Wroth to Mithradates II showing the king's head without helmet, bear the simple title *ΒΑΣΙΛΕΩΣ* like the early coins of Maues, who evidently followed closely the Parthian precedent.

---

1) *Nachfolger Alexander's*, p. 140.

2) *Catalogue of the Coins of Parthia*, by Warwick Wroth (Greek Coins in the British Museum), 1903, Introd. p. XXV, note. Mr. Wroth dates the close of the reign of Mithradates I in 138 B. C., Rawlinson puts it two years later.

The coins of Maues are found ordinarily in the Pañjāb only, and chiefly in the western portion of the province, of which Taxila was the ancient capital. If we could determine definitely whether Maues borrowed his royal title from Mithradates I or from his nephew, we should be in a better position for fixing with approximate accuracy the date of the accession of Maues to the throne of the Western Pañjāb. But the question does not seem to admit of determination, and the chronology which I adopt is as consistent with the supposition that the title in question was first assumed by the elder Mithradates as it is with the supposition that it was adopted by his nephew. Both those kings were great conquerors and added materially to the Parthian empire, and either would have been justified in celebrating his achievements by the assumption of a pretentious title. Mithradates I is known to have wrested two provinces from Eukratides, king of Bactria, although, unluckily, their position cannot be ascertained. The younger Mithradates, commonly called the Great, is recorded to have added many provinces to his ancestral dominions, but details of his operations are almost wholly wanting, and historians of his reign are driven to fill their pages with conjectures rather than ascertained facts. I am, however, inclined to agree with Mr. Wroth in believing that the title *ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΒΑΣΙΛΕΩΝ ΜΕΓΑΛΟΥ* was first assumed by Mithradates II.

Von Gutschmid (*Geschichte Irans*, p. 79) makes the observation that "the ordinary opinion that the emergence (*auftauchen*) of Parthian names among the Indo-Scythian rulers of the Kābul valley [*sic*][1]) has a connexion with the conquest of Mithradates II is negatived by the fact that, so late as the middle of the first century B. C., Kandahar (U-ghe-shan-li), lying much farther to the west, was recognized by the Chinese as an independent kingdom". This observation has no force. Even if it be granted that the purport of the Chinese statement is correctly given, which in the absence of precise reference, cannot be tested; and if it be further granted that the Chinese U-ghe-shan-li really means Kandahār, still the premise will not bear the weight of Von Gutschmid's inference. The phrase 'recognized as an independent kingdom' is of very vague import, and might very well be applied by distant foreigners like the Chinese to a realm governed by a king of its own, even though he might acknowledge a greater power as his suzerain. The various satrapies of the Parthian empire, as Müller points out, were all recognized as kingdoms. "Id enim agitabant Arsacidae" he observes, "ut reges regum appellarentur, ut e multis constat monumentis. Hunc titulum quo meliori jure mereri viderentur, id satrapiarum omnium rectoribus concedebant ut reges appellarentur.

---

1) '*Kophenthule*'; but the Indo-Parthian rulers never held the Kābul valley.

Inde factum ut apud illos tantundem valeret *regni* nomen atque *provinciae*"[1]). Such kingdoms might well appear to Chinese writers to be 'independent'. As a matter of fact, as will be shown presently, Arachosia with its capital Kandahār, formed a portion of the Parthian empire in the first century B. C. Whether or not the Kandahār region could be properly described as 'independent' in B. C. 50, the question does not affect the connexion between the 'emergence' of Indo-Parthian princes in the second century B. C. and the extension of the Parthian empire at the same period.

The extreme imperfection of the records of Parthian history forbids the specification of exact dates for the conquests effected by either Mithradates I or Mithradates II, but the advance of the former in the direction of India may be ascribed safely to the closing years of his reign, which ended in or about 136 B. C. I confess I see no good reason for doubting the explicit statement of Orosius that, subsequent to the defeat of the general of Demetrios, king of Syria, and the occupation of Babylon, Mithradates I annexed to his empire the territory of all the nations between the Indus and the Hydaspes, or Jihlam river. Orosius, although himself a late writer, who made his compilation about 400 A. D., necessarily drew his materials from earlier authors, and it is not at all likely that he should have invented his assertion concerning the Indian conquests of Mithradates. Von Gutschmid supposed that the statement was derived, through Livy and Diodorus, from Posidonius, who died about 50 B. C. at an advanced age. Whatever the source of the statement, it must have been made on some authority, and it seems to me intrinsically probable[2]).

On the assumptions that the statement made by Orosius is well-founded and that Mithradates the Great died in or about 136 B. C., his annexation of the Western Pañjāb may be dated in 138 B. C. After his death, the Parthian state was grievously troubled by the hordes of nomad invaders, Śakas and others, who

---

1) *Geogr. Gr. Minores*, Prolegomena, p. XXXIII. Müller gives proofs of his statement.

2) The text is "Mithridates, tunc siquidem, rex Parthorum sextus ab Arsace, victo Demetrii praefecto Babylonam urbem finesque ejus universos victor invasit. Omnes praeterea gentes quae inter Hydaspen fluvium et Indum jacent, subegit (Bk. V, ch. IV, sec. 16; ed. Zangemeister, Vienna, 1883). The comment of Von Gutschmid (*Geschichte Irans*, p. 50) is:—"Mit der Angabe Justin's schien eine andere zu streiten, die deshalb trotz ihrer trefflichen Bezeugung allgemein verworfen worden ist, die nämlich, daß Mithridates seine Herrschaft bis Indien ausgedehnt und auf friedlichem Wege das ehemalige Reich des Porus oder, wie es an der Parallelstelle heißt, alle Völker zwischen Indus und Hydaspes sich unterworfen habe". I do not know the 'parallel passage' to which Von Gutschmid alludes, without giving a reference. The vague statement of Justin (Bk. XLI, ch. 6) that Mithradates "extended the Parthian empire by reducing many tribes under his yoke from Mount Caucasus to the river Euphrates" is hardly sufficient to refute Orosius, even if the Indian Caucasus or Hindū Kush be understood, and it is not clear that the proposition must necessarily be so understood.

kept pouring in from the steppes, seeking for new pastures and camping grounds to replace those from which they had been driven out by rival hordes pressing on their rear. Phraates II, the immediate successor of Mithradates was killed in battle with the nomads about 127 B. C.; and some four years later, Artabanus I, who followed him on the Parthian throne, met the same fate in the same way. These events obviously offered a favourable opportunity to an ambitious governor of a remote province; and if we suppose that Maues, the oldest of the Indo-Parthian rulers, had been the Parthian governor of the Western Pañjāb for a few years, and than, on the occurrence of favouring events, renounced his allegiance and asserted his independence, the supposition accords well with the known facts. His declaration of independence may be dated approximately in 125 or 120 B. C., and his earliest *ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΜΑΥΟΥ* coins may be assigned to the first two or three years of his reign. If he began to issue the *ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΒΑΣΙΛΕΩΝ ΜΕΓΑΛΟΥ ΜΑΥΟΥ* coins in or about 122 B. C., he might have borrowed the title from either Mithradates I or his nephew. But the date 120 for his accession seems to be preferable.

Whatever may have been the method by which Maues attained the rank of king of Taxila, I believe that his accession was a consequence of the annexation of the Western Pañjāb by Mithradates I, and that the 'emergence' of Parthian names among the rulers of the Indus valley can be explained best by connecting it with the advance of the central Parthian power into India. It is not necessary to suppose that Maues ever became absolutely independent. The mere stamping of brave titles on coins often means very little, and it is quite possible that the 'king of kings' at Taxila may have recognized in some way the superiority of a greater 'king of kings' at Ctesiphon. But, perhaps, it is more likely that the province to the east of the Indus remained an integral portion of the Parthian empire for a few years only, and that Maues, from the date of his accession, about 120 B. C., was independent both in theory and practice.

This latter view is confirmed by the fact that the Indian province is not included in the list of eighteen 'kingdoms' (*regna*) or provinces into which the Parthian empire was divided at the beginning of the Christian era. The governments more or less closely concerned with India which were at that time parts of the empire were (1) Arīa, with its capital 'Alexandria among the Arīans', the modern Hirāt (Herat); (2) the country of the Anauoi, being a segment of Arīa, with its chief town Phra, the modern Farrah; (3) Zarangiana, or Drangiana (*Ζαραγγιανή*), lying farther south, E. long. 60°, N. lat 31°—32°, to the east of the Hamum or Zareh Lake; (4) Sakastana (*Σακαστανή*), to the south-east of the last, also called Paraetacena (*Παραιτακηνή*), including Sigal, the Śaka

capital, a province to the north of the Helmund river; and lastly (5) Arachosia, which the Parthians called White India with its capital, Alexandropolis, the modern Kandahār. So far extended, says Isidor of Charax, the realm of the Parthians.

The value of this statement, which is certainly earlier than the date of the publication of the *Natural History* of Pliny, published in 77 A. D., depends partly on the date assigned to Isidor of Charax. The arguments adduced by C. Müller are sufficient to satisfy me that Isidor was the geographer from Charax, specially appointed by Augustus to the staff of his legate, Gaius Caesar, in 1 A. D.[1]) Assuming the correctness of this inference, we learn that Arachosia, the Kandahār province, was actually a part of the Parthian empire at the beginning of the Christian era, and it is probable that it had been under Parthian rule from the time of Mithradates the Great[1]).

Even if Müller's argument concerning the identity of Isidor be rejected, the significance of the statements recorded by Pliny will not be affected very seriously, because the Characene author, whom he quotes, be his name Isidorus or Dionysius, is expressly described as being 'quite recent'.

The proved fact that Arachosia formed an integral portion of the Parthian empire at or about the beginning of the Christian era, and probably had been under Parthian rule for at least a century previously, has an important bearing upon the Indo-Parthian problem; because the coins of the family of Vonones, as well as those of Orthagnes, etc. the successors of Gondophares, come to a large extent from the neighbourhood of Kandahār, the representative of the ancient capital of Arachosia.

I have already dealt with the early Indo-Parthian coins of Maues, king of the Western Pañjāb, and given reasons for believing

---

1) The list of provinces is given in a condensed form by Pliny (Bk. VI, ch. 25; cited by Von Gutschmid as sec. 44, 112); and Müller shows sound reasons for believing that in Pliny's Book VI, ch. 27 (Basle ed.; cited by Müller as 31, sec. 138) the words 'Dionysium terrarum orbis situs recentissimum auctorem' should be read as 'Isidorum etc.'. The mistake may have been due to a slip of the pen made by Pliny himself (*Geogr. Graeci Min.*, Proleg. p. LXXXI). The work of Isidorus, from which the statements in the text are taken, is preserved in an abstract entitled *Σταθμοὶ Παρθικοί*, a route-book for the Parthian dominions from the Euphrates to Kandahār, which has been edited by Müller (*op. cit.* Vol. I, p. 253). Müller's atlas shows the position of the various provinces as understood by him. The Greek text concerning Arachosia is: — *Ἐντεῦθεν Ἀραχωσία, σχοῖνοι λϛ'* [= 36]. *Ταύτην δὲ οἱ Πάρθοι Ἰνδικὴν λευκὴν καλοῦσιν· ἔνθα Βιὺτ πόλις καὶ Φάρσανα πόλις καὶ Χοροχοὰδ πόλις καὶ Δημητριὰς πόλις· εἶτα Ἀλεξανδρόπολις, μητρόπολις Ἀραχωσίας· ἔστι δὲ Ἑλληνὶς, καὶ παραρρεῖ αὐτὴν ποταμὸς Ἀραχωτός. Ἄχρι τούτου ἐστὶν ἡ τῶν Πάρθων ἐπικράτεια.* A *schoenus* = 30 *stadia* of $202^1/_2$ yards each: 36 *schoeni* = about 124 English miles.

that his kingdom was the outcome of the Indian annexations effected by Mithradates I about 138 B. C.

I now turn to the coinage of Vonones (Onōnēs) and his family, which, according to Cunningham (*Coins of the Sakas*, p. 4), comes "chiefly from the ancient Arachosia, or Kandahar and Ghazni. Some have also been found in Sistân, the ancient Drangiana. A few have been obtained at Kabul, but, as not even a single specimen was got at Beghram by Masson during his three years collection, it seems almost certain that Vonones could not have ruled there. For a similar reason the family of Vonones could not have ruled for any time in the Panjâb, as their coins, are very rarely found there".

I proceed to consider who Vonones was, and to examine the indications which give a clue to his date.

The name Vonones is familiar in the history of Parthia as that of two kings, namely Vonones I, about 8—12 A. D., and Vonones II, about 51 A. D. On the coins, both Parthian and Indian, the name is spelt Onōnēs, *Ὀνωνης*, but it was probably pronounced Wonōnēs, as the Latin historians write Vonones, which is now generally accepted as the correct spelling. It is clear, therefore, that the Vonones of Indian numismatics bore a purely Parthian name, and that in the absence of decisive evidence to the contrary, he should be regarded as being himself a Parthian. There is no sound reason for calling him Śaka, or anything else than a Parthian. He is, however, a rather shadowy person, for he is not mentioned in any historical document, nor are any coins issued by him merely in his own name known[1]). Our knowledge of his existence is derived solely from a series of provincial coins struck apparently by his relatives, who placed their own names and titles on the reverse, and those of Vonones on the obverse. The name and titles of Vonones are given in the Greek language and script as *ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΒΑΣΙΛΕΩΝ ΜΕΓΑΛΟΥ ΟΝΩΝΟΥ*, according to the regular Parthian formula, as used by Maues in the Pañjāb, while those of his relatives are given in Indian Prākrit and the Kharoṣṭhī script, the Arian Pali of Cunningham. There can be no doubt that Vonones was the suzerain, and that his relatives were his subordinate colleagues, who were obliged to use an Indian language and script in order to make their coin legends intelligible to their subjects on the Indian border-land; while Vonones continued the old Bactrian and Parthian practice of using the Greek language and script as being one of the successors of Alexander[2]). If the dates could be adjusted to suit, the most obvious assumption would be to identify the Vonones of the coins

---

1) If the coins of this Vonones ever should be recognized, I should expect them to be purely Parthian in type, without any Indian characteristics, and to be found in Sīstān.

2) See remarks of D. R. Bhandarkar, 'A Kushana Stone Inscription', reprint, pp. 16—20, from *J. R. A. S. Bom. Br.*, read 19 Oct. 1899.

in question with Vonones I of Parthia, who reigned from about 8 to 12 A. D. But this is impossible, and the Indo-Parthian Vonones must be regarded as a Parthian chieftain, otherwise unknown to history who assumed, like Maues, the titles of the greater monarch occupying the throne of Ctesiphon. The probability would seem to be that our Vonones was a Parthian king of Sīstān, or Sakastēnē, more or less dependent on the central Parthian power, and that he administered Arachosia and the Indian border-land as dependencies of that kingdom through the agency of near relatives armed with viceregal powers[1]. We possess the coins of three of such relatives, namely, (1) Spalahora, (2) Spalagadama, and (3) Spalirises.

Two types of the coins of Spalahora exhibit on the obverse the name and titles of Vonones in Greek, while the reverse legend is *Maharajabhrata dhramikasa* (or *dhramiasa*) *Spalahorasa*, '[coin] of the pious Spalahora, brother of the king'. A third type bearing the name of Spalahora is primarily a coin of his son Spalagadama, with the reverse Kharoṣṭhī legend, *Spalahoraputrasa dhramiasa Spalagadamasa*, ['coin] of the pious Spalagadama, son of Spalahora'. The obverse Greek legend is *ΣΠΑΛΥΡΙΟΣ ΔΙΚΑΙΟΥ ΑΔΕΛΦΟΥ ΤΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ*, where the genitive *ΣΠΑΛΥΡΙΟΣ* indicates a nominative *ΣΠΑΛΙΡΙΣ* as the Greek equivalent of Spalahora. Another and earlier type of the coins of Spalagadama gives the names of both Spalahora and Vonones, the legends being, in Kharoṣṭhī, *Spalahoraputrasa dhramiasa Spalagadamasa*, and in Greek, *ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΒΑΣΙΛΕΩΝ ΜΕΓΑΛΟΥ ΟΝΩΝΟΥ*.

From these facts the inferences are inevitable that the king Vonones had a brother named Spalahora (Greek *ΣΠΑΛΥΡΙΣ*), who governed Arachosia as viceroy with the power of coining money. Spalahora ventured to coin in his own name as 'brother of the king', but never assumed the royal titles of *ΒΑΣΙΛΕΥΣ* or *mahārāja*. It also appears that Spalahora must have died during the lifetime of Vonones, and have been succeeded in the viceregal office by his son Spalagadama[2].

But we also possess similar coins struck by one Spalirisa as 'brother of the king', with the Kharoṣṭhī legend *Maharajabhraha dhramiasa Spalirisasa*, '[coin] of Spalirisa, brother of the king', and the Greek legend *ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΔΕΛΦΟΥ ΣΠΑΛΙΡΙΣΟΥ*.

---

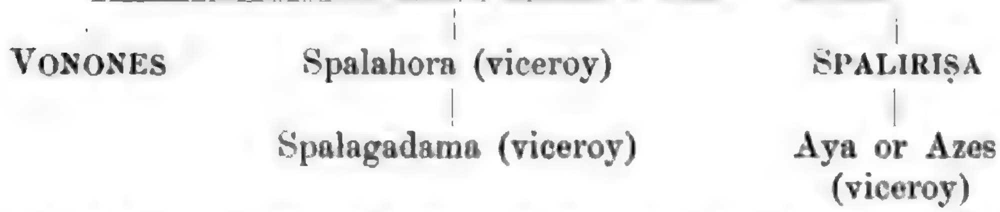
1) We must remember that although Śakas were settled in Sīstān, or Sakastēnē probably a little before the time of Vonones, the province is described as one of the eighteen governments which made up the Parthian empire at the beginning of the Christian era. It may have come under the rule of a Parthian prince as a consequence of the conquests of Mithradates I.

2) I do not believe in the reading *Spahorabhrata dhramikasa Spalahorasa* supposed to have been found on a coin belonging to Mr. Brereton, mentioned by Thomas in *Prinsep's Essays*, Vol. II, p. 204, and quoted in *B. M. Catal.*, p. 173; the normal reading would be *Maharajabhrata* etc. The obverse had the usual *ΟΝΩΝΟΥ* legend.

Again, other coins exhibit Spaliriṣa as king on his own account, with Kharoṣṭhī legend, *Maharajasa mahatakasa Spaliriṣasa*, and Greek legend, *ΒΑΣΙΛΕΩΝ ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΜΕΓΑΛΟΥ ΣΠΑΛΙΡΙΣΟΥ* [1]). The 'king' referred to in the first of these two types can hardly be any other than Vonones, and the legitimate inferences seem to be that the Spaliriṣa was a second brother of Vonones, who survived both Spalahora and Vonones and succeeded the latter on the throne, which as I have said, was probably that of the country now called Sīstān.

Two types of coins (*B. M. Catal.*, p. 102) exhibit on the reverse the Kharoṣṭhī legend, *Maharajasa mahatakasa Ayasa*, and on the obverse the Greek legend, *ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΜΕΓΑΛΟΥ ΣΠΑΛΙΡΙΣΟΥ*. These coins prove that Spaliriṣa, after his succession to the throne, employed a relative named Aya as his viceroy in Arachosia. The nature of the relationship not being defined, the presumption is that Aya was the son of Spaliriṣa. As we shall see presently, the name Aya is rendered in Greek as Azes, which is the form generally cited. The series of the early Indo-Parthian coinage of Arachosia closes with these viceregal coins of Azes. A later series consists of the issues of the successors of Gondophares. The interval during which no Indo-Parthian coinage of Arachosia is known extends over about a hundred and thirty years; and this fact, not clearly recognized hitherto, calls for an attempt at explanation. But before entering on that question, I ask the reader to be good enough to carry in his mind the following brief tabular statement of the dynastic facts so far established:—

Indo-Parthian Rulers of Arachosia.



The belief that Vonones struck coins bearing the name of Aya (Azes) on the reverse, originally expressed by Thomas in 1858 and re-affirmed by Cunningham in 1889, is due to the misreading of the legends on coin Nr. 256 of the cabinet of the Asiatic Society of Bengal [2]).

1) The order of the words *ΒΑΣΙΛΕΩΝ ΒΑΣΙΛΕΩΣ* is peculiar to this king.

2) When preparing the catalogue of Indo-Parthian coins in the Indian Museum, Calcutta, including the cabinet of the Asiatic Society of Bengal, I was surprised at not finding the coin described as one of 'Vonones and Azas' by Thomas (*J. A. S. B.*, 1858, p. 252) and Cunningham, *Coins of the Sakas*, p. 36, Pl. IV, 8). On comparing coin No. 256, which I had catalogued as one of Maues, with Cunningham's plate, I perceived that it must be the piece

The technical description of A. S. B. No. 256 (see figure 1) is as follows: — Æ; diam. 1 inch, or 26 mm.; weight, 93·5 English grains, or 6·35 grammes. *Obverse,* — Herakles standing facing; club and lion's skin in l. hand; r. hand on hip. Remains of indistinct Greek legend, [*ΒΑΣΙΛ*]*ΕΩΣ ΒΑΣΙΛΕΩΝ ΜΕΓΑ*[*ΛΟΥ*], and below, traces of a name ending in *Υ*. *Reverse,* — Maneless lion or panther standing l.; mon. in l. field. Kharoṣṭhī legend, [*rajadi*]*rajasa ma*[*hatasa*], and below, [*Mo*]*asa*, indistinct; in poor condition.

Coins bearing the name of Azes, designed and executed in the Indo-Parthian style, and closely related in many details to the coins of the Vonones family, are extremely numerous, and occur in more than twenty distinct types. But these coins are obtained almost exclusively from the Pañjāb, whereas the coinage issued by Azes as viceroy of Spalirisa belongs to Arachosia. In the Pañjāb Azes was the successor, probably the immediate successor of Maues, and established a dynasty of considerable stability, while in Arachosia the series of early Indo-Parthian coins ceases abruptly with the





figure 1.

viceregal coinage of Azes. The assumption has always been made tacitly that Azes, the king of the Western Pañjāb, was identical with Azes, the Arachosian viceroy of Spalirisa. The correctness of the assumption is not self-evident, but the hypothesis of the identity of the regal with the viceregal Azes may be accepted provisionally. Proof will be given presently that there were two kings named Azes in the Pañjāb, namely Azes I and II, probably related as

ascribed to 'Vonones and Azas'; the identity being established conclusively by the crack which exists, and of which the form is clearly shown in Cunningham's figure. In order to obtain an independent expert opinion, I submitted the coin to Professor Rapson of the British Museum, who at once admitted its identity with the piece figured by Cunningham, and declared that it is undoubtedly a coins of Maues, not of Azes. Cunningham's figure, a photograph from a drawing, is misleading. It represents the coin as being in good condition with the names quite clear, whereas in reality the remains of the Greek legend where the king's name occurs are a mere shadow, and the name in Kharoṣṭhī is indistinct. The coin is merely a duplicate of *B. M. Catal.*, Pl. XVI, 5, a coin of Maues, and has the same monogram, very indistinct, and not shown in the figure. As on that specimen, a wide space intervenes between the *a* and *sa* of *Moasa*, which characters are sufficiently plain on the original coin. The syllable *Mo* is blurred.

grandfather and grandson. If the viceroy of Spaliriṣa was really identical with either of them, that one must have been Azes I.

How then can the facts be given an explanation, which may pass as reasonable and adequate, even if not absolutely demonstrated? I think such an explanation may be found in the hypothesis that Arachosia was not definitely incorporated as a province in the Parthian empire until late in the reign of Mithradates II. I suppose that the establishment of a Parthian king, Vonones, perhaps independent, in Sīstān, and the extension of his sway by means of viceroys over Arachosia took place about 120—115 B. C., as a collateral result of the operations of Mithradates I, rather than of those of his nephew. Vonones and his successor, Spaliriṣa, or Spalirises, continued to rule their realm, consisting chiefly of Sīstān and Arachosia, as kings enjoying practical, if not nominal independence. But when Spaliriṣa died, the ambitious sovereign Mithradates the Great, then nearing the close of his reign, would seem to have suppressed the independence of Sīstān, including its appanage Arachosia, or at least to have withdrawn from its rulers the privilege of coining money in their own names. Azes, who had been viceroy of Arachosia under Spaliriṣa, was not allowed to succeed that prince at Kandahār, but received compensation in the form of succession to Maues at Taxila in the Western Pañjāb. How all this happened, it is impossible to say. It is easy to imagine that the Parthian rulers of Kandahār may have been closely united with those of Taxila by ties of blood and marriage, and the remarkable similarities of the coinages of the two kingdoms support this hypothesis. But such conjectures are vain, and all that seems fairly certain is that Azes, the viceroy of Spaliriṣes, lost Arachosia, and became King Azes I of Taxila. The chronological scheme which commends itself to me suggests that these events may have been the result of the tightening of the grasp of the central Parthian power on Arachosia by Mithradates the Great, but I am not able to give definite proof of this theory.

However this may be, and whether or not Azes I was personally connected with Maues, the Taxilan kingdom of the latter unquestionably passed into the hands of the line of Azes. The proof that then were two kings of Taxila named Azes is easy. Azes I struck a few coins, of which three specimens are recorded, bearing his own name in Greek on the obverse, and that of his successor, Azilises, or Ayiliṣa, in Kharoṣṭhī, on the reverse. The legends are *ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΒΑΣΙΛΕΩΝ ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΖΟΥ*, and *Maharajasa rajarajasa mahatasa Ayiliṣasa*[1]).

1) *B. M. Catal.*, Pl. XXXII, 9; *Coins of the Sakas*, Pl. VII, A 1; *Catalogue of the Coins collected by C. J. Rodgers, purchased by the Government of the Panjab*, Calcutta, 1895, Part III, p. 40. In Kharoṣṭhī legends I make no attempt to mark long vowels, because the marks of quantity on the coins are distributed in very erratic fashion.

The coins struck by Azilises as independent king in his own name alone are numerous and various. One silver coin of his with his name in Greek on the obverse exhibits the name of Azes (Aya) in Kharoṣṭhī on the reverse, the legends being *ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΒΑΣΙΛΕΩΝ ΜΕΓΑΛΟΥ ΑΖΙΛΙΣΟΥ* and *Maharajasa rajarajasa mahatasa Ayasa*[1]). These coins when considered together, prove that Azilises, before his accession to independent power, was the subordinate viceregal colleague of an Azes, and that an Azes, similarly, was subsequently the subordinate viceregal colleague of king Azilises. It is obvious that the two princes named Azes cannot be identical, and that they must be distinguished as Azes I and II. This necessary inference is fully confirmed by minute examination of the immense mass of coins bearing the name of Azes alone, which readily fall into two classes,—one well executed, with good Greek legends,—the other, semi-barbarous with debased, and often corrupt, Greek legends. The two groups are further distinguished by minor peculiarities. Opinions may differ as to the precise manner in which the line should be drawn; but the existence of the two groups is incontestable, and in most cases the discrimination is easy. Nevertheless, the existing works on Indo-Parthian numismatics fail to discriminate them; and, although Von Sallet long ago perceived that more than one Azes ought to be recognized[2]) the first attempt to draw the line between the coinage of Azes I and that of Azes II is that made in my catalogue of coins in the Indian Museum, Calcutta, now passing through the press. Without going into minute numismatic details, I may say that the coins of the Strategos Aspavarma, with the name of Azes in corrupt Greek on the obverse, undoubtedly must be assigned to the reign of Azes II. The same remark applies to the coins, probably composed of billon, which exhibit either Pallas or a goddess with cornucopiae on the reverse, and have blundered Greek obverse legends. The case of the coins with the reverse type of Zeus holding out an image of Nikē is doubtful, and this issue may belong partly to Azes I and partly to his namesake, or, possibly, wholly to Azes I. In ancient India it was a common practice for a grandson to bear his grandfather's name, and the probability is that Azes II was the grandson of Azes I, and son of Azilises, who undoubtedly succeeded Azes I.

Azes II seems to have been succeeded directly by Gondophares, whose name appears on the coins in various forms, as Undopherres, Gudapharna, etc. The name obviously is a Persian one formed like Holophernes, Sitaphernes etc., but the form Gondophares is sanctioned by usage and may be retained[3]). The coins of Gondo-

---

1) From Cunningham's collection, now in B. M.; photographed in *Coins of the Sakas*, Pl. VII, A 2.

2) "Vielleicht gab es mehrere Azes?" (*Nachfolger*, p. 140).

3) Dr. Fleet's form, Gondophernēs, is not supported by authority (*J. R. A. S.*, 1905, p. 229).

phares are found all over the Pañjāb, from the foot of the mountains to as far south as Mūltān, as well as in Kandahār and Sīstān. In the course of three years' collection, Masson obtained only four specimens at Beghrām, but found none in the deposits of the *stūpas* near Kābul, and only four examples in those of the Jalālābād *stūpas*. From these facts Cunningham inferred that Gondophares "ruled over Kandahar and Sistan in the west, and over Sindh and the Panjab in the east". This inference may be accepted, because the knowledge of Sir Alexander Cunningham concerning the local distribution of coins was unrivalled, and the facts seem to warrant his conclusion. The coins of Azes I, Azilises, and Azes II, being confined almost exclusively to the Pañjāb, it is startling to find the coinage of Gondophares extending over the old Arachosian kingdom of Vonones and Spalirises as well as over the Taxilan realm of Maues and Azes.

The proper inference seems to be that Gondophares, king of Taxila, extended his sway over Sind and Arachosia by conquest. The troubles of the central Parthian government during the latter years of the reign of Artabanes, and the earlier years of Gotarzes, between 34 and 45 A. D., may suffice to explain the success of Gondophares.

I am disposed to place his death about 60 A. D. No Parthian successor to his throne in the Pañjāb can be traced, except his nephew Abdagases, whose reign seems to have been short, and this fact probably finds its explanation in the strong pressure exercised at that time by the Yueh-chi and other nomad hordes from Central Asia. The annexation of Kābul to the growing Yueh-chi or Kushān empire may be dated approximately in 50 A. D., when the chief, whom European writers conveniently designate as Kadphises I, swept away the last remnants of Greek authority as represented by Hermaios. During the Indo-Parthian period, the Eastern Pañjāb seems to have been held, as suggested by Cunningham, by Zoilos, Apollophanes, and other Greek princes. But late in the first century, say about 90 A. D., all the minor states of the Pañjāb, both Greek and Indo-Parthian, were absorbed into the Kushān monarchy by Kadphises II (Ooemo, etc.)[1]. Probably the attacks by the nomad hordes lasted for many years, and it would seem as if, after the withdrawal of the strong arm of Gondophares, the Pañjāb soon fell into disorder, until finally annexed by Kadphises II.

---

1) For the chronology see my paper, 'The Kushān or Indo-Scythian Period of Indian History', *J. R. A. S.*, 1903, p. 29. Dr. Fleet and Dr. Otto Franke of Berlin (*Beiträge aus chinesischen Quellen zur Kenntnis der Türkvölker und Skythien Zentralasiens*, Berlin 1904, p. 72) are both willing to accept my Kadphises dates, but endeavour to show that Kanishka preceded Kadphises I. I cannot, as at present advised, accept their views on that point. If Dr. Fleet's strong assertions were supported by equally strong arguments, they would be more convincing (*J. R. A. S.* 1905, p. 233).

The known successors of Gondophares, excepting Abdagases, whose coins come from the Western Pañjāb, seem to have been restricted to Arachosia and the lower valley of the Indus. If a legend on a coin of Orthagnes is rightly interpreted as stating that he was a brother of Gondophares, he must be placed first in order. Pakores (*ΠΑΚΟΡΗΣ*) seems to come next, and a few rare coins commemorate an obscure ruler named Arsakes Dikaios, whose position is uncertain. The coin of Arsakes Theos seems to be purely Parthian, and to have nothing to do with India. The same remark is applicable to the coins of Sanabares. The last trace of the Indo-Parthian power is found in the statement of the author of the *Periplus of the Erythraea Sea*, towards the close of the first century A. D., that the delta of the Indus, which he calls Scythia, was then governed by a number of Parthian chiefs, engaged in incessant internecine war[1]). The Parthians evidently were forced southwards gradually by the ever growing Kushān power, which attained its climax under Kanishka and Huvishka in the second century, and the final extinction of the Indo-Parthian dominion may be attributed to Kanishka, whose dominions are known to have included Sind in the year 11 of the era in which his inscriptions are dated, and which may run from his accession or coronation[2]).

But in order to complete my review of the subject, some brief reference must be made to the history of the Indian satraps, who have been alluded to, and were intimately connected with the Indo-Parthian kings. The theory that these satraps, or any of them, were Śaka nomads has been exploded, as shown above, and the little that is known about them must be considered without the prejudice involved in the adoption of an erroneous hypothesis.

Cunningham remarks that "as the coins of Zeionises or Jihonisa [*sic*] are of superior execution, I would assign him to an early date during the reign of Azas, or about 80 B. C. I take him to have been the Satrap of Taxila, as I found one of his coins in a Stūpa at Manikyāla, along with a relic casket marked with the Arian [*scil.* Kharoṣṭhī] letter *j* on each of its three pieces (*Arch. S. Reports*, II, Pl. LXV). The coins give the name of his father *Manigul*, and as he is also called a satrap, I think it probable

1) "The seaboard of Skythia, a region which extends to northward. It is very low and flat, and contains the mouths of the Sinthos (Indus), the largest of all the rivers which fall into the Erythraean [= Arabian] sea .... In the interior is Minnagar, the metropolis of Skythia, which is governed, however, by Parthian princes, who are perpetually at strife among themselves, expelling each the other" (Ch. 38, Mc Crindle's transl. *Ind. Ant.* VIII, 138. The text will be found in Müller, *Geogr. Gr. Minores*, I, 287; *βασιλεύεται δε ὑπὸ Πάρθων, συνεχῶς ἀλλήλους ἐνδιωκόντων*). The exact position of the capital Minnagar and its port Barbarikon cannot be determined, owing to the extensive changes in the courses of the rivers. The evidence concerning the date of the *Periplus* is summarized in *Early History of India*, p. 207, n. 2.

2) Inscription from Suë Vihār near Bahāwalpur in Sind (*Ind. Ant.*, X, 324).

that *Manikyāla* may have received its name from him. The coins of Jihonisa [*sic*] are found chiefly in the north-west Pañjāb. The silver pieces are rare, but the copper coins are common. The name of Manigul is decidedly like that of a later prince, Mihirgul"[1]).

The evidence fully warrants the opinion that Zeiōnises and his father Managula were satraps of Taxila, but the date assigned by Cunningham is much too early. Although the dies of the coins are executed with some boldness and freedom, the Greek legend on the obverse is debased and corrupted to such an extent that it is barely possible to make out that the letters seem intended to represent *ΜΑΝΝΙΓΥΛΟΥ ΥΙΟΥ ΣΑΤΡΑΠΟΥ ΖΕΙΩΝΙΣΟΥ*, no one of the four words being spelled correctly. Such Greek is very different from that found on the early coins of Azes I, dating from about 90—80 B. C., whereas it is similar to that used on the late coins attributed to Azes II. The so-called 'Buddhist symbol' of *triśūla* form in the obverse field of the Zeiōnises coinage also occurs on both the Pallas and Aspavarma types of Azes II, but never on the coins attributable to Azes I. It seems to me quite certain that the coinage of Zeiōnises belongs to the period of the later, and not to that of the earlier, Azes. The mean approximate date of 10 A. D. may be assigned to it.

The satrap's name in vernacular is not Jihonisa, as given by Cunningham, but Jihunia[2]). The Greek form of the name of his father is too much corrupted to be certain, but may have been *ΜΑΝΝΙΓΥΛΗΣ*. In the vernacular, on all the specimens which I have examined, the name is Managula, not Manigula, which latter reading would seem to be due to the influence of the corrupt Greek and of the desire to connect the name with Manikyāla, where a coin of Zeiōnises was found by Cunningham. No coins of the satrap Managula have been found yet. My impression is that both Managula and his son Zeiōnises were satraps or governors of the province of Taxila, that is to say, the Western Pañjāb, during the reign of Azes II, between about 15 B. C. and 25 A. D. Aspavarma, the son of Indravarma, is called on his coins *stratēgos*, a title used as a synonym for satrap[3]). He belongs to the same period as Zeiōnises. His coins, which are common, are found "all over the Pañjāb, but chiefly in the north-west". Probably he was to a large extent contemporary with Zeiōnises, although entrusted with the government of a distinct province, and having his capital at Chiniōṭ, Siālkōṭ, or some other of the many ancient cities of the Pañjāb.

The names of Aspavarma and his father indicate unmistakeably

1) 'Coins of the Sakas', p. 23.

2) The reading of the drawing of the coin, *B. M. Catal.*, Pl. XXXII, 11, is given by Gardner (p. 174) as Jihānia, but I have no doubt that the correct reading is Jihunia, as on other specimens.

3) Bevan, *House of Seleucus*, 1902, p. 152; with reference to Polybius, XXI (13), 4.

that they were members of the native Indian community, who obtained office under the government of the Parthian foreigners. Theoretically, the word *varma* or *varman* should be used as a component of Kṣatriya names only[1]).

The names of Zeiōnises (Jihunia) and his father Managula do not seem to occur elsewhere, so far as I know. These satraps may either have been Parthians, or have belonged to some other race of foreigners, members of which took service under the Parthian king.

Another group of Satraps of Taxila is known from epigraphic records and is intimately connected with a line of satraps of Mathurā. The earliest of the latter line probably were the associated rulers Hagāna and Hagāmāṣa, presumably brothers, whose coins are not uncommon. Their names are distinctly Persian (Parthian). These local rulers, perhaps, were succeeded directly by the satrap Rājuvula or Rājula, whose son was the satrap Sodāśa. Bhagvān Lāl Indrajī was probably right in his suggestion that the Indianized form Sodāśa represents the Persian Zodas, and that a Persian name also lies hidden in Rājuvula, and its variant forms Rājula and Rañjubula.

In the line of connected Taxilan satraps several names are known. The rare coins of Charamostis (Kharamosta) are found only in the north-western Pañjab. He seems to be named in the inscriptions on the Mathurā 'lion-capital'. His son Artas is also given the title of Satrap. Other satraps of Taxila were Liaka and his son Patika. The relations of these princes with one another, as well as with the Hindū Rājas of Mathurā, and the Greek kings named Strato, are exceedingly obscure; and an attempt to elucidate them in detail would require a long separate treatise. The subject cannot be discussed as a supplement to an essay mainly concerned with the Indo-Parthian dynasties; and I refer to it briefly here only for the purpose of calling special attention to the markedly Persian features of these dynasties of satraps. The title satrap itself is, of course, of Persian origin, and the continued use of it in India for many centuries proves the deep impression made on the Indian mind by Persian institutions, and indicates, I think, the existence of relations between the Persian empire and the states of India closer than those which are usually admitted. For nearly five centuries, from about 248 B. C. to 226 A. D., the government of the ancient Persian empire was in Parthian hands, and, so far as foreign powers were concerned, the words Parthian and Persian were synonymous.

The connexion between India and Persia was of very old standing, going back to the conquest of the Indus valley by Darius, the son of Hystaspes, about 500 B. C.[2]). Alexander claimed to

1) See *Ind. Ant.*, 1905, p. 272. 2) *Early Hist. of India*, p. 31.

be, and actually was for a few years, the successor of the great Persian monarchs.

His campaign maintained the association between India and Persia, and after his death traces of Persian influence may be detected in the usages of the Maurya court and in the language of Asoka's inscriptions[1]). The cession by Seleukos Nikator to Candragupta Maurya of a large part of Ariana kept the Indian monarchy in close touch with the Bactrian kingdom, and so indirectly with Persia[2]); and when the Parthian kings, Mithradates I and II, annexed provinces of Bactria, and extended their power up to and beyond the frontiers of India, they did not appear in the light of total strangers. They only continued the intimate relations which had existed for centuries, with more or less interruption, between India and Persia.

The so-called 'Northern Satraps' of Taxila and Mathurā were all, I believe, closely connected officially with the Indo-Parthian dynasties, the history of which has been investigated in this paper. Whatever might be the nationality of a particular satrap, I doubt if he would ever have been known by that Persian title but for the conquests of Mithradates I and his successors, the Parthian kings of Persia. I feel no difficulty in admitting the identity of Moga, the 'great king' of the Taxila copperplate, with Maues, the Parthian king of Taxila, and in recognizing Liaka and Patika the satraps, as provincial governors under Maues. Similarly, the satrap Zeiōnises and the *stratēgos* Aspavarma administered parts of the Pañjāb under the control of Azes II. The position of the satraps of Mathurā in relation to a superior power is obscure, but it is certain that these officers were intimately associated with the satraps of Taxila, and I feel tolerably certain that the satraps of Mathurā, like their Taxilan contemporaries, acknowledged some kind of fealty to the Indo-Parthian kings, and thus indirectly to the distant Parthian sovereign, who occupied the throne of the Achaemenidae[3]).

1) A note on this subject appeared in the *Ind. Ant.* for Sept. 1905 p. 201.

2) *Early Hist. of India*, pp. 132—34.

3) References for the coins and history of the Northern Satraps are: — Gardner, *B. M. Catal. Greek and Scythic kings*, for coins of Zeiōnises, Aspavarma and Rañjubula; Cunningham, 'Coins of the Sakas', in *Num. Chron.* 3d S., Vol. X., 1889, for Zeiōnises, Aspavarma, Rañjubula, Charamostis, the unnamed son of Vijayamitra, and Sodāsa; Von Sallet, *Nachfolger Alexanders des Grossen;* Cunningham, *Coins of Ancient India;* Rapson, *Indian Coins*, in Bühler's *Grundriss;* Bühler, Bhagvān Lāl Indrajī, and Rapson on the Mathurā lion-pillar and the Northern Kshatrapas, in *J. R. A. S.*, 1894, pp. 525—554; Rapson, 'Notes on Indian Coins and Seals', *J. R. A. S.*, 1900, p. 97; V. A. Smith, *J. R. A. S.*, 1903, p. 38, etc.; *Early Hist. of India*, pp. 187. 201; Fleet, 'St. Thomas and Gondophernes', *J. R. A. S.*, 1905, p. 227. Many specimens of the Satrap coinage are crudely described by Rodgers in his catalogues of the coins in the Lahore and Calcutta museums; and many of these, with others, will be published in my forthcoming *Catalogue of non-Muhammedan Coins in the Indian Museum, Calcutta.*

The Nameless King, Sōtēr Megas, whose coins are unmistakeably Parthian in style, was probably a Parthian chief, subordinate to Kadphises II, and perhaps a scion of one of the old Indo-Parthian ruling families[1]). He was certainly contemporary to some extent with Kadphises II.

I have reserved for the last discussion of the few notes of time which serve to indicate the chronology. They are unfortunately not very positive, and their interpretation depends largely on the validity of certain hypotheses. If I am right in connecting Maues with the annexation of the Western Pañjāb, or kingdom of Taxila, by Mithradates I in or about 138 B. C., that approximate date gives a starting point, and no Indo-Parthian king or coin can be earlier than 138 B. C. When the dates are also considered from the other end of the series, and reasonable estimates are made for the length of each reign, I think it will appear that the accession of Maues may be dated in 125—120 B. C.

If the assumption be correct that Azes I of Taxila is identical with Azes, the viceroy of Spalirises in Arachosia, the chronology of the Arachosian and Taxilan lines must be harmonized in his time. The Arachosian line consists of two principal kings only, Vonones and Spalirises, whose coins are not very abundant, and for whom, accordingly, long reigns cannot be claimed.

On the other hand, the extent and variety of the coinage of Azes I, Azilises, Azes II, and Gondophares demand the allocation of long reigns to all these four kings. As the *terminus a quo* is supplied by the approximate date 138 B. C. for the annexation of the Pañjāb by Mithradates I, so the *terminus ad quem* is supplied by the approximate date of 90 A. D. for the annexation of the same country by Kadphises II, Kushān; and the whole Indo-Parthian history must lie within the period of 228 years comprised between those limits. But the real limits are somewhat narrower, because the accession of Maues cannot well be carried back farther than 125 B. C., nor can the death of Gondophares, which practically marked the close of the Indo-Parthian power in the Pañjāb, be placed later than 60 A. D. The Indo-Parthian dominion in the Western Pañjāb, the kingdom of Taxila, may be assigned with some confidence to the period from 120 B. C. to 60 A. D., in round figures. It lasted a little longer in Arachosia and the lower Indus valley, and lingered in the Delta as late, perhaps, as 130 A. D. Its climax in both the Pañjāb and Arachosia was attained in the days of Gondophares, whose long reign may be dated as extending from 20 to 60 A. D.

---

1) *Early Hist. of India*, p. 222. Masson found four specimens of the coinage of Gondophares associated with numerous coins of Kadphises I (Kujula) and a few of those of the Nameless King in *stūpas* at Jalālābād (*Coins of the Sakas*, p. 21). He collected no less than 695 coins of the Nameless King at Beghrām near Kābul (*Thomas' Prinsep*, I. 351).

Gondophares was certainly anterior to Kadphises II, and later than the Azes group of kings. According to the well-known Christian legend, which can be traced back to the third century[1]), he was believed to have been contemporary with the apostle Thomas; and the Taxila inscription dated in the 26th year of his reign, and the year 103 of an unspecified era, is ordinarily interpreted in terms of Vikrama era. I doubt very much if the so-called Vikrama era was then in use, and think it quite possible that the inscription may be dated in the Caesarean era of Antioch, for instance, which ran from 49 or 48 B. C., or in some other foreign era. But the ordinary interpretation fits well, and we are entitled to assume with some confidence that the reign of Gondophares began somewhere about 20 A. D. An argument from his use of the title *αὐτοκρατωρ*, which was formerly cited, is no longer valid, as that title was assumed by Sinatruces, who reigned in Parthia from about 77 to 70 B. C. (Wroth, p. 42), long before any possible date for Gondophares.

My view of the chronology, as deduced from all available indications, may be summarized in the following statement:—

Parthia.

Mithradates I, acc.	*circa*	171	B. C.
„ annexed kingdom of Taxila	„	138	„
„ died	„	136	„
Mithradates II, acc.	„	123	„
„ annexed parts of Bactrian kingdom, including			
„ ? Arachosia and Sīstān (Zarangiana)	„	100—90	„
„ died	„	88	„
Artabanus III etc. and Gotarzes, troublous times	„	34—45	A. D.

Indo-Parthian kingdom of Taxila.

Maues, acc.	*circa*	120	B. C.
Azes I, acc. (from Arachosia)	„	90	„
Azilises, acc.	„	40	„
Azes II, acc.	„	15	„
(Strategos Aspavarma and satrap Zeiōnises subordinate.)			
Gondophares, acc.	„	20	A. D.
conquered Arachosia and Sind	„	40	„
died	„	60	„
Abdagases, son of brother of Gondophares	„	60—65	A. D.[2])

1) *Early Hist. of India*, pp. 203—6.

2) According to Cunningham (Coins of the Sakas, p. 64) the coins of

Indo-Parthian kingdom of Arachosia.

Event		Date
Vonones, acc.	*circa*	115 B. C.
Spalahora, brother, and Spalagadama, nephew, as subordinate colleagues.		
Spalirises, acc.	„	100 „
Azes, subordinate colleague, lost Arachosia and became king of Taxila	„	90 „
? Arachosia brought under direct rule of Central Parthian government by Mithradates II	„	90 „
? Arachosia recovered by the Indo-Parthian Gondophares, king of Taxila	„	40 A. D.
Orthagnes, acc.	„	60 „
Pakores, acc.	„	70 „
Extinction of Indo-Parthian power, except in the Delta, by the Kushāns	„	90—100 „
? Final extinction of Indo-Parthian chiefs of the Delta by Kanishka	„	130 „

Abdagases are found in company with the closely related coins of Gondophares, bearing the word *sasasa* in the exergue of the reverse. The statement in *B. M. Catal.* that the coins of Abdagases "with legend Sasasa" come from the Western Pañjāb is a blunder. No such coins are recorded, except that Thomas erroneously used the heading 'Sub-Abdagases Sasan' in *Prinsep's Essays*, II 216. I do not believe that the word *sasasa* is a proper name. It seems to be an epithet or title, like *jayatasa* in the same position on the nearly contemporary coins of Azes II and his *strategos*, Aspavarma. Mr. Rodgers boldly dubbed the mythical 'Sasan' as "a relative of Gondophares" (*Coin Collecting in N. India*, Allahabad, 1894, p. 27). The relationship of Abdagases to Gondophares is affirmed explicitly on the coins.

The Pahlavi Texts of the Srōš Yašt, being those of Yasna LV—LVI, edited with the collation of all the MSS.*)

By

L. H. Mills.

Yasna LV.

Srōš Yašt ī kas.

Introduction.

The Hearing of Aūharmažd is invoked.

Niyōkšešn'[1**]) *latamā aē*[2] *ait'*[3] *ī*[4] *aūharmažd av'*[5] *yazešn'*[6] [*aēγ barā aē*[7] *denā*[7] *yehemtūnāt*] *ī sūt χvāstār žag ī*[8] *aharūv'* [*žag*[9] (*ī*)[10] *aūharmažd*] *man' lanā χvāstār*[11] [*nēvakīh*[12]] *čegōn aš* (or '*aiš*')[12] *fratūm* [*mēnešnīg*[13] *bayen*[14] *av'*[15] *denā yažešn' yegavimūnāt*[16] *am* (or '*havam*')[17]] *aētōn'*[18] *afdūm ič*[19] [*aētōn'*[20] *mēnešnīg*[21] *rōēšā*[22] *barā vebedūnam-ē*[23] *aiš latamā aētōn'*[24] *hanā*[25] *ait'*[26]].

[The Text of the first sub-section of B (D, P[t] 4) is here given in its entirety.

Sroš Yašt ī kas[1].***)

Srōš as the 'Ear of God'.

1 *Niyōkšešn'*[2] *latamā aē*[3] *ait'* (*ī*)[4] *aūharmažd av'*[5] *yazešn'* [*aēγ yazešn' aētōn' yehvūnāt ī aūharmažd gōš yaχsenūnāt*] *ī sūtēmānd*[6] (*ī*) *aharūv* [*žag aūharmažd*] *man' lanā χvāstār* [*nēvakīh*] *čegōn fratūm aētōn' afdūm* [*čegōn aš*[7] *fratūm bayen yegavimūnāt havam afdūm rōēšā barā vebedūnāni*[8] *latamā aētōn'*.]

2 *Niyōkšešn' hanā ait' ī aūharmažd yažešn' ī sūtēmand ī aharūv' man' lanā χvāstār* [*nēvakīh*].

---

*) Translations of Y. I, X, XI, XII, XIX, XXXV—XLII, IX, 1—48 have appeared in JRAS.; that of Y. IX, 49—103 in JAOS. Transl. of this Srōš Yašt also appeared in JRAS., July '05.

**) Cf. Y. 28, 5.

***) As this text differs considerably from those of the other MSS., it is here cited apart. It coincides to some extent with C, the Parsi-pers.

To the Good Waters and the Fravašis; the sacrifice; a Hearing is invoked.

3 *Niyōkšešn' latamā hanā*[2] *ait'*[3] *ī apān ī*[4] *šapīrān' va*[5] *yažešn'*[6] *ī*[7] *aharūv' fravāhar man' lanā χvāstār havand*[8] *nēvakīh*[9] *av'*[10] *rūvān'*[11] *čēgōn*[12] *fratūm aētōn' afdūm* [*čēgōn fratūm bayen yegavīmūnāt havam*[13] *afdūm rōēšā barā vebedūnam-ē*[14]].

4 *Niyōkšešn'*[1] *latamā*[2] *nevakīh**) *ī*[3] *apān ī*[4] *vēhān*[5] [*čēgōn*[6] *fratūm aētōn' afdūm aš rōēšā barā*[7] *vebedūnam-ē*[8]] *va*[9] *yažešn' ī*[10] *aharūv' fravāhar man' lanā χvāstār havand*[11] *av' rūvān'* [*nēvakīh*][12].

To the Waters and the Immortals.

5 [*aētōn'*][1] *niyōkšešn'*[2] *latamā hanā ait' ī apān ī šapīrān' val*[3] *yažešn' man' šapīr* [*žakar*][4] *va šapīr* [*vagd havand*[5]] *man'*[6] *amešā'spendān'*[7] *ī hūχvatāyan'*[8] *ī hūdehakān'*[9] *man'*[10] *šapīr havand vā*[11] *pavan*[12] *žag*[13] *ī šapīr tarsakāsīh*[14] *yažešn'*[15]**) [*ī*[16] *nēvak*[17] *vebedūnānd*[18]] *man'*[19] *lanā bōndag*[20] *tarsakāsīh*[21] *kartār havand*[22] *man'*[23] *aharūv'*[23] *havēm*[24].**)

[(The Ašem Vohū follows:—*aharāyīh avādīh ī pahrūm ait'*...)]

Srōš ī aharūv' ī hūrōst' ī pērōčkar ī frehdātār ī gēhān' ī aharūv' ī aharāyīh rat' yežbēχūnam ... [(*man' min' aītān'*...)].

6 *Niyōkšešn' aētōn' hanā ait' ī apān ī šapīrān yazešn' pavan žag ī šapīr tarsakāsīh čēgōn fratūm aētōn' afdūm rōēšā* [*čēgōnaš fratūm bayen yegavīmūnāt havam afdūm rōēšā barā vebedūnamam* (sic read *-nam-ē*)].

7 *aēton' latamā niyōχšešn' latamā aē ait' ī apān ī šapīrān yažešn' man' šapīr žakar va šapīr vagd havand va amešā'spendān' ī hūχvatayān ī hūdehākān** *ī šapīr havand*

Aši Vaṅguhi is recalled.

pavan žag ī šapīr tarsakāsīh ∴ *va yažešn' man' lanā kartār havēm yažešn' aēγ mān tūvān yehvūnāt' kartan va pavan tarsakāsīh amat γal vebedūnēm amān pavan aharāyīh arǰānīgīh pavan mīžd.*

8 *Niyōkšešn' aētōn' aē ait' ī apān ī šapīrān va yažešn' pavan žag ī šapīr tarsakāsīh* ∴

[(*čēgōn aχū kāmak* ... *vačist časrūšāmrūtīg****) *gōvešn'*, etc.)].

*) Is it *niyōkš*? = *niyōkšešn'* repeating the expression. Nēr. does not render a *nēvakīh* just here.

**) B reads from *yažešn'*[25] *man' lanā kartār havēm yažešn'* [*aēγ mān' tūvān yehvūnāt kartan*] *va pavan tarsakāsīh* [*amat γal vebedūnēm amān*] *pavan aharāyīh arǰānīg* [*pavan mīžd*[26]].

***) B has *čatrūšā-*.

Yasna LVI.

Further Introductory Passage.

[(*ātaχš mē'im āfrūχtān' srōš ī dēn ī mas būn**[1] (or *bun'*(?))].

*Srōš Yašt' būn**[2].

Fratūm kartak būn[3]*

Srōš as the Embodied Word, etc.

Srōš ī[1] *aharūv'*[2] *ī tarsūkas*[3] *ī*[4] *tagīg ī tan'*[5]*-ī-firmān* [*aēγ tan' pavan firmān' ī*[6] *yažatān' yaχsenūnēt'*] *ī šikūft'-zēn'* [*aēγaš zēn' afzār va*[7] *šikūft'*[8] (*baroiϑrō*[9] *t(a)ęž'em*)] *va*[10] *χvatāī(-tiyā)* [*pavan arzahīh*[11] *va savahīh* (*frašūsaitę*) *šnāyēnam*] *pavan yažešn' va*[12] *niyāyešn' va*[13] *šnāyēnītārīh*[14] *va*[15] *frāž āfrīgānīh*[16] [(*zōt:*[17] *cēgōn aχū kāmak' va*[18] *čēgōn aūharmažd kāmak' zōt' frāž av' li yemalelūn*[19] (*rasvīg:*) *čēgōn aχū kamāk va*[20] *čēgōn aūharmažd kāmak'*[21] *man' zōt' havīh*[22] *frāž av li*[23] *yemalelūn.*[24] A, B add: *zōt:*[25] *aētōn' ratīhā aētōn' dastōbarīhā*[26] *man' aharāyīh čigāmčāī frāž ahārūvān ākāsīhā yemalelūnam*)][27].

The Yašt.

Srōš as the First on-layer of the Barsōm*, etc.

1 *Srōš ī aharūv'*[1] *tarsagahī*[2] (so here) *ī hūrōst'*[3] *ī pērōčkar ī frēhdātār*[4] (so here) *ī*[5] *gēhān' ī*[6] *aharūv' ī aharāyīh rat'*[7] *yažōm*[8]*,

2 *man' aš fratūm bayen aūharmažd dāmān*[1] *pavan barsōm*[1] *frāž vistarešnīh ī*[3] *mē'im*[4] *ī*[5] *barsōm*[6]*;

3 *aš*[1] *yašt'* [*aūharmažd*] *afaš*[2] *yašt'*[3] *amešā'spendān'*[4],

4 *afaš yašt*[1] *pānak'*[2] *ī brēnkar* (so) [*mitr'*[3]] *man' harvispgōn'*[4] *brehēnītār*[5] *ī*[6] *dāmān* [*nēvakīh*].

The Refrain.

5 *Pavan žag ī valā*[1] *rāī*[2] *va*[3] *gadā* [*va rāī va gadā*[4] *ī*[5] *srōš ī pērōčkar*],

6 *pavan žag ī valā amāvandīh vā pērōčkarīh*,

7 *pavan žag ī valāšān yaštārīh*[1] *valā*[2] *yežbeχūnam pavan*[3] *žag ī niyōkšešn'-(āō)-mand*[4] *yažešn'* [*ī*[5] *pavan dastōbar***],

8 *srōš*[1] *ī aharūv'*[2] *vā*[3] *pavan žōhar vā*[4] *aharīšvangič*[5] *ī*[6] *šapīr*[7] *ī*[8] *būland va nairyōsangič ī*[9] *hūrōst'*[10]

9 *žagič ī*[1] *lanā yehemtūnāt av'*[2] *aiyyārīh*[2] *va*[3] *pērōčkarīh man'*[4] *šapīr srōš ī aharūv'*[5].

---

*) The Pahl. long "*ū*" and "*ō*" may have Av. value, *u, o*.

**) *dast'bar-* (?).

Aūharmaẓd.

10 *Srōš[1] ī aharūv'[1] yezbeχūnam rat'[2] ī būland yezbeχūnam[3] man' aūharmaẓd,*

11 *man' min aharāyīh avartūm [aēγ min yaẓatān man' šān' tan' aharāyīh aīt' aē[1] ẓag mas] man' min[2] aharāyīh matārtūm [aēγ ẓag kār ī[3] pavan χrat' avāyat'[4] kartan' levīn' kart'[5] yegavīmūnēt'[6]].*

12 *harvisp'ič[1] srūv' ī[2] zartūšt' yezbeχūnam [avestāk va[3] ẓand] va harvisp'ič[4] valā[5] hūvaršt' varẓešnīh[6] yezbeχūnam ī[7] varẓīt' [vad kevan] ẓagič[8] ī[9] varẓī-aīt' [min kevan frāẓ[10]]. [('Yen'hyā hātām' . . . zōt. . . . čēgōn nipišt'.)]*

II.

Dadigar kartak būn.*

As the Advancer, etc.

1 *Srōš[1] ī[2] aharūv'[3] ī hūrōst' ī[4] pērōčkar ī[5] frehdātār ī[6] gēhān' ī[7] aharūv' ī[8] aharāyīh rat' yezbeχūnam[9],*

The Heaped-up Barsōm*

2 *man'[1] fratūm barsōm[2] frāẓ vistart',*

3 *III tāk va[1] III + II (= V) tāk va[2] IIII + III (= VII) tāk[4] III + III + III (= IX) tāk,*

4 *čand[1] šnūk yehvūnt'[2] va čand miyān paitištān'[3]* (so) *[pavan yūit-vīješn' yehvūnt ī[4] amat[5] aētōn'[6] yehvūnt[7] yehvūnt ī[8] amat aētōn'] pavan ẓag ī amešа'spendān' yaẓešn' va nīyāyešn' va[9] šnāyēnītārīh va[10] frāẓ va[11] āfrīgānīh[11].*

The Refrain.

5 *pavan[1] ẓag ī valā[2] rāī va gadā . . . [(čēgōn'[1] nipišt[1] vad rōēšā[2] . . . man'[3] min[3] aītān . . .[3])].*

III.

Sadīgar kartak būn.*

As First Chanter of the Gāϑas, etc.

1 *Srōš[1] ī[2] aharūv'[3] ī[4] hūrōst' ī[5] perōčgar ī frehdātār[6] ī[7] gēhān' ī ahārūv' ī aharāyīh rat' yezbeχūnam,*

2 *man' aš fratūm gāsān'[1] frāẓ srūt'[2] man' III + II (= V) (ī) spītāmān*) ī[4] aharūv' zartūšt',*

---

*) In proper names and often elsewhere Pahlavi characters represent Avesta values and vice versa. *spītāmān* = *spitāman*. This *ū*, *ō* = *u*, *o* (?).

3 *levatā gāϑa*[1] (so better than '*gāiϑa*') *va levatā vačist'*[2] *va levatā šnāsakīh*[3] *va*[4] *zand*[5] *va levatā avāž pūrsešnīh*[6] [*ī*[7] *nīrang*[8]],

4 *pavan žag ī amešā'spendān'*[1] *yažešn' va*[2] *niyāyēšn' va*[3] *snāyēnitārīh*[4] *va*[5] *frāž' āfrīgānīh*[6].

The Refrain.

5 *pavan*[1] *žag i valā*[2] *rāi va gadā* [*rāī*[3] *va*[3] *gadā*[3] *ī*[4] *srōš* . . . [(*vad*[1] *rōēšā* . . .[2])] [(*man' min aītān' aētōn' pavan yažēšn' mē'im šapīr* . . . *čēgōn*[3] *nipišt' vad*[4] *žīvāk*[5] (*jīnāk* . . . ?))].

IV.

Čahārūm[1] *kartak*[2] *būn.*

As the First Builder of Asylums, and as Night-Guard against Aęšma.

1 *Srōš*[1] *ī*[2] *aharūv'*[3] *ī hūrōst' ī pērōčkar* . . . [(*čēgōn*[4] *nipišt'*[4])],

2 *man' dargōšān gabrāān va nēšāān*[1] (so) *ašān hamāvandī*[2] [*bayen*[3]] *mān' av' hamtaχšīt'* [*aēγšān yehabūnēt*] *man' min*[4] *aχar min hūkfrāšmōkdāt'*[5] (so)*) *aēšm*[6] *pavan*[7] *žag*[8] *ī*[9] *vistarešn-(āō)-mand*[10] *snaiš*[11] *va*[12] *žag ī*[13] *gviχrūn'*[14] *χvar maχītūnēt'*[15].

3 *afaš*[1] *aētōn' av'*[2] *bāstān'*[3] *kamār pavan zanešn'*[4] *mē'im ahōkēnēt'*[5] [*aēγaš bayen ič*[6] *tebrūnēt'*] *čēgōn āōj-(āō)-mand*[7] *valā ī nīhadyān*[8] (so**) *dahešn'*.

The Refrain.

4 *pavan*[1] *žag valā ī rāī va gadā* [*ī*[2] *srōš* . . . (*vad* . . .) *man' min aītān' aētōn' pavan yažešn' mē'im šapīr* . . . . . (*čēgōn nipišt'*)].

V.

Pančūm[1] *kartak*[2] *būn**.

As the Returning Conqueror, etc.

1 *Srōš*[1] *ī*[2] *aharūv*[3] *ī hūrōst' ī*[4] *pērōčkar* . . . [(*čēgōn nipišt'*)],

2 *ī tagīg*[1] *va*[2] *tēž' va*[3] *āōj-(āō)-mand*[4] *va šikūft' afžār būland*,

3 *man' min harvisp' artīg*[1] (? or *χratīg*(?); read '*arezīg*') [*va*[2] *min hamāk*[3] *kārīžār*] *vijārt'*[4] *barā yehemtūnēt'*

4 *barā at*[1] *mē'im av' hanjaman*[2] *ī amešā'spendān'*.

---

*) Not *-frāīšmō-*, as A would seem to read; the character here represents, like Av. ―, merely '*ā*'. As the Avesta letters are often of Pahlavi value, so Pahlavi signs have in their turn at times Avesta value; see *būn* for *bun'*, etc.

**) Or merely '*naidyān'*' as the literal Av. word transcribed. At the first glance *nīhādešn'* seems to be the word. *nīhān' dahešn'* is not so probable.

The Refrain.

6 *pavan žag ī valā rāī va gadā* [*ī srōš* . . . (*vad sar*[1]) [(*man min aītān pavan yažešn mēʿim aēγ*[2] *yažešn žag šapīr*[3] *pavan yažešn mēʿim aēγ yažešn žag ī šapīr* . . .[4])].

VI.

Šašūm[1] *kartak būn**.

As the youthful Hero.

1 *Srōš*[1] *ī*[2] (*aharūv*[3]) *ī hūrōst ī pērōčkar* . . . *yežbeχūnam*,

2 *man min yūdānān*[1] (sic! read *yūvānān*[1]) *mēʿim*[2] *āōj-(āō)-mandtūm*[3] *man min yūdānān*[4] (sic) *tagīgtūm*[5] *va*[6] *man min yūdānān*[7] (sic) *tvaχšāktūm*[8] *man min yūdānān*[9] (sic) *těžtūm man min yūdānān*[10] (?) *pēškārtūm*[11] (so better than *peškāmak ištūm*[12])*).

Appeals to the Worshipper; Immunities from Evils.

3 *mēʿim bāvīhūnēt* (*ī*) *maždāyast-ēt*[1 2 3] *žag ī srōš ī*[4] *aharūv niyāyēšn*[5], *aēγ dūr*[6] *min žag*[7] *mān va rahīk min žag*[8] *vīš va rahīk min žag*[9] *zand va rahīk min žag*[10] *matā žag ī saritar*[11] *sēj va vōīyn*[12] (so) *sātūnānd*,

4 *aēγ*[1] *bayen žag mān srōš*[1] *ī aharūv*[1] *ī*[3] *pērōčkar patiχv aīt mekādlūnānd*[4] (?; read *-lūnt*)**) *va*[5] *gabrāč ī*[6] *aharūv ī freh-hūmat*[7] *ī freh-hūxt ī frēh-hūvaršt*[8] (so).

The Refrain.

5 *pavan*[1] *žag ī valā rāī va*[2] *gadā ī srōš* . . . [(*man min aītān aētōn pavan yažešn mēʿim šapīr* . . .)].

VII.

Haftūm[1] *kartak būn**.

As Conquerer of Drūj.

1 *Srōš ī*[2] *aharūv*[3] *ī*[4] *hūrōst ī*[5] *pērōčkar* . . . *yežbeχūnam*,

2 *man vānītār ī*[1] *kayaδtārān*[2] (so) [*gabrāān*] *man*[3] *vānītār ī*[4] *kayaδtārān*[5] (so) [*ī*[6] *nešāān*[7] (so)] *man*[8] *maχītūnēt šēdayyā*[9] *va*[10] *drūj ī*[11] *vēš-aōjmand ī*[12] *aχvān*[13] *merenčēnītār*[14],

The Sleepless Sentinel

3 *man sardār avarnikās*[1]*-dāštār*[2] *harvispgōn*[3] *frāž av*[4] *gētiyān*[5].

*) Cf. Nēr.'s *pūrvakāryatamam.* B (D, Pt 4) seems *pēš-kāmak ištūm?*
**) A at LVI, IX, 5 *-lūnt.*

4 *man' pavan*[1] *aχvābīh*[2] *va zēnāvandīh*[3] *barā netrūnēt'*[4] *aūharmažd dāmān*[5] *man' pavan aχvābīh*[6] *vā zēnāvandīh*[7] *barā*[8] *sardārēnēt*[9] *aūharmažd*[10] *dāmān man' pavan aχvābīh va žēnāvandīh barā sardārēnēt aūharmažd dāmān,*

5 *man'*[1] *harvisp' aχū' ī*[2] *ast-(āō)-mand afrāst-snaiš barā*[4] *netrūnēt [aēγ*[5] *snaiš*[6]*-afrāst*[7]*] aχar min hūkfrāšmōkdāt',*

From of Old on Guard; His Struggle.

6 *man' lā aχar basīm χelmūnt*[1] *levīn'*[1] (?) *vad*[2] *mēnavadān' dāmān*[3] *dāt*[4] *[aēvakbār*[5] *vad mēnavadān dām*[6] *dāt*[7]*] man' spēnāk mēnavad va*[8] *manič ganāk*[9] (read '*angrāk*')*) *[mēnavad],*

7 *sardār žag*[1] *ī aharāyīh*[2] *gēhān',*

8 *man' hamāk*[1] *yōm va*[2] *šap*[3] *āyujēt*[4] (better *āyūδēt*?)[5] *[pavan kōχšešn'*[6]*] levatā māzēn'igān*[7] *šēdāyyān'*[8].

His Victory.

9 *(va*[1]*) žag*[2] *lā pavan tars frāž ānāmēt' [aēγ stūv' lā yehvūnēt'*[4]*] min bīm barā ī*[5] *šēdayyān*[6].

10 *frāž min žag barā [čēgōn*[1] *žag stūv' lā yehvūnēt] harvisp'*[2] *šēdayyā*[3] *aχūrsandīhā*[4] *pavan tars ānāmēnd*[5] *aēγ pavan tars av'*[6] *tem*[6] *dūvārēnd*[7].

The Refrain.

11 *pavan*[1] *žag ī*[2] *valā*[3, 4] *rāī*[5] *vā*[6] *gadā [va*[7] *rāī*[7] *(va) gadā*[7] *ī*[8] *srōš*[8]*] . . .* [(A, B ins. *man*[1] *min aītān' aētōn'*[2] *pavan yažēšn' mē'īm šapīr) . . . .*].

VIII.

Haštūm[1] *kartak būn**.

Srōš and the Hōm.

1 *Srōš*[1] *ī*[2] *aharūv'*[2] *ī hūrōst' ī*[3] *pērōčkar . . . yežbeχūnam,*

2 *man'aš yašt'*[1] *ī*[2] *hōm ī frāšm ī*[3] *bēšāzēnītār ī*[4] *nēvak*[5] *va*[6] *χvatāī (-tīyā?) ī*[7] *žarīn' dōisar [aēγaš*[8] *čašm tarūk'*[9]*],*

3 *pavan bālist' mē'īm ī*[1] *būland pavan albūrž' mē'īm*[2].

4 *ī*[1] *χūb'-gōvešn'*[2] *[aēγ žag ī frārūn'*[3] *yemalēlūnēt] ī*[4] *pānak'*[4]*-gōvešn' [aēγ žag ī*[5] *yemalēlūnēt aš*[6] *pānakīh*[7] *ažaš*[7]*] ī*[8] *mē'īm pavan hangām*[9] *gōvešn' [ī žag ī gās yemalēlūnēt ī*[10] *γal avāyāt' gūftan'*[11]*],*

5 *ī*[1] *pāt'χšah*[2] *[pavan faržānakīh*[3]*] ī harvisp'*[4]*-pēsīt' barā dāt*[5] *ī pūr*[6] *šnāsak'*[7] *[pavan avārig kār] ī*[8] *va*[9] *pavan mānsar ī*[10] *pēš-raftār [ač*[11] (so) *šnāsak'*[12] *žag ī*[13] *hōm].*

---

*) An initial nasalised *a* vowel (= *a(n)*- seems to have fallen off; the rest can be read *-grāk*.

The Refrain.

6 *pavan*[1] *żag* *ī*[2] *valā*[3, 4] *rāī* *va*[5] *gadā* [*va rāī va gadā ī*[6] (*żag*[7] *ī*) *srōš*] . . .

7 [(*man'*[1] *min aitān' aētōn'*[2] *pavan*[3] *yażešn' mē'im šapīr*[4] *aēγ*[5] *yażešn'*[5] *żag*[5] *ī*[5] *šapīr*[5] . . .)].

IX.

Nāvūm[1] *kartak būn**[1].

His Palace.

1 *Srōš ī*[1] *aharūv' ī hūrōst' ī pērōčkār . . . yežbeχūnam,*

2 *man' valā mān' ī pērōčkar*[1] *ī raγ stūn' nivart'*[2] *yegavīmūnēt'*

3 *pavan bālist' mē'im būland pavan albūrž' mē'im būlandī*[1],

4 *man' benafšā*[1] *rōšan' min andarūn*[2] *nēmak' va*[3] *star-pēsīt*[4] *min kūstaktar nēmak'* [*aēγ min aē*[5] *kūstak' va*[6] *kūstak pavan gōhar vīrāst' yegavīmūnēt*],

His Halbert the Ahuna, etc.

5 *man' valā ī*[1] *ahunaver pavan*[2] *snaiš aš mekadlūnt*[5] *yegavīmūnēt' ī*[6] *pērōčkar va yašt'ič*[7] (so?) *ī hapt*[8] *hāt'*

6 *va fšūš mānsar ič ī pērōčkar* [*afaš mekadlūnāñd* (? read '*-lūnt*') *yegavīmūnēt*] *va harvisp'ič yażēšn' kartārīh.*

The Refrain.

7 *pavan żag ī valā rāī va gadā* [*va*[3] *rāī va*[4] *gadā ī*[5] *srōš . . .* [*man'*[1] *min aitān' aētōn'*[2] *pavan yażešn' mē'im šapīr . . .*)].

X.

Dahūm[1] *kartak būn**.

The Immortals are Assisted.

1 *Srōš*[1] *ī*[2] *aharūv'*[2] *ī hūrōst' ī pērōčkar . . . yežbeχūnam,*

2 *man' pavan żag ī valā amāvandīh va pērōčkarīh va hūžīvandīh*[1] *va ākāsīh* [*ī*[2] *srōš*] *sātūnd amešā spendān*[3] *mē'im*[4] *av' hapt kēšvar*[5] *damīg pavan dēn' numūdārīh*[6] *av' dēnīgān'*[7] [*hūšedar**) *va*[8] *hūšedarmāh va sōšyans*[9]].

Promoters of the Holy Dēn.

3 *va*[1] *kāmak' χvatāī* [*-tiyā*] *frāž sātūnd mē'im*[3] *av' ast-(āō)-mandān' gēhān' man' żag ī valā*[4] *dēn' aš fravāft' aūharmažd' ī aharūv'* [*aēγaš*[6] *rōvāk barā*[7] *kart'* (*havāt frāž*[8] *dēn' ī*[9] *srōš ī*[10] *dastōbar***) *dāštan'*[11]) *va*[12] *żag ī mitr' va*[13] *mitr' lā durūχt*[14]].

*) A has *χvaršētar* (so better?). **) *dast'bar* (?).

4 *frāž vah'man frāž artavahišt'*[1] *va*[2] *frāž χšatraver va*[3] *frāž spendarmat'*[4] *va*[5] *frāž*[6] *haurvadat va*[7] *frāž amer'dat va*[8] *frāž*[9] *žag ī aūharmažd pūrsešn'* [*avestāk žand*[10]] *frāž žag ī aūharmažd dēnā*[11] *va*[12] *pēšāmārīh*[13] *va*[14] *pasāmārīh*[15]].

He is called upon to save for both the Worlds.

5 *frāž adīn*[1] *bayen kolā II* (*dō*) *aχvān lanā barā netrūnīh aē*[2] *srōš ī*[3] *aharūv'*[3] *ī hūrōst' ī*[4] *bayen denā*[5] *aχvān ī ast-*(*āō*)*-mandān'*[6] *va*[7] *man' ič* (*ī*) *mēnavadān*[8] [*va*[9] *bayen ič L + IIII + III* (= *LVII*) *šnat*]

From Evil Death and Evil Hosts.

6 *barā min valā ī*[1] *darvand margīh va*[2] *barā min valā ī darvand aēšm*[3] *va*[4] *barā min valā ī*[5] *darvand ī*[6] [*dēn'*[7] *dūšmēn'*[7] (so)],

7 *man' pavan lālāīh*[1] (so) *aš*[2] *drafš yežrūnyēn*[3] *pavan pēšpāyīh*[4] *ī aēšm*[5] *afšān'*[6] *aēšm aē*[7] *dušdānāk yaχsenūnēt afšān levatā vīdāt'*[8] *ī*[9] *šēdayyā*[10]*-dāt'.*

8 *aētōn' lak lanā srōš ī aharūv'*[2] *ī hūrōst'*[3] *ī zavār*[4] *yehabūnīh av' farhāχtān'*[5] *asvān' va*[6] *durūst' rōvešnīh ī*[7] *av' tan',*

9 *pūr pāspānīh ī*[1] *min*[2] *bēšītārān man'*[3] *barā zadārīh ī*[4] *dušmēnešnān'*[5]

10 *pavan*[1] *akvīn vānītārīh ī hamēmālān*[2] *ī*[3] *adōstān' ī*[4] *bēšītārān'.*

The Refrain.

11 *pavan*[1] *žag ī valā*[2] *rāī va*[3] *gadā*[4] [*rāī ī*[5] *gadā ī*[5] *srōš* . . .] [(*man' min*[6] *aītān'*[6] *aētōn*[6] *pavan yažešn'*[6] *mē'im*[6] *šapīr* . . .[6])].

XI.

Yāždahūm[1] *kartak būn**.

His Four-span Team.

1 *Srōš*[2] *ī*[3] *aharūv'*[3] *ī*[4] *hūrōst' ī*[5] *pērōčkar* . . . *yežbeχūnam,*

2 *man' valā*[1] *ī*[2] *IIII* (*IV*) *arvand ī*[3] *arūs*[4] *ī*[5] *rōšan' frāž pētāk*[5] *va*[6] *afžūnīg va*[7] *ākās va*[8] *sāyak'-χayā*[9] (sic) *pavan*[10] *mēnavad žīvākīh*[11] (sic (? *jināk aš*)) *važēnd.*

3 *srūvēnīg*[1] *žag ī valāšān sūmb' afāš*[2] *zahabā*[3] *mē'im brēhēnīt*[4] [*aēγ žarā*(*n*)*yān*[5] (so) *pat'*[5]*-kart' yegavīmūnet' avar-kafšak'*[6]],

4 *ī*[1] *těžtūm min*[2] *sūsyā* [*ī*[3] *stīh*] *va těžtūm min vāt' va*[4] *těžtūm min vārān*[5] *va těžtūm min mežhā*[6] *va těžtūm min vāī ī*[7] *vayēnīg*[8] *va těžtūm min žag ī*[9] *valā hūtan'*[10] (sic) *šēdūnēt'*[11] (or *šebkūnēt'*) [*atyā*[12]] *valāšan harvispgōn bāt*[13] (so) *aχarīh*[13] (so, *baχtārīh* (?)) *āyāpēt'.*

5 *man' valā aχar šebkūnēt'*[1] (*va*) *lā valā min būt*[3] *aχarīh* (*baχtarīh*[8] ?), *āyāpēt'*[4] *man'* (*min*[5]) *valā*[6] *snaiš kolā II* (*dō*) *frāž yehemtūnēt' pavan*[7] *važešn'*[8] *man'*[9] *šapīr srōš* (*ī*)[10] *aharūv'*[11],

6 *man' pavan aūšastar*[1] *pavan**) *hindūkān' vaχdūnēt va man' ič*[3] *pavan dōšastar*[4] *va*[5] *lā* (sic)*) *maχitūnēt'* [*va*[6] *man' ič barā*[7] *maχītūnet' ač*[8] *aš*[9] *yehemtūnēt'*].

The Refrain.

7 *pavan*[1] *žag ī*[1] *valā rāī va*[2] *gadā* [*ī*[3] *rāī va gadā ī srōš*] . . . [(*man' min aītān' āētōn'*[2] *pavan yažešn'*[3] *mē'im*[3] *šapīr*[8] . . . etc.)]

XII.

*Dvāždahūm***)[1] *kartak būn**.

Thrice Day and Night he comes.

1 *Srōš*[1] *ī*[2] *aharūv'*[2] *ī hūrōst' ī pērōčkar . . . yežbeχūnam*,

2 *man' būland* [*pavan tan'*] *va*[1] *būland*[2] *aīviyāst'*[3] (so) [*pavan kār va*[4] *dēnā*[5] *ī*[6] *stavar*] *bayen aūharmažd*[7] *dāmān*[8] *yetībūnast' yegavīmūnēt'*,

3 *man' vad III bār bayen ham yōm va*[1] *bayen*[2] *ham šap'*[3] *av'*[4] *denā kēšvar va*[5] *vazēt' ī*[6] *χvanīras*[7] *ī*[8] *bāmīg*.

His Snaiϑiš in Hand for Enemies.

4 *snaiš*[1] *pavan yadā yaχsenūnēt'*[2] *ī būrāk'*[3] *ī tēž' ī hva-āyūχtār*[4] (or *āyūδtār*(?)**)) *pavan ī*[5] *kamār mē'im ī*[6] *šēdayān*[7],

5 *pavan snaiš*[1] *ī*[2] *ganāk*[3] (read *angrāk*) *mēnāvad ī*[4] *darvand* [*aš*[5] *ažaš*[6] *bēt*[7]] *pavan*[8] *snaiš*[9] *ī*[10] *aēšm*[11] *ī*[12] *χrūdrōš*[13] [*aš*[14] *min*[15] *aš*[15] *yehvūnēt'*[16]] *snaiš*[17] *ī*[18] *mažēnīgān'*[19] *šēdayān*[20] [*aš ažaš*[21] *yehvūnēt'*[22]] *va snaiš*[23] *ī*[24] *harvisp-gōn'*[25] *šēdayān*[26] [*aš*[27] *ažaš yehvūnēt'*].

The Refrain.

6 *pavan žag ī*[2] *valā rāī*[3] *va gadā* [*va*[4] *rāī*[4] *va gadā*[4] *ī*[5] *srōš*] . . . [(*man' min aītān' aētōn'*[2] *pavan*[3] *yazešn'*[4] *mē'im*[3] *šapīr*[6] . . .)].

XIII.

*Sīždahūm***)[1] *kartak*[2] *būn**[1].

As the Embodied Lore He conquers.

1 *Srōš*[1] *ī*[2] *aharūv'*[3] *ī*[4] *hūrōst' ī pērōčkar . . . yežbeχūnam*,

2 *man' latamā'č*[1] *va*[2] *a(n)-latamā'č*[3] (sic) [*hān'*[4] *ič živāk* (? *jināk*)] *pavan harvisp'*[5] *damīg*[6] *va*[7] *pavan harvisp'*[8] [*damān*[9]] (*ī*[10]) *srōš ī aharūv'*[11] *ī*[12] *tagīg ī*[13] *tan' ī*[14] *firmān'*[15],

---

*) The gloss corrects the negative. **) Originally a translit.

3 (*ī*[1]) *tagīg ī*[1] *va ham*[2]*-mart'*[2]*-ažūk'*[2] (sic) *ī bāzāī-aōj' ī*[3] *artēštār* [*aēγ farhāχt*] *va*[4] *kamār-žadār ī*[5] *šēdayān*[6],

4 *va*[1] *vānītār*[2] [(*ī*[3] *a(r)štāt'*[4] *yažat* B (Pt 4) omits)] *valā man' aharūv'*[5] *vānītār*[6] *valā man' vānītār pavan vānešn'īh*[7] *va vānītārīhič ī*[8] *pavan mē'im rōvešnīh*[9] *yežbeχūnam,*

[(The text of B (Pt 4) *va vānitār pavan vānītārīhič*[1] *valā mān' vānītār*[2] *aharūvan'* (sic) *valā man' vānītār pavan vānēšn' va vānītārīh ič ī pavan avar*[3] *rōvēšnīh yežbeχūnam.*)]

5 *man' ič* (*ī*)[1] *srōš ī aharūv'*[2] *man'ič ī*[3] *a(r)štāt'*[4] *yažat*[5].

6 *harvisp'*[1] *ī*[2] *mān' ī*[3] *srōš pānakīh*[4] *yežbeχūnam* [*man' šān' vēhīh*[5] *rāī srōš*[5] *pānakīh*[7] *vebedūnyēn*],

7 *man' srōš ī*[1] *aharūv' dōst' va fravāft'* (sic) *mekadlūnyēn*[2] *va gabrā'č ī*[3] *aharūv' ī*[4] *freh-hūmāt'*[5] *ī freh-hūχt'*[5] *ī freh-hūvaršt'*[5].

The Refrain.

8 *Pavan žag ī valā*[2] *rāī va gadā* [*va*[3] *rāī va*[4] *gadā ī*[5] *srōš ī*[6] *aharūv'*] . . . (*av' rōēša*[1]). [(*man'*[2] *min aītūn'*[3] *aīt' aētōn' pavan yažešn' mē'im šapīr* . . .[4] A adds.: *aēγ yažešn' žag šapīrān aūharmažd* . . . *decayed* . . . *vebedūnānd*, etc.;[5] [(*čēgōn aχū*[6] *kāmak' čēgōn aūharmažd kāmak* . . . *vačist' bišāmrūtīg gōvešn'*)].

The Pahlavi Texts of Yasna LVIII–LXII (Sp. LVII–LXI), edited with all the MSS. collated.

By

L. H. Mills.

Yasna LVIII.

Sōkiðiš hāt bun.

The Fšūš Manϑra.

Introduction.

To the Holy Service, the Praise, and to the Cattle-culture Profit.

1 *Av' żag sūt' [av' żāg[1] nīyāyešn'] kāmak'[2] yehabūnam[3] man' nīyāyešn' ī hū-tōχmak' [avāyast' barā av' dēn' yehabūnt' va sūdīn'[4] ī[5] man' żag barā av' nafšā vebedūnyēn].*

2 *afaš[1] pavan tarsakāsīh[2] hamraseśnīh[3](?) [av' nafšā āngōn šāyat' kartan' amat tarsakāsīh[2] aērpatistān bōndag[4] barā[5] vebedūnāñd] afaš[6] pavan bōndag[7] mēnešnīh hamraseśnīh [amat aērpatistān bōndag' barā vebedūnyēn],*

3 *man' (yen'hya) av'[1] nīyāyešn' tōχmak' va[2] min hūmat' va hūxt' va hūvaršt' [aēγaš tōχmak' min żag zīvāk[3] ("jīnāk") aēγ hūmat' māhmānīh[4]].*

4 *żag ī[1] nīyāyešn' ī lanā barā netrūnēt'[2] barā min żag[2] šēddayyān bēš[4] va żagič ī anšūtāān [ī vatak'[5]].*

5 *av' żag nīyāyešn' vindešn'*) yehabūnam gēhān' tan' barā[1] pānakīh va[2] barā[3] sardārīh[4] sardārīh va[5] mē'im nikās-dāreśnīh.*

6 *nīyāyešn[1] bavīhūnam[2] aūharmażd [min[3] aīšān'[3] afam pavan nīyāyešn'] aēγ χūrsandīh[4] [ī[5] pavan żag damān amat kār va kirfak' vebedūnañd].*

7 *va'[1] nīyāyešn' mekadlūnam-ē[2] va nīyāyešn' nivēdēnam*

8 *gehān' tan' barā pānakīh va[1] barā[2] sardārīh[3] va[4] sardārīh[5] va mē'im nikās-dāreśnīh*

9 *va[1] nīyāyešn' va[2] żag amat[3] aētōn'[3] nīyāyešn' ī lekūm.*

---

*) ***nivedešn'*** (so?).

The Manϑra.

To the Herd-Owner.

Fšūš'(-āō-)mand aīt' va[1] *aharūv' va perōčkar* [*ī*[2] *perōčkar*[3]] *pāhrūm* [*afmān**] *fšuš-kartār nēvakīh*[4].

The Father of the Holy Herds and of the Saints.

10 *żag ī abū' ī*[1] *gōsfendān'* [*aē ī vala*[2] *yehabūnt'*] *va*[3] *aharāyīh sūt' ī vaχšt*[4](?) *va aharūvān'*[5] [*va avārīg yazatān'*[6]] *aharāyīh kāmak' aōj'*[7] *stī*[7] [*żag*[8] *hamāk' stī amat*[9] *aharāyīh avāyat'*[10] *ašān abū żag*[11]].

11 *āskārak' šapīr dehak'*[1] *man' lekūm masīh va*[2] *sapīrīh va nēvakīh*[3] *kartār*[4] *havēt.*

12 *żag ič ī*[1] *lanā*[2](?) *fšu-vindešn'*[3*]) *barā sardār*[4] [*pavan*[5] *mēnavadīh*] *afmān'*[6] *mē'im*[7] *nīkās-dāštār* [*pavan mindavam ī stīh*[8]] *pavan aīt'-dahešnīh*[9] (? *haδā-dahešnīh*) *ī aharāyīh* [*yażešn'*] *kār* [*va*[10] *kirfak*[11] *ī avārīg*] *frāż-rātīh va barā-dahešnīh va*[12] *akēnīh*[13] *va ātaχšīč ī aūharmażd*[*-dāt'*][14].

To the Amešaspends in Connection.

13 *čegōn'* [*tān*[1]] *lanā*[2] *yehabūnt*[3] *havēm*[4] *amešaspendān*[5]*-ēt*[5] *aētōn' lanā srāyešn'*[6] *yehabūnēt'.*

For Salvation Here and Hereafter.

14 *srāyešn'*[1] *yehabūnēt*[2] *av' lanā šapīr żakarīhā*[3] *srāyešn' yehabūnēt'*[4] *av' lanā šapīr vagdīhā*[5] *srāyešn'*[6] *yehabūnēt'*[7] *amešaspendān'*[8] *hūxvatiyā hū-dehak'*[9] [*havēt*[10]].

Salvation from None Other.

15 *lā aīš hān'*[1] *min lekūm* [*va ākās*(*-āō-*)*mand*[2]*-et'*[3] *aīš*[4] *lā*] *χavītūnam*[5] [*man'*[6] *nēvakīh*[6] *aētōn' ażaš čegōn min lekūm tarsākāsīh*[7] *γal vebedūnam-ē*[8]] *aētōn' lanā srāyešn' yehabūnēt'*[9].

The Offering.

16 *barā pavan menešn' va barā pavan gōvešn' va barā pavan kūnešn' barā pāh barā vīr av*[1] *spēnāk mēnavad*[2] *yehabūnam.*

17 *ī*[1] *żag ramak' żag ī*[2] *aūharmażd*[3] *ī durūst'*[4] *gēhān* [*aēγ min valā*[5] *barā durūst'*] *ī durūst' ramak' durūst' vīr durūst' hamāk'*[7] *aharāyīh pētākīh*[8].

The Sights Above.

18 *ī*[1] *dātār dāt' rōšanīh av'*[2] *dahešn'-mandān'*[3] [*havēt*[4] *tūvānaš*[5]*-yehabūntan*[6] *va yehabūnēt'*[7] *av' valā yehabūnēt' ī γal*[8] *avāyat'*

---

*) *fšū-ešn', fšuvešn', fšū'š'* (?).

yehabūntan'[9] *bayen aš*] *av' ham*[10] *χadītūnānī*[11] *man'*[12] *aūharmaẑd*[13].

The Fire.

19 *nīyāyešn' av' lak ātaχs* (*ī*) *aūharmaẑd ī*[1] *man' pavan*[2] *ẑag ī mahīst' kār barā yehemtūnih*[3] [*pavan pasāχt*[4] *pavan*[5] *tan' ī pasīn'*].

20 *pavan ẑag ī*[1] *mas ayārih*[2] *va pavan ẑag ī*[3] *mas rāmešn' dahešn'*[4] *ī haurvadat' va amer'dat'.*

To the Stōt Yašt.

21 *hamāk*[1] *hamdahešnih ī*[2] *Stōt' Yaštān'*[3] *yeẑbeχūnam*[4].

Ahura's Body, the Stars and Sun.

22 *nēvāk'*[1] *aīt' hanā*[2] *ī*[3] *lak kerp'* [*va af tān*] *kerpān' nivēdešn'*[3] *yehabūnam aūharmaẑd* [*aēγ*[4] *bayen gēhān' γal yemalelūnam aēγ kerp' I*[5] *hanā*[6] *ī*[7] *lak nēvaktār*].

23 *denā rōšan'*[1] [*av' ẑag ī rōšan'*[2]] *bālistān'*[3] *bālist' yehemtūnēnānī*[4] *aēγ ẑag barā χvarχšēt'*[5] *pāyak*[6] *gūft'* [*aēγ mān*[7] *rūvān' barā av'*[8] *tamā yehemtūnēnāt*[9]].

Conclusion.

24 *Stōt' Yašt' yeẑbeχūnam man yehabūnt ī*[1] *aχvān' fratūm* [*aēγ ẑag man' fratūm yehvūnt'*[2] *aš*[3] *dāt'* (*i*) *gāsānīg yehvūnt'*]. [(*denā zīvāk* (*jīnāk*) *ẑōt' yadā pavan pātyāb kartan' va mayā bayen kartan'*)].

Yasna LIX (Sp. LVIII).*)

To Victory (*i. e.* to Success) and to the Princely Saviour ("the One About to Benefit").

1 [1] *pērōčkarih*[2] *ī aūharmaẑd-dāt' yeẑbeχūnam sōkšyans*[3] [*ī sūt'*(*-ē-*)*mand*] *pērōčkar yeẑbeχūnam.*

2 [*denā zīvāk* (*jīnāk*) *barsōm min māhrūk lālā yansegūnešn' dāt' ih*[4] *barā nēẑ*(?)[5] *aīšān'*(?) *levatā ẑīvāk* (*jīnāk*) *nafšā asravanyān*[6] *frāgām*[7] *pavan bun' ī barsōm aē aē kūnešn' levatā māhrūk hanχetūnešn'*)].

To the Barsōm.

3 *denā barsōm levatā zōharak' levatā aiviyā*(*n*)*ghan'* (sic) *ī*[1] *pavan aharāyih frāẑ vistart yeẑbeχūnam.*

*) For the text of Y. LIX (Sp. LVIII), 1—17 see Y. XVII, 1—17 in JAOS. July 1905 reporting a contribution presented at the Annual Meeting in April 1905; for 18 to 27 see Y. XXVI, 1—10 yet to be offered as edited with all the MSS. collated.

To the Sacrificer's Soul.

4 *va*[2] *żag ī nāfša rūvān*[3] *yażōm*[4] *va*[5] *żag ī nafšā fravāhar yeżbeχūnam*[6].

To all the Yażats.

5 *harvisp'*[7] *żag ī aharūv'*[8] *yażat' yeżbeχūnam harvisp'*[9] *żag ī aharāyīh rat' yeżbeχūnam*

6 *pavan hāvan' mē'im ratīh va sāvang*[10] *va visič mē'im ratīh va rat'*[11] *ī harvisp'*[12] [*rat'*[13]] *mas mē'im ratīh* [*man' min aītān' aētōn' pavan yażešn' mē'im šapīr aēγ yażešn' żag ī šapīr ī aūharmażd χvatāī* (or *-tiyā*) *rāī vebedūnānd*[14]] [(*vačist' aēvīhām-rūtīg*[15](?))]. [(*Rasvīg' pavan gās ī frabaretārān min zage lā gūftan*[16])].

[1][(The Rasvīg (Ratu) addresses the Zōt (Zaotar).

7 *šapīr lak*[2], *lak rāī at min*[3] *sapīrīh*[4] [*ī aīt'*] *ī*[5] *šapīrtar yehvūnāt'*.

8 *av'*[6] *nafšā man' havīh zōt' arjānīg*[7].

9 *lak lak rāī pavan żag mižd arjānīg*[1] *yehvūnīh*[2] *man' havīh zōt' ī*[3] *arjānīg*.

10 *ī*[4] *freh-hūmat' ī*[5] *freh hūχt ī freh*[5] *hūvaršt'*.

The Zōt (Zaotar) reciprocates, Good prayers and a Deprecation.

11 *yehemtūnāt' av' lekūm żag ī*[1] *min šapīrīh*[2] *šapīrtar aharūv'īh*[3] *al av'*[4] *lekūm yehemtūnāt' żag ī min saryā saritarīh*[5] *al av' lekūm yehemtūnāt'* [(*čegōn' aχū' kāmak ... aharāyīh avādīh pāhrūm ... vad rōēšā II-(dō)-bar gōvešn'*)].

To the Formula's, etc.

12 *ahunaver yeżbeχūnam*[1] *aharāyīh ī pāhrūm ī nēvak' ī amarg ī afžūnīg' yeżbeχūnam fšuš-mānsar ī hāδōχtīg*[2] *yeżbeχūnam hamāk' ham-dahešnīh ī Stōtān Yaštān' yeżbeχūnam. Stōt' Yašt' yeż-beχūnam man' yehabūnt' aχvān' ī fratūm ...*

A minor Antiphonal.

13 *Żōt' čēgōn' aχu kāmak čegōn aūharmażd kāmak' zōt' frāż av' lī yemalelūn.*

R a s v ī g' : *čēgōn aχū' kāmak' čēgōn aūharmażd kāmak' man zōt' havīh frāż av' lī yemalelūn. Zōt: aētōn' ratīhā aētōn' dast'-barīhā min aharāyīh čīgāmčāī frāż aharūvān' ākāsīhā yemalelū-nam aēγ dānešnīg yemalelūnam aēγ hamāk' kār va kirfak' aētōn' dast'barīhā kartan' čēgōn aūharmażd avāyat'.*

Yasna LX (Sp. LIX).

1 See Yasna XLIII, 2. Gāϑas pp. 156, 157; 510—511.[1]

Blessings upon the Home.

2 *valāšān' av'*[2] *denā mihan yehemtūnānd*[3] *man' aharūvān' šnāyēnitārīh va*[4] *tarsakāsīh va barā daheśnīh va barā patīreśnīh lālā kevan' av'*[5] *denā vīs*[6] *yehemtūnāt' aharāyīh va χvatāyīh*[7] *va sūt' va gadā va χvārīh*[8].

3 *žagič*[1] *ī dēr frāžtūm* [*patīh*[2] *pēšpāyīh*[3]] *ī pavan denā*[4] *dēn' ī*[4] *aūharmažd va zartuχst'*[5] [*pēš*[6], *mā pētāk' aēγ min kolā dūtak I*[7] *mānpatān mānpatīh lā šāyat va bayen denā*[8] *mihan*[9] *farzand zerχūnāt man' pavan mānpatān*[10] *mānpatīh šēm*[11] *yedrūnāt'*[12]].

Deprecations.

4 *anavasiheneśn'*[1] (so)*) *ī*[2] *kevan' min denā*[3] *vīs*[4] *gōspend yehvūnāt* [*aēγ ramak' ī gospendān' barā al avasih-hed* (*avast-hāt'*, so meaning, hardly '*avās-hed*'[5]];

5 *anavasihenesn'*[1]**) *ī*[2] *aharāyīh va*[2] *anava siheneśn'*[3] *žag ī gabrā*[5] *ī aharūvān' aōγ*[6] [*patūkīh*];

6 *anavasiheneśn'*[1](?) *ī*[2] *aūharmažd dātistānīh*[3] [*pēšēmārīh*[4] *va pasēmārīh*[5] *yehvūnt'*[6] *man' aūharmažd dāt'barīh gūft*[7] *vījīr*[8] *va dāt'barīh*[9] *kartan*].

For the Presence of the Fravašis.

7 *yehemtunānd av' latamā aharūvān ī šapīrān' ī afžārān' ī afžūnīgān fravāhar.*

The Healings of Aši Vaṅguhi.[1]

afšān žag ī aharišvang bešāžeśnīh levatā yehvūnāt [*tūvānīgīh*[4] *ī*[3] *min frārūnīh*] *damīg*[4]*-pahnīh*[5] *ī*[6] *rūd' darānīh*[7] *va*[8] *χvarχšēt*[9]*-bālāī* [*žag nēvakīh min aharišvang*(?) *barā yehemtūnāt'*]. *astēnītār havānd*[1] (*ī*) *šapīrīgān'*[2] [*aēγ av'*[3] *nafšā vaχdūnānd*[4]] *laχvār āstēnītār havānd*[5] (*ī*) *saritarīgān'*[6] [*aēγ laχvār āstēnānd*[7]] *frāž vaχšāt'*[8] *va*[9] *rāī va gadā* [*ī aūharmažd χvēškārīh*[10] *ī tvaχšākīh*[11]].

The Victory of the Good.

8 *vānīh-hed*[1] (*vānī-hāt'*) *min denā mān' pavan srōš*[2] *asrōštīh*[3] *va pavan āštīh anāštīh*[4] *va pavan rātīh*[5] *arātīh va pavan airmēneśnīh*[6] *tarmēneśnīh*[7] *va*[8] *pavan žag ī*[9] *rāst' gōveśnīh*[10] *žag ī kadbā gōveśn*[11] *va pavan aharāyīh drūj'*[12].

The Yasna of the Amešas Male and Female (sic).[1]

9 *čēgōn bayen*[2] *denā*[3] *žag ī*[4] *amešāspendān'*[5] [*yažeśn' va*[6] *nīyāyeśn'*] *ī srōš pavan dast'bar* (sic).

*) So the Pers. Ms. **) Not *avisēneśnīh* (?).

10 *žag ī*[1] *šapīr yažešn' va*[2] *nīyāyešn'* [*ī*[3] *zakarīhā*[4] *yažatān' ī*[5] *žakarān' rāī γal vebedūnāñd*[6]] *žag*[2] *ī*[7] *šapīr yažešn' va*[8] *nīyāyešn'* [*ī*[9] *vagdīhā*[10] *yažatān' ī*[11] *vagdān' rāī γal vebedūnāñd*[12]].

11 *pavan hū-barešnīh va nēvak-barešnīh va aiyyār-barešnīh*

12 *žag ī dēr benafšā būrtār* [*yehvūnēm vá žag mižd*].

May the Glory or "Ideal Comfort" abide upon this House.

13 *al akarž min denā mihan žag ī χvārīh(-āō-)mand gadā frāž avasīh-hāt'* (*avasī-ait'*(?))

14 *al žag ī χvārīh(-āō-*[1]*)mand īšt'* [*avasīh-hed*[2] *χvāstak*] *va*[3] *al žag ī χvārīh(-āō-)mand ī*[4] *asn'tak' farzand*[5]*)

15 *χvārīh am*[1] *nikēžīh-hed*[2]**) (*nikās-āit?*) [*ī tamā af am*] *mē'im aharīšvang*[3] *dēr levatā hamχāk*[4] [*yehvūnhāt'*].

Ahura's Rule be Absolute.

16 *pavan kāmak' lak' aūharmažd pavan nēvakīh*[2] *pataχšēnīh*[3] *ī*[4] *χvēšān'*[5] *dāmān'* [*aēγ χvēšān' dāmān' pavan nēvakīh ī*[6] *ait*[7] *šalītāīh*[8] *barā vebedūn*[9]].

17 *pavan kāmak'*[1] *mayā va pavan kāmak'*[2] *aūrvar va pavan kāmak'*[3] *harvisp' avādīh* [*ī aūharmažd-dāt' man'*] *min aharāyīh pētākīh*[4] [*bun'*[5] *va*[6] *bar ādīn šān'*[7] *šalītā*[8] *barā vebedūn*].

18 *pātáχšahīh' av' aharūvān' yehabūnīh va apātáχšahīh av' darvandān.*

19 *kāmak'-χvatāī(-tiyā) havānd' aharūvān*[1] *va*[2] *akāmak'-χvatāī (-tiyā) havānd*[3] *darvandān.*

20 *žag ī*[1] *mat'* [*yegavīmūnēt'*] *hamīstarīh barā yēdrūnāñd*[2] *min spēnāk mēnavad*[3] *dāmān pavan vartakīh*[4] *va akāmak*[5]*-χvatāyīh*[6].

21 *haχčānī*[1]***) *anā'č*[2] *man' žartūšt*[3] [*havam*] *žag ī frāžtūm min mihanān' va*[4] *vīsān' va*[5] *žandān' va matāān'* [*vištāspān*[6]].

Subjective Satisfactions.

22 *čēgōn lanā havēm šātmēnešn' va*[1] *kāmak*[2] *ī*[3] *rūvān'*(. . .)

23 [*amān yehabūnāt'*] *žag ī pāhrūm aχvān'*

Attainment.

24 *āškārak' av' aūharmažd yehemtūnam* (so) *aharāyīh ī pāhrūm aharāyīh*[3] *ī nēvak'*

25 *χadītūnānī*[1]*lak va mē'im av' lak yehemtūnānī*[2] *ī ham av' lak pavan hamχākīh*[3].

---

*) Pers. Ms. trl. **) Pers. *nikēž-hād*(?), *nigērihed*(?). ***) *hāč-*(?).

Yasna LXI (Sp. LX).

The Holy Formulas Apostrophised while detoned afresh.

1 *Ahūnaver*[1] *framāyēm* [*denā minadavam ī av' levīn'*[2] *yemalelūnam*] *va*[3] *av'*[4] *andarg damīg va andarg asmān*[5].

2 *aharāyih ī pāhrūm*[1] *framāyēm* [*denā mindavan ī*[2] *av' pēš yemalelūnam*] *andarg damīg va andarg asmān*[3].

3 *yenhyā*[1] *hātām*[2] *pavan χūp*[3] *frāż-yażešnih*[4] [*māhmān*[5]] *framāyēm* [*denā mindavam*[6] *pavan av' pēš*[7] *yemalelūnam*] *amdarg damīg va*[8] *andarg asmān*[9].

4 *dāhmič gabrā ī aharūv' va*[1] *dāhmān ī*[2] *šapīrān āfrīn' framāyēm* [*denā mindavam av'*[3] *levīn'*[4] *yemalelūnam'*[5]] *andarg damīg va andarg asmān*[6].

The Withstanding and Dislodgment of the Fiends.

5 *pavan' hamīstārīh* (va) *barā yedrūnešnīh ī ganrāk* (read '*angrāk*') *mēnavad ī*[2] *levatā*[3] *dām*[4] (*ī*[5]) *dušdām*[6] (*dūšak-dām*(?)) *ī pūrmarg*[7].

To Dislodge the Kaheredas.

6 *pavan hamīstarīh'*[1] (*va*)[2] *barā yedrūnešnīh ī*[3] *gadā ī kāstārān'*[4] *gabrāān' va gadā*[5] (*ī*) *kāstārān' nēšāān*[6].

7 *pavan hamīstārīh va*[1] *barā yedrūnešnīh ī gadā ī kāstārīh*[2] *gabrāān' va gadā ī*[3] *kāstārīh nēšāān'*[4]

And the Kayadas.

8 *pavan hamīstārīh*[1] *va*[2] *barā yedrūnešnīh ī gadā ī kāstārānič*[3] (sic) *gabrāān' va gadā* (*ī*[4]) *kāstārān*[5] *nēšāān'*[6]

9 *pavan hamīstārīh' va barā yedrūnešnīh ī kāstārīh*[1] (sic) *ī gabrāān' va kāstārīh*[1] *ī nēšāān'*[2].

The Thieves and Robbers, the Zandas and Sorcerers.

10 *pavan hamīstārīh*[1] *va barā yedrūnešnīh ī dūżdān*[2] *va stōχmakān'*[3]

11 *pavan hamīstārīh*[1] *va barā yedrūnešnīh ī żand*[2] *va*[3] *yātūkān'*[4] [*havet żand*[5] *pētāmbar ī yatūkān' pavan żand va yatūkīh šāyat'*[6] *kartān'*].

The Contract-breakers, Infidels, etc.

12 *pavan hamīstārīh*[1] *va barā barešnīh*[2] *ī mitr'-żanān' va mitr'k*[3](?) (*vad*[4] ?) *drūjān'*

13 *pavan hamīstārīh' va barā yedrūnešnīh ī aharūv*[1]*-γanān'ič*[2] *va aharūvān-bēšān'*

14 *pavan hamistārīh*[1] *va barā yedrūnešnih* (*ī*[2]) *aharmōkān ī anaharūvān va sāstārānič ī pūrmarg*

15 *pavan hamistārīh va barā yedrūnešnih ī katārčāī anākih ī min katārčāī darvandān ī avarūn-mēnešān ī avarūn gōvešān ī avarūn-kūnešān, spitāmān zartūšt.*

The Saošyants as Deliverers.

16 *man drūj min żag pavan barā yedrūnešnih yedrūnyēn min denā* [*gehān drūj ī sāstārīh*] *pavan yeżrūnešn yezrūnyēn sūt* (*-āō-*)*mand*[1] *drūj pavan yeżrūnešn yeżrūnd*[2] [*sūt*(*-āō-*)*mand*[3] *drūj*] *čēgōn ī pavan denā χīm*[4](?) *pavan denā dēn maχītūnd*[5] *pavan pāta χšāhih*[6] *valā ī apāta χšahih*[7] *min harvisp kēšvar mē'im man IIII+III* (= *VII*) (*va*)

17 *pavan barā*[1] *hamistārīh*[2] *va barā yedrūnešnih ī harvisp valā*[3] *ī darvandān stī pavan stāyešn ī aharāyīh*[4] *va*[5] *yažešn ī valā*[6] *ī hū-dānāk*[7] *aūharmažd aēγ havand aēγ valā nafša havand yažešn va żōhar va niyāyešn*].

Ahura's Will the Law.

18 [1][*čēgōn aχū kāmak*[2] *ič*[3] (so) *aētōn ratīhā aētōn frārūnīhā min aharāyih kār va kirfak čigamčāī kār va kirfak aētōn frarūnīhā čēgōn aūharmažd kāmak*][4]. [(*vačist biš-āmrūtīg gōvešn*[4])].

Yasna LXII (Sp. LXI).

[(*Barsōm min barsōm-dān*[1] *lālā dārešn namāż val ātaχš yedrūnešn yasnemča vad rōēšā min rayelā gōvešn*[1])]*).

Offerings to the Fire.

1 *yažešn va niyāyešn pavan hūbarešnih va*[1] *nēvak-barešnih va aiyyārih*[2]*-barešnih* [*va*[3] *niyāyešn*(*-āō-*)*mand*[4]] *āfrīnēnom*[5] *av lak ātaxš ī aūharmažd berā* [*yažešn χšnāk*[6] (*ašnāk*(?)) *va niyāyešn aūtā frīt*[7] *hūbarešnih mindavam yehabūnt*[8] (*va*)[9] *nēvakih-barešnih abādānī*[10] *va pānakih kartan va aiyyārih*[11]*-barešnih pavan*[12] *hamāk rās*[13] *aiyyārih va dāta kgōvih*[14] *kartan.*

The Fire's Merit.

2 [1]*yažešn*(*āō-*)*mand havih va niyāyešn*(*-āō-*)*mand yažešn*(*-āō-*)*mand*[2] *yehvūnih va niyāyešn*(*āō-*)*mand*[3] *yehvūnih*[4] *bayen mihan* (*i*)[5] *martūmān*[6] [*aēvak*[7] *pavan stāyešn va aēvak*[8] *pavan*[9] *āfrīn*].

Beatitude for its Offerers.

3 *nēvak yehvūnāt valā gabrā*[1] *nēvak yehvūnāt*[2] *man lak*[3] *bāstān*[4] *frāż yeżbeχūnāt*

*) A rubric from B.

4 *hēžom*-(or "*aesm*")-*yadā va*[1] *barsōm-yadā*[2] (*va*[3]) *bisrayā-yadā* [*jiv'*[4], *aīt' man' patvāsak*[5] *yemalelūnēt'*] *va hāvan'-yadā.*

Blessing the Fire.

5 *dātihā-hēžom'* (or "*aēsm*") *yehvūnih va datihā-bōi yehvūnih*[2] *va dātihā-pīhv'*[3] *yehvūnih va dātihā-pasayēn* (? sic, hardly "*pasm'*")[4] *yehvūnih.*

Mature and Flaming.

6 *pūrnāy*[1] *sardār*[2] *yehvūnih dahm*[3] *sardār yehvūnih ātaχš ī aūharmažd berā*

7 *sōčak*[1] *yehvūnih bayen denā mihan hamīšak'*[2] *sōčak*[3] *yehvūnih bayen denā mihan rōšan' yehvūnih bayen denā mihan va*[4] *vaχšāk*[5]] *yehvūnih bayen denā mihan.*

Till Frašakart.

8 *vad av'*[1] *žag ī dareγ*[2] (*dērang*?) *damān* (*ī*[3]) *žag ī afžār frēhkart-kartārīh*[4] [*vad av' žag ī frēhkart kartārīh ī sapīr*[5].

Rewards prayed for.

9 *yehabūn*[1] *av' lī ātaχš ī aūharmažd berā*

10 *tēž χvārīh*[1] *va tēž srāyešn'*[2] *va tēž žāyešn'*[3] *pūr-χvārīh va'*[4] *pūr-srāyešn' va'*[5] *pūr-žāyešn'* [*aēγ vad mān'*[6] *apagayehya*[7] (so, or "-*yahya*") *al yehvūnāt' amān'*[8] *tēž yehabūn afmān' kabed yehabūn.*

11 *faržānakīh*[1] [*aēγ vad fargām*[2] *ī kār va*[3] *denā*[4] *χavītūnam*] *va afžūnīgīh* [*aēγ vad*[5] *min mindavam ī*[6] *kabed*[7] *mindavam χavītūnam*] *šīvāk*[8]-*hūžvānīh*[9] [*aēγ vad mān' hūžvān'*[10] *pavan kār ī*[11] *dēnak*[12] *šīvāk yehvūnāt*] *rūvān'* [*aēγ vad*[13] *mān'*[14] *rūvān' aharūv' yehvūnāt*],

hūš[1] [*aēγ vad mān'*[2] *hūš*[3] *pavan gāš yehvūnāt'*] *χrat'-aχar* [*yemalelūnam*] *ī mas*[4] [(*va*(?) *gōšaōksrūt'*[5] *ī*[6] (*dō*(?)[7], or "*ī aē*") *barā gūft*[8] *man' aērpatistān'*[9] *lā kart' lā*[10] *yegavīmūnēt'*[11] *va saχun' ī*[12] *dānākīhā lā χavītūnēt' gūftan*[13]; *aīt' man' aētōn yemalelūnēt havet man'aš bayen*[1] *lā kart' yegavīmūnēt' aš bayen lā yehvūnēt'*] *vīr*[2] [*žag yehvūnēt' man' pataš vebedūnāñd*] *hūš* [*žag yehvūnēt' man' pataš dārēnd*[3]] *va*[4] *χrat' žag yehvūnēt' man' pataš*[5] *av' kār yeχsenunāñd*[6]] *va žagič ī*[7] *martān*[8] *ī*[9] *ham-mart-ažūkīh*[10] *patūkīh*[11] *ī pavan kār va dātistān*[12]

12 *stēnīg-žangīh* [*aēγ am**) *kār min ragelā šapīr tūvānāt' kartan'*] *aχvab īh*[1] [*aēγ vad*[2] *mē'im*[3] *min dēnīg*[4] *lā χelmūnam srīšvātak denā yōm lailyā vēš*[5] *až dēn' lā χelmūnēt'*[5]] *tēž' min gāsīh*[6] [*aēγ vad am tēž' min bušasp'*[7] *barā tūvānāt' yehvūntan'*[8] [*aē*(?) *va hervandih*[9]] *jigaurīh*[10] [*af žag ī pavan yadā*[11] *avāyat' kartan'.*

*) The fem. form is missed, and the terms erroneously applied to the sacrificer.

Distinguished Offspring*).

13 *va żag ī nām-būrtār*[1] *ī*[2] *asn'tak*[3] *farzand*[4] (*ī*[5]) *kešvar-vīrāi* *.anjamanīg*[6].

14 *hamrōdīt'*[1] *hūāpar*[2] (sic, read "*hūāp'*") *min tangīh būχt'*[3] [*min dušahū*] *hūvīr*[4] [*aēγ avāyešnīg*[5] *ī pūr šnāsak'*[6] *ī*[7] *pavan żag ī aχar*[8] *aχar*[9] (sic) *avāyat kartan'*].

15 *man' żag ī li farāχēnāt'*[1] *mūn' va vīs va zand*[2] *va matā*[3] *va rodidtāk*[4]

Preparation and Heaven.

16 *yehabūn av*[1] *li ātaχš*[2] *ī aūharmażd berā żag man' li havāt*[3] *āfrāż-sażešn'*[4] (sic) *kevanič*[5] *va*[6] *vad av'*[7] *hamāk'*[8]*-rōvešnīh* (*ī*[9]) *pāhrūm*[10] *aχvān*[11] *ī aharūvān' ī rōsan' hamāk*[12]*-χvārīh*[13]

Rewards and the Cinvat.

17 *griptār yehvūnānī'* [*aēγ av' nafšā vaχdūnānī*[2]] *żag ī šapīr*[3] *mīżd* [*ī tamā va*] *żag ī šapīr hūsrōvīh*[4] *latamā va żagič*[5] *ī*[6] *rūvānič ī*[7] *dēr*[8] *hū-*(?)*-hāvanīh* (? *dērān hāvanīh*) [*va dōsarīh*[9] (?) *ī pavan čišvadarg*

The Fire Speaks.

18 *harvīsp-gōn*[1] *gōvešn' yedrūnyēn*[2] *ātaχš ī aūharmażd*

19 *man' valāšān' pavan żag ī av' hampačēnd dāhm*[1] *va sūr*[2] [*żag ī ātaχš man' żag bayen χānak yetībūnēt'*[3] *aš hanjāmešn'*[4].

Its Desire.

20 *żag ī*[1] *ātaχš min harvīsp-gōn'*[2] *kāmak*[3] *hū-barešnīh va nēvak barešnīh va aiyyār-barešnīh* [*barā mā*[4] *nāmčištīg barā yemalelūnēt' vad bayen denā nēvak barešnīh' gūmbad*[5] *va*[6] *aiyyār-barešnīh dāta'k*[7]*-gōvīh kartan'*] *spitāmān.*

Its Eye is on the Offerer.

21 *av' harvīsp-gōn*[1] *barā frāż raftārān* [*anšūtāān*] *ātaχš av' yadā nikīrēt'.*

A Gloss to offset the Isolation of the Fire.

22 *aēγ mā*[1] *hamχāk av'*[2] *valā ī hamχāk yedrūnāt'*[3] [*dōst' av' dōst'*] *frāż raftār* [*anšūtā*] *av' valā'č ī armēšt'* [*ātaxš*[4] *zīvak* (? so for "*jīnāk*") *aīt'*[4] *ī*[5] *artēštār yemalelūnēt'*].

If satisfied it Blesses.

23 *ātaχš ī afzūnīg*[1] *yežbeχūnam*[2] *man' takīg*[2] [*aīt' man' artēštār*[3] [*yemalelūnēt*[4] *tan'* (?) *aš armēšt afaš mēnavad*] *artēštar*[5]

*) Properly the terms from *stēnīg-żangī* should apply to *farżand.*

24 *hat av valā ī*[1] *żag burad*[2] *hēżom* (or "*aēsm*") *ī*[3] *pavan aharāyīh yedrūnāñd*[4] *barsōmič*[5] *ī*[6] *pavan*[7] *aharāyīh frāż vistart*[8] *va*[9] *aūrvar* (*ī*[10]) *hadnapāk*[11].

25 *żag ī aχar āfrīnēnēt ātaχš ī aūharmażd*

26 *amat hūšnūt nā-bešt va sīr.*

Terms of Benediction.

27 *aēγ mē'im av*[1] *lak sātūnāt żag ī*[2] *gōspendān ramak va żag ī vīrān pūr-rōvešnīh*[3] (?) [*gābrā*[4] *jān*[5] *ī juvān*[6]]

28 *mē'im av lak hačāt*[1] *kāmak* (sic) *ī*[2] *pavan mēnešn*[3] *va kāmak* (?) *pavan aχū*[3] [*aēγ avāyast pavan*[4] *mēnešn*[5] *levatā żag ī*[6] *pavan aχu*[7] *rāst yehvūnāt*

29 *hū-ravāχman*[1]-*aχū pavan jān żīvīh vad*[2] *żag lailyā ī*[3] *żīvīh* [*aē*[4] *aχūīg*[5] *żīv*[4]]. *dēnā ān ī ātaχš āfrīn* [*ī*[6] *bāstān*[7] *γal*[8] *vebedūnyēn*],

30 *man av valā yedrūnyēn hēżom* (for "*aēsm*") *ī χōšk ī*[1] *pavan rōšanīh nikīrit* (*ī*[2]) *aharāyīh ī*[3] *dūšārm* [*arżūk ī av kār va kirfak rāī*] *ī yōšdāsar* [*aēγ dakyā*].

Das syrische Wort *bēt* in Zusammensetzungen.

Von

Eberhard Nestle.

Der syrische Schriftsteller Isho'dad hebt in seinem Evangelienkommentar, der gegenwärtig von Mrs. Gibson in Cambridge gedruckt wird, als Eigentümlichkeit des biblischen Sprachgebrauchs hervor, daß manchmal „Buchstaben ausgelassen" werden, es also beispielsweise heiße „er warf ihn בית אסירא" statt בבית. Diese Beobachtung ist auch schon im Thesaurus Syriacus gemacht worden. Unter בית אסירא *carcer* col. 481 sagt P. Smith: Nunquam quod scio admittit praep. ב, und verweist dazu auf col. 478, wo es hieß: Notandum quod בית nominibus urbium, etc. praepositum aegre admittit praepositionem .... quae omissio haud rara est in ling. Hebr., cf. Ruth II, 7. Für das Hebräische kann Gesenius-Kautzsch[27], § 118 g verglichen werden, wo an euphonische Gründe gedacht ist, mit Recht aber hervorgehoben wird, daß בבית im Hebr. nicht selten sei (nach Mandelkern findet es sich über 100 mal, dazu 5 mal sogar ובבית).

Für das Syrische wird in Betracht kommen, daß neben *bēt*, als st. cstr. von *bait*, als ganz gleich ausgesprochen die Präposition *bēt* = zwischen steht, das aus *bainat* zusammengezogen sein soll und wie das erste zur Bildung zusammengesetzter Ausdrücke dient, z. B. בית נהרין = Mesopotamien, בית עינא = Stirn, wozu der Thes. bemerkt: Sunt qui בית עינא exponunt, quasi sit *domus oculorum*. Dasselbe Schwanken in der Erklärung bei בית מִיתֵא das Totenreich. Eine Monographie über die mit בית zusammengesetzten Wörter wäre daher sehr lehrreich. Wie bezeichnend, daß hebräisches בחרים 1 Reg. 2, 8 schon von der syrischen Bibel durch בית חורים wiedergegeben wird, was anderswo = Eleutheropolis ist! Im Journ. asiat. (Sept.-Oct. 1904, 341 n. 1) schreibt Clément Huart: Der unterste Himmel von grünem Smaragd (= ברקת?) heiße بُرْقِع = בית רקיע, wofür er auf die Eigennamen mit *bā* verweist, dans laquelle, depuis Assemani, on a reconnu une forme vulgaire de בית; cf. de Sacy, Abdellatif p. 506 note 4; Caussin de Perceval, Essai t. II p. 28 note 4; J. Oppert, Expédition scientifique en Mésopotamie t. I p. 64. Die lange Liste der mit בית zusammengesetzten Ausdrücke im Thesaurus läßt sich noch leicht vermehren. Ich notierte mir z. B.:

בית אכרותא = *ὀροπέδια*, Jesudad = Theod. Mops. ed. Diettrich 49.
בית גבריא דמתפשקא ארמאית נקאלא דגברא Acta Mart. ed. Bedj. III, 195.
בית גדה דמדינתא Select Narratives ed. Lewis 167, 1.
דוכתא דמתקריא ב' גדא Acta Mart. ed. Bedj. VI, 342; Jacob Sarug in ZDMG. 30, 99.
ב' וזנא Barhebr. Nomoc. 25, 18.
בית וליתא Rabbula ed. Overbeck 177, 11.
ב' חמרא coenobium prope Mardin A. Mart. ed. Bedj. 6, 563, 3.
ב' מקטעא דכאפא = ב' לאטומיון Jac. Ed. Hexaem. 75.
ב' מגניא = Julianus ed. Hoffmann 159, 6.
ב' מיא und ביתא דמיא = Abort, Barhebr. in ZDMG. 40, 439; Jos. Styl. 25, 20.
ב' מסמך רישא History of Mary ed. Budge 57.
ב' מנסיא Barhebr., Nomoc. ed. Bedj. 10, 6.
ב' מערוף BO. ed. Ass. III, 1. 603.
ב' נוקפא דקרבא = Kaserne, AM. ed. Bedj. 6, 396.
ב' נוחא ארניא = Karawanserei, Bar Zubi ed. Martin 2, 18.
טורא דבית נשוק Jac. Ed. Hexaem. 75.
ב' סלוך Acta Mart. ed. Bedj. 4, 201.
ב' צופניא Philoxenus in Martin, Chrest. Syr. 71.
ביתא דבית צלותא Severus ed. Brooks 417, 22.
ב' קידרנא Acta Mart. ed. Bedj. 6, 468.
ב' רמשא Dorf, Severus ed. Brooks 69, 5.
ב' שוקא Julianus ed. Hoffmann 71, 8.
ב' שליחא Acta Mart. ed. Bedj. 3, 256.
ב' שמריא = *Σαμάρεια*, Eus., h. e. 2, 1, 8.
ב' תאתא bei Carca, Mon. Syr. II, 66, 3.
ב' תברא Chronic. Ed. (Michaelis 51, 4); Doctr. Add. 18, 3.
ב' תדכיתא = Abort, Julianus ed. Hoffmann 127, 13; Barhebr. in ZDMG. 40, 439.
ב' תשורתא dasselbe; Jos. Styl. 25, 16.

Namentlich die Verbindung von בית zu Zeitausdrücken wie בית ילדא Geburtstag verdient Untersuchung. In der zweiten Hälfte des Wortes Alphabet und in unserm zweiten Buchstaben haben wir die letzten Ausläufer des Wortes. Warum der arabische Koran wie die hebräische Bibel den zweiten Buchstaben statt des ersten würdigte, an ihrem Anfang zu stehen, darüber wurden allerlei tiefsinnige Spekulationen angestellt. Jeder Buchstabe des Abc sollte einmal seine wissenschaftliche Monographie erhalten. Als ein Beitrag zu einer solchen wären die hier gewünschten Untersuchungen über syrisches *bet* anzustellen. Ob in den aramäischen Teilen der Bibel sein st. abs. nicht besser mit Dageš geschrieben würde, hat erst jüngstens Seybold in der Orientalist. Litteratur-Zeitung 1905 Sp. 352 gefragt.

Der Dichter Sultān Selīm I.

Von

Paul Horn.

یاوز سلطان سلیم ist der zweifellos hervorragendste Dichter unter den zahlreichen Mitgliedern des Hauses ʿOṯmān, die Verse hinterlassen haben. Der grimme Feind Persiens, der das blutige Schiitenmassacre vom Jahre 1513 in Szene setzte und dem Schāh die schwere Niederlage von Tschaldirān beibrachte, stand doch derartig unter dem Banne der persischen Poesie, daß er einen umfangreichen Dīvān in der Sprache des Gegners verfaßt hat. Nicht türkisch, wie die anderen Sultāne, sondern persisch hat Selīm I. gedichtet. Nur einige wenige türkische Zeilen werden ihm zugeschrieben, wie andere Großherrn gelegentlich einzelne persische Beits in ihre türkischen Poesien eingestreut haben[1]).

Die Gedichte Selīm's haben sich von jeher in der Türkei einer hohen Wertschätzung erfreut. Noch in der Gegenwart gelten sie in Kreisen, welche die alte „klassische" Dichtweise in persischem Stil noch in Ehren halten, als musterhaft (s. meine Skizze über die „Türkische Moderne" S. 68/69)[2]). Und Sultān Selīm I. gebührt

1) Riḍāquli Chans Anthologie مجمع الفصحا enthält auch einige persische Verse Jyldyrym Bajezid's und Soliman's I. (Vol. I S. 8 bezw. 30).

2) Drei Gedichte hat ضیا بیک in seiner Anthologie خرابات abgedruckt. Eine ganz unvollständige und sehr fehlerhafte Ausgabe des Dīvāns besorgte a. H. 1306 im Arakel'schen Verlage (Konstantinopel) حسین حسنی, aus der شیخ وصفی a. H. 1308 einzelne Beits verbessert mit türkischer Übersetzung unter dem Titel بارقه herausgegeben hat. Kemāl bezeichnet in seinen اوراق پریشان (meine „Türkische Moderne" S. 32) S. ۳۷۴ die beiden Beits (aus Gedicht ۳۴)

این سفر کردن واین بی‌سر وسامانیٔ ما   بهرِ جمعیتِ دلهاست پریشانیٔ ما

und

کشورِ دهر گرفتیم بهمّت آسان   گرچه دشوار نماید بتو آسانیٔ ما

als in aller Munde.

in der Tat ein bemerkenswerter Platz in der persischen Literaturgeschichte: Nur ganz wenige Nichtperser werden sich mit ihm an Qualitäten messen können. Eine Ausgabe seines Dīvāns mußte daher eine fühlbare Lücke ausfüllen. Se. Durchlaucht der Statthalter von Elsaß-Lothringen, Fürst Hermann zu Hohenlohe-Langenburg, übernahm es, die Veranstaltung einer solchen Ausgabe Sr. Maj. dem Kaiser als ein Geschenk für den regierenden Sultān ʻAbdul Hamīd II., den Nachkommen des Dichters, in Vorschlag zu bringen und fand damit den Beifall des Kaisers. Die Reichsdruckerei hat in dessen Auftrage ein Prachtwerk hergestellt, das als ein Meisterstück der Buchdruckerkunst gelten kann. In schöner Taʻlīqschrift, die auf jeder Seite (Großfolio) von bunten Randleisten umrahmt ist, erscheinen die Lieder des Sultāns in wahrhaft kaiserlicher Ausstattung. Das Exemplar Sultān ʻAbdul Hamīd's hatte einen eigenen pompösen Einband in Lederauflage mit Handvergoldung in persischem Stil erhalten, die übrigen zur Verteilung gelangten Kopien sind elegant brochiert.

Um dem Schwung und Fluß der Schreibschrift nach Möglichkeit gerecht zu werden, wurden etwa 1200 verschiedene Typen gegossen, von denen eine beträchtliche Anzahl unterschnitten hergestellt werden mußten. Immer wieder waren dabei von neuem Abänderungen vorzunehmen, ehe die Schrift den hohen an sie gestellten Ansprüchen genügte. Bei diesen Arbeiten hat der Schriftsetzer Herr Dāūd Saʻj'ān wertvolle Dienste geleistet. Die Typen wurden in 8 Setzkästen untergebracht, die nebeneinanderstehend eine ganze „Gasse" füllten, so daß der Setzer beim Arbeiten genötigt war, beständig hin und her zu laufen und allabendlich stets mehrere Kilometer zurückgelegt hatte. Mit großen Schwierigkeiten und vielem Zeitaufwand ist dann auch der Druck des Textes verbunden gewesen. Die unterschnittenen Teile der Bleitypen, die oft in der kühnsten Weise ausgeführt waren, daher keinen Halt gehabt und sich unter dem Druck des Zylinders der Schnellpresse gesenkt hätten, mußten vor dem Druck mit Holz- und Bleistückchen sorgfältig unterstopft werden. Da das Abbrechen einzelner Lesezeichen und besonders von K-Balken unter der Maschine natürlich unvermeidlich war, so mußte diese stets nach einer Anzahl Bogen angehalten werden, um die etwaigen Beschädigungen auszubessern. So werden sich in den verschiedenen Serien der einzelnen Bogen verschiedene derartige Läsuren finden. In meinem Exemplare ist z. B. in Nr. ۱ Zeile 1b bei کوران das Fatḥa (کَوران) und Zeile 7b bei کند der K-Balken geschwunden, oder in Nr. ۳۴ sind im Versausgang viermal Hamza's abgesprungen. Doch sind auch solche durch force majeure verursachte Unfälle nicht häufig.

Die in Form und Farbe verschiedenen Ränder, Titelblätter, Kopf- und Schmuckleisten sind im Charakter der persischen Miniaturmalerei gehalten. Sie sind in sieben Farben gedruckt. Für jede

besondere Zeichnung waren ebensoviele Farbenplatten herzustellen. Bei der allgemeinen Auflage des Werks auf Kartonpapier ließ sich die richtige Passung der sieben, einzeln nach einander zu druckenden Farben ja ermöglichen, bei dem Pergamentexemplar für den Sultān versagte aber die Schnellpresse, weil sich die Größe der Pergamentbogen schon bei geringen Temperaturschwankungen veränderte. Das Pergamentexemplar mußte daher auf der Handpresse besonders gedruckt werden, was über 1000 Handpressestunden erfordert hat. Da jede Seite einzeln gedruckt werden mußte, ist jeder Bogen etwa 30 mal durch die Maschine gegangen und ebenso oft bedruckt worden.

Der Titel des Werkes بر حسب امر حضرت ويلهلم ثانى ايمپراطور آلمان وپادشاه پروس اين نسخهٔ نفيسهٔ ديوان بلاغت‌عنوان سلطان سليم خان اوّل باهتمام بندهٔ قيصرى پاول هورن معلّم السنهٔ شرقيّه در دار الفنون استراسبورغ منتخب از هفت نسخ مختلفه در مطبعهٔ دولتى در شهر شهير برلين پايتخت آلمان بزيور طبع آراسته كرديد سنه ١٩٠٤ ist in Konstantinopel von einem Schönschreiber geschrieben, und nach seiner Schrift in Berlin ein Druckstock für die Vervielfältigung angefertigt worden.

Einer türkischen افادهٔ ناشر folgt dann der persische Text der Gedichte des Sultāns.

Für die Feststellung des Textes haben mir 7 Handschriften zur Verfügung gestanden. Ich war zunächst von der Handschrift Diez A. 8⁰. 80 (Pertsch, Nr. 915) der königlichen Bibliothek zu Berlin (in der Ausgabe als ب bezeichnet) ausgegangen. Mit ihr kollationierte ich in Konstantinopel im Frühjahr 1899 zwei Manuskripte der Moscheen As'ad Efendi (ا) und Ḥamīdīje (ح); ein drittes in Mehmed Fātiḥ (ف) erwies sich bald als zu unselbständig, um weitere Berücksichtigung zu verdienen. Die Handschriften von Nūr-i 'Otmānī und 'Āṭif Efendi blieben mir leider unzugänglich. Dazu kamen später die Manuskripte des Britischen Museums (ل) und die von Jacob in seinem Dīvān Mehmeds des Zweiten erwähnte Upsalaer Anthologie (و). Diesen letzteren Kodex hatte zuerst Jacob freundlichst für mich in Erlangen verglichen, bis ich ihn, als er ihn selbst nicht mehr brauchte, durch die Güte der königlichen Universitätsbibliothek zu Upsala nach Straßburg geliehen erhielt. Den Pariser Kodex (پ, Schefer Nr. 1373) hat Herr Konsul Clément Huart durchgängig für mich kollationiert, und dies mit einer

Pünktlichkeit und Gewissenhaftigkeit, die mich zu höchstem Danke verpflichtet haben.

Weitere Handschriften der Gedichte Sultān Selīm's sind bis-lang nicht bekannt. Die im vierten Bande von 'Aṭā's Geschichts-werk (gedruckt in Stambul o. J.) mitgeteilten Auszüge aus seinen Poesien (ع) sind zwar stark fehlerhaft, aber in Verbindung mit meinem handschriftlichen Material leisteten sie doch öfter gute Dienste; allein wäre nach ihnen allerdings meist nur wenig Be-friedigendes herzustellen gewesen[1]).

Was das Verhältnis der einzelnen Handschriften untereinander anlangt, so gehören ب und ل am engsten zusammen, sie stammen augenscheinlich aus einer gemeinsamen Quelle. Öfters weisen sie sogar die gleichen auffälligen Fehler auf; so bieten sie z. B. beide (ein Beispiel genüge statt vieler) in Nr. ۱۰۳, Zeile 7a gegen das Metrum ساخت چند خانه statt صد خانه von اح. In Rücksicht auf diese Tatsache habe ich dann z. B. in Nr. ۲۸۶ (das nur sie über-liefern) 3a ihr دو بوسی in دو بوسه geändert

نقدِ جان گفتی بده کز لب دو بوسه بخشمت

da mir ein „Doppelkuß", von dem auch die Wörterbücher nichts wissen, nicht in Betracht zu kommen schien. Daß einzelne Ge-dichte ب's in ل fehlen und umgekehrt, spricht nicht gegen ein gemeinsames Muttermanuskript; denn derartige Mankos finden sich überhaupt in allen Handschriften. Eine die sämtlichen Gedichte Selīm's vereinigende Handschrift hat es vielleicht überhaupt nicht gegeben, sondern nur verschiedene Sammlungen von solchen. Die Zahl der Gedichte weicht in allen Handschriften von einander ab. Die meisten enthält ل: 233, dann folgen ا mit 231 und ب mit 229. ح hat 148, پ 142; و 27. Meine Ausgabe vereinigt 305 Nummern. Auch die Reihenfolge der einzelnen Ghazele wechselt in den Handschriften, wennschon die Ordnung nach dem Reim prinzipiell überall durchgeführt ist.

Ebenso lassen die einzelnen Handschriften häufig einzelne Beits weg, besonders beschränkt و die Ghazele gern auf fünf Zeilen. Nr. ۲۲۴, das sich nur in ا und پ findet, hat in ا neun, in پ sieben Beits; da eines der von پ in ا fehlt, so kommen im ganzen zehn heraus, die sich denn auch bei mir finden. Meine Ausgabe bringt eben stets das ganze erreichbare Schaffen des Dichters, und zwar die einzelnen Ghazele streng alphabetisch nach dem Reim geordnet. Oder Nr. ۴۳ hat in ب fünf, in پلح sechs; ۷۲ in بح sechs, in ال

1) Den Hinweis auf 'Aṭā danke ich Jacob.

sieben; ٨٠ in اد acht, in ب sieben; ٩٧ in دب sechs, in اج sieben; ١١٠ in ب fünf, in اد sechs; ٢٨١ in ب fünf, in د sechs Beits u. dgl. m.

In engerem Zusammenhange zu einander stehen auch ج und ا; sie sind beide gute Handschriften, doch ist ا beträchtlich reichhaltiger. ب enthält weniger Gedichte als sie, dafür aber manche sonst allenthalben fehlenden. Das Gleiche gilt in geringerem Maße auch von و, das die mindest gute Überlieferung bietet und ausgesprochen auch nur eine Anthologie sein will. و hat ganz allein zwei sonst nicht überlieferte Qiṭ'a's und ع mehrere derartige Fard's (auch einige wenige türkische), ich habe diese Fragmente unberücksichtigt gelassen.

Entsprechend dem Zwecke, welchem die Prachtausgabe zu dienen bestimmt war, habe ich den kritischen Apparat sehr beschränkt. Wenn sich die augenscheinlich richtige Lesart aus den Varianten unzweifelhaft herausfinden ließ, sind diese selbst nicht notiert worden. So haben Nr. ١٨٣, 2 b

گرچه بر فرق خدائیست همین نقطه فقط

اج: جدئیست, da aber فرق den Punkt oben (خدائیست) als allein möglich erwies, ist diese Lesart unerwähnt geblieben. Nr. ٢١٩, 1 a

چنان در عشق آن زیبا پسر بیطاقتی دارم

hat ا: پسر, دب: بسر. Nun würde ja بسر auch einen Sinn geben, nach ٢٢٤, 1 b (پسر) — vgl. ١٦٠, 1 b (زیبا جوان) und ١٧٩, 2 a (زیبا روی) — konnte aber bloß پسر in Betracht kommen, بسر ward also gar nicht notiert. Nr. ٢١٨, 3 b

چو لاله خاک کرده سینه‌را بر باد میدارم

bietet ب: چاک, اد: خاک. Die Bestreuung mit Staub ist hier allein am Platze, zumal اد, zwei getrennte Überlieferungen, zusammenstimmen, چاک daher ignoriert worden. Offensichtliche Verschreibungen wie پختته (د) in ٢٨, 3 a statt تحفه (ب اج)

در پخته دهم جان

haben grundsätzlich keine Aufnahme gefunden; علم لدنیست, wie Nr. ١٧٤, 3 a د, die einzige das Ghazel enthaltende Handschrift, deutlich bietet, ist stillschweigend in لدنّیست verbessert worden.

Nach dem geringen mitgeteilten kritischen Apparate könnte es scheinen, als sei die Herstellung des Textes leicht gewesen. Das war jedoch vielfach nicht der Fall. Es galt häufig aus recht un-

bedeutenden Varianten das Richtige herauszufinden, was aber bei sorgfältiger Berücksichtigung des lyrischen Stils doch gelingen konnte.

Der Inhalt von Selīm's Ghazelen, die bei weitem den Hauptbestand seines Dīvāns ausmachen, bewegt sich natürlich durchweg in den üblichen Bahnen dieser Dichtgattung. Meist sind sie der eingebildeten, unglücklichen Liebe zu einem Schönen gewidmet, der ihn nicht erhört. In Gedichten wie Nr. ١٧٥ (wo er seinem „Monde" respektvoll im Bade den Hof macht) ist die sinnliche Zuneigung zu einem Geliebten unverkennbar, während in anderen Fällen mystische Umdeutung alles dem Frommen Anstößige beseitigt. So ist Nr. ٢٧, 5: „Allenthalben, wo der Freund in der Seelenka'ba wohnt, da laß das Wallen um Jerusalem, Hebron und Medina"

هر جا كه يار كعبهٔ جانيا مقامِ اوست
بگذار طوفِ قدس خليل ومدينه‌را

oder Nr. ١٣٤, 3 (nach 'Omar Chajjām): „Mit dem Freunde und der Flasche zur Seite besser die Christenkirche als (ohne ihn) das Paradies" [1])

يار چون باشد شفيق وشيشه در پهلو رفيق
گر كليسا باشد از خلدِ برين بهتر بُوَد

der Freund selbstverständlich „Gott", falls irgend jemand hier eine Blasphemie finden wollte. Gegen das Liebesgeklage stechen stark Nr. ٣٠ und das stolze Kriegslied Nr. ٢٠٤ ab [2]); auch Nr. ١٠٩ atmet kriegerischen Geist — doch sind das Ausnahmen. Einige Preislieder auf Gott und den Propheten verraten weitgehende theologische Kenntnisse.

Die poetische Technik beherrscht Sultān Selīm vollständig. Wir finden, ohne in unserer Aufzählung irgendwie erschöpfend sein zu wollen, bei ihm folgende „Kunststücke":

تجنيس متشبه (Rückert-Pertsch, Poetik S. 95) in Nr. ٥, 7 b: ديدهٔ اغيار تر بادا auf lauter Komparative (خونبارتر بادا etc.) reimend. Ebenso Nr. ١٤٥, 3 b

دائم از اشكم بُوَد ديوار وبام وخانه تر

1) Hier mildert ل die كليسا in گلستان.

2) Kriegslieder auch von 'Oṯmān und Soliman dem Großen (s. Jacob, Der Divan Sultan Mehmeds des Zweiten S. 1).

und 5 b

بُد هنوز از گریهٔ حسرت پرِ پروانه تر

auf بیگانه‌تر etc.; Nr. ۹۷ und ۹۸ نه زد (نزد) auf لافِ وفا عاشقانه زد etc.; Nr. ۱۳۰ نه شود (نشود) auf عزمِ خانه شود etc.; Nr. ۱۵۸ باز آیم چو بخاکِ سرِ کوی تو بسر auf سرباز etc.

تجنیس مکرّر (Rückert-Pertsch S. 97) in Nr. ۱۴۱ und ۱۴۲ nicht bloß in den Reimworten (نار, گلنار, خارخار, بسیار یار etc. bezw. زار, گلزار, بار, عنبربار, تارتار etc.) sondern auch in den ersten Miçrā's der Beits (کافرِ بیرحم, شبرنگ رنگ, یاقوت قوت, مه بدمهر مهر, رحم bezw. چنگ چنگ, چنگ‌چنگ, تنگ‌تنگ, رنگ‌رنگ, einmal „Laute", das andere Mal „Hand"). Vgl. die مکرّر in Nr. ۷, 3 b

نالهای غم جدا آهم جدا افغان جدا

und ۸, 4 b

خط جدا کاکل جدا آن زلف خم‌درخم جدا

ردّ العجز علی الصدر Nr. 3 (Rückert-Pertsch S. 119) in Nr. ۵۷, 1

چنان بلای تو در جان مبتلای منست
که وصل نیز درین ابتلا بلای منست

تشبیه اضمار (Rückert-Pertsch S. 293) in Nr. ۱۰۴

در من نه حیرانِ توام این دیده گریان از چه شد etc.

und Nr. ۲۰۹, 4 b

وگر شیرین نباشد از چه صورت همچو فرهادم

ایهام Nr. 1 (Rückert-Pertsch S. 283) in Nr. ۱۱۹, 2 a

مه وسالم در فراقِ مهوشی آمد بسر

Das „Kunststück der Abtrennung" (صنعت تجرید, Rückert-Pertsch S. 278) haben wir wohl in Nr. ۲۳

ای دیده مگو کافر زلفِ سیه اورا

zu konstatieren, wo die Iḍāfen zu Ausgang der Reimmiçrā's durchgängig unterdrückt sind. Ich habe das Ghazel wenigstens so gedruckt, weil ب in 2a (mit الح), 3a und 5a هزج in der Form

– – ⏑ | ⏑ – – ⏑̲⏑̲ – – ⏑ | ⏑ – – ←

hat, nämlich

(2a) سویش بچه سان بینم وبا زو چه نظرخواه

(3a) وصلش چه مجالِ من واین فکرِ محالم

(5c) بنمود سلیم آن مه در شامگه ابرو

die auch 1a, 1b, 2b, 3b, 4b und 5b beim Fehlen der Iḍāfe zeigen würden. Dagegen hat ب in 4a (zugleich mit الاح) die Form

– – ⏑ ⏑ | ⏑ – – – | – – – ⏑ | ⏑ – – ←

nämlich

ای دیده اگر خواهی کان زلف ترا خواهد

wofür ich کان زلفت خواهد emendiert habe, also eine Länge mehr am Schluß, wie 2a nach ا (verderbt) und 3a nach الاح (im einzelnen variierend), wonach also سیه اورا etc. gelesen werden müßte. Vielleicht habe ich jedoch dem Dichter zu Unrecht ein „Kunststück" untergeschoben, das er gar nicht beabsichtigt hat.

Mit Buchstabensymbolik operiert der Dichter in Nr. ١٧۴ und ٢٣٩:

نونِ خطّ والفِ بینی ومیمِ دهنش

هست نامی که نشان نیست نمک در سخنش etc.

bezw.

خالش زعینِ شوخی در زیرِ زلفِ مشکین

دانمست دامِ جانرا یا هست نقطهٔ جیم etc.

Neben Qaçīden und Ghazelen erscheinen vereinzelt ein ترجیعبند (Nr. ۴) und ein تخمیس auf ein Ghazel J̌āmī's (Nr. ٢٢٥). J̌āmī ist überhaupt der Dichter, den der Sultān am meisten nachgeahmt hat; sonst finden sich besonders Anklänge aus Šāhī sowie aus Ḥāfiẓ.

Es hätte natürlich keinen Zweck, dem Sultān überall im einzelnen nachzugehen, um die Fundorte seiner Bilder und Wendungen aufzuspüren. Die Kunst liegt in dieser Poesie nicht im Erfinden, sondern in der Fähigkeit, sich die Gedanken anderer so zu eigen

zu machen, daß sie in der ihnen gegebenen neuen Form und Umgebung ein harmonisches Ganzes bilden und dadurch wie etwas Originales aussehen. Etwas völlig Neues zu schaffen, das noch niemand zuvor schon gebraucht hat, gilt in der persischen Dichtkunst als ein besonderes „Kunststück“ (Rückert-Pertsch S. 360). Wer ein recht genaues Gedächtnis hat, wird an persischer Epigonenpoesie leicht ebensowenig reine Freude haben, wie ein gewiegter Musiker an mancher modernen Operette, in der ihm allenthalben alte bekannte Melodien ans Ohr schlagen. Ein kurzes Gedächtnis ist hier für den Leser wünschenswerter, dann kann auch ein späterer Dichter noch zu seinem Rechte kommen. Schamlose Abschreiber sind ja selten, eine kleine Variante bringt man meist an dem Vorgefundenen an, und die Geschicklichkeit zu wägen, mit welcher dabei verfahren wird, bietet eben den Reiz. Gerät einem poetischen Langfinger seine Nachahmung gar besser als sein Vorbild, so wird ihm überhaupt niemand einen Vorwurf machen, sondern man wird ihn im Gegenteil loben. Höchst charakteristisch ist für diese mit dem Verstande, nicht mit dem Herzen schaffende Poesie die Annahme des alles entschuldigenden توارد خاطرها und die dazu bei Rückert-Pertsch S. 366 mitgeteilte Anekdote. Sultān Mehmed hat Hāfiz's berühmtes Beit vom schīrāzer Türkenknaben etwas plump umgemodelt in

اگر آن گبرِ افرنجی بدست آرد دلِ مارا
بخالِ هندویش بخشم ستنبول وقالاتارا[1]

Das hat er aber sicher selbst nicht als ernsthafte Poesie angesehen, sondern nur als eine Parodie eines vergnügten Augenblicks, und der Witz liegt zudem darin, daß der Sultān die Dinge auch wirklich hätte verschenken können, über die Hāfiz nur im Geiste so generös verfügte.

Von vorn herein ist anzunehmen, daß Sultān Selīm die Terminologie der Lyrik wenig oder vielleicht garnicht durch eigene Zutaten bereichert hat. Bilder wie شُبانِ عشق (Nr. ٣٦, 5a), كشتیٔ عشق (Nr. ٣٩, 3b) oder Wendungen wie زآدم تا بایین دم (Nr. ٧٠, 3a) stammen wahrscheinlich schon aus dem älteren Wortschatze der Poetik, wenn man sie auch in den Ferhengen nicht verzeichnet findet. Diese buchen ja auch zahlreiches andere der Art nicht; z. B. den bei Selīm beliebten „Seelenfaden“ (رشتهٔ جان), den schon Hāfiz und Jāmī haben. Oder für هزار „Nachtigall“ (statt هزاردستان) führen die Ferhenge (bei Vullers) keinen Beleg aus

1) Jacob, Divan Nr. 3.

persischen Dichtern an; v. Stackelberg zitiert dafür WZKM. 15, 390 neben einem alten Prosawerke als ältesten Dichter Hāfiz, bei den Türken finden wir den Ausdruck schon bei Sultān Mehmed II. (s. Jacob's Ausgabe), und auch Selīm hat ihn (Nr. ٣٠٥, 19). Arab. يوح „Sonne" (Nr. ٧٧, 5 b), شپّیر وشپّر (Nr. ٣٠۴, 43: شاها قَسَم بحیدر وشپّیر وشپّرش) u. a. kann ich bisher nur aus Selīm belegen. Jedenfalls darf man Bereicherungen des Lexikons wie die erwähnten mit gutem Gewissen diesem als Belegstellen einverleiben, in der ziemlich sicheren Voraussetzung, daß sie sich bei Selīm's Vorbildern auffinden lassen werden.

J̌āmī's Sarkasmus

ناصح از می توبه فرماید ولی من زتوبه توبهٔ دارم نصوح

erscheint bei Selīm (٧٧, 3) in der Form

زاهد مگو که توبه کن از عاشقی ومی
زین گونه توبه‌هاست مرا توبهٔ نصوح

Starke Anklänge finden sich in Selīm's Ghazel Nr. ٩٧ und J̌āmī in Zeilen wie

(J̌āmī) آن کج‌کُله چو کاکلِ گلبوی شانه زد

(Selīm) گیسوی مشکبار چو دلدار شانه زد

(J̌āmī) مقبل کسی که بوسه برین آستانه زد

(Selīm) هر جا که یار بوسه بران آستانه زد

aber im Grunde sind sie doch nur ganz äußerlich; denn die Gedankengänge der beiden Gedichte sind durchaus verschieden.

Ebenso ist äußerlich Ghazel Nr. ٢٠۴ nach einem J̌āmī'schen Vorbilde gemacht, vgl.

(J̌āmī) تا چو زر در بوتهٔ غم صد رهش بگداختم

(Selīm) تا چو زر در بوتهٔ مهر ووفا بگداختم

oder die Verwendung des Schachspiels in den sechsten Beits beider, aber der Inhalt beider Gedichte ist völlig verschieden. Es sind neue Texte zu einer alten Melodie.

In den Reimen begegnen häufig Übereinstimmungen, die dann sogar so weit gehen wie

(J̌āmī) این غمهای بیشابیش را

(Selīm, Nr. ١٩. 3 b) این درد بیشابیش را

Wenn J̌āmī's

عاجز آمد آخر از درد دلم مسکین طبیب
ذرچه کرد از مرحمت تدبیر هر درمان که بود

als

وه که بیمار شد از دیدن بیمار طبیب

bei Selīm (Nr. ۴۴, 2 b) erscheint, so ist dies eine völlig erlaubte „Schindung", ebenso wie Selīm Nr. ۲۳۸, 6 b

مثال دود کز آتش برآید بار هر مویم

gegen J̌āmī

اگرنه دود دل آید زپیچ هر مویم

u. dgl. m.

Diese Beispiele mögen aus J̌āmī genügen. Ich habe sie beim Durchblättern einer Auswahl aus seinem ersten sowie seinem zweiten Dīvān (in den Straßburger persischen Handschriften Nr. 9 und 10) notiert; vom dritten Dīvān stand mir kein Exemplar zur Verfügung. Eine systematische Untersuchung habe ich nicht beabsichtigt, da sie, wie schon oben bemerkt ward, dem Wesen dieser Lyrik nicht angemessen sein würde.

Hāfiz scheint direkt dem Sultān weniger als Vorbild gedient zu haben. Reminiszenzen an ihn finden sich natürlich, sie gehen aber sichtlich im Grunde meist auf J̌āmī'sche Vermittlung zurück. Hāfiz's bekannte Worte عاشق آنست که erscheinen bei Selīm öfter (Nr. ۸۸, 5 b; ۱۱۰, 1 a und ۱۲۰, 3 b عاشق آن باشد که), der Wein nach der Meinung des فقیه als أُمّ الخبائث in Nr. ۷۰, 2 b.

Mehr als an Hāfiz hat sich Selīm wohl an Emīr Šāhī angelehnt. Ich beschränke mich hier darauf, eine Parallele anzuführen.

Šāhī (meine Handschrift)

بدرد عشق خوشم با خیال دوست که ده ده
قدم بپرسش ما مینهد برسم عیادت

Selīm (Nr. ۱۴۴, 4)

بس دولتم همین که خیالم همیکند
ده ده جگی جگی وبرای خدا زیار

Bestimmte Gedanken kehren öfter wieder. So die allgemein beliebte Hyperbel, daß Meǰnūn und Ferhād nichts gegen ihn als Liebende seien. All seine Herrschermacht bedeutet nichts gegen seine Liebe; wenn er auch der Herr der Welt ist, außer seinem Liebesleide fand er doch keinen Freund (Nr. ٣١, 4):

بر ما اگرچه مُلکِ جهان عرضه داشتند

جز دردِ عشق یار نشد دلپذیرِ ما

Der Tag wird ihm vor (Liebes)gram zur Nacht, so daß sein Schatten glaubt, ihn verlassen zu müssen (Nr. ١١٨, 3):

روزم چنان چو شب شده از غم که سایهام

نزدیک شد که از منِ دیوانه رم کند

Der Strom seiner Tränen darf das Feuer (Leid) seines Herzens nicht auslöschen, ist dieses doch für ihn die Leuchte an den Abenden des Getrenntseins von dem Geliebten (Nr. ٥٤, 8):

سیلِ اشکم نیست جائز کاتشِ دلرا کُشد

زانک این آتش چراغِ شامِ هجرانِ منست

Solche hübsche Pointen ließen sich noch zahlreich aus dem Dīvān beibringen. Ich schließe die Blumenlese mit dem Kompliment an den Geliebten: Wenn der Mond nachts sein Wächteramt in deiner Straße ausübt, so zeige ihm deine Wange, und der Wächter wird sich schämen (Nr. ١٣, 4):

گر ماه کند شب عسسی بر سرِ کویت

بنما رخ وشرمندهٔ خود ساز عسس را

Die Straßenhunde spielen bei Selīm eine große Rolle, was bei den Stambuler Verhältnissen sehr begreiflich ist. Sie erscheinen auch bei Jāmī und Šāhī häufig, während sie bei Hāfiz noch fehlen.

Was die äußere Technik anlangt, so gibt Selīm's Dīvān etwa zu folgenden Bemerkungen Anlaß.

Keinen تخلّص weist Ghazel Nr. ٢١٤ auf, das nur in پ überliefert ist. Hier muß also das Schlußbeit verloren gegangen sein. Nr. ٩٢٣ hat ein Tājbeit[1]); desgleichen Nr. ٢٣ und ٩٣ nach ب, während die übrigen Handschriften رحا bezw. را die gewöhnliche

---

1) S. Jacob, Der Divan Sultan Mehmeds des Zweiten S. 4 Anm. 2 — auch Jāmī verwendet Tājbeits.

Stellung des تخلص haben, die ich auch in der Ausgabe durchgeführt habe. Die Qaçīde Nr. ۳۰۴ hat sogar zwei Tāǰbeits.

Daß arabisches د auf ursprüngliches persisches ذ reimt, kann nicht auffallen — auch J̌āmī und Šāhī tun dies schon. Aber دریابی „du erlangst" auf *ē* „der Einheit" (۲۱, 7) würde bei diesen nicht unterlaufen.

In Nr. ۱۷۴, 2 b begegnet die durch das Metrum geschützte Bildung میندهد (statt نمیدهد). In Nr. ۵۲, 3 b haben ب ح: مداریش im Sinne von مداریدش,

مست نزدیک سگان تو شدم زلفت گفت
امشب آشفته مداریش که ابدال منست

während ذ den an der Stelle unmöglichen Singular مدارش eingesetzt hat (dem Metrum würde auche مدارْدْش entsprechen). Nr. ۲۷۰, 5 b wird arab. ایهام *īhām* gesprochen, was in türkischer Orthographie nicht auffallend wäre. Die Berliner Handschrift weist regelmäßig die Schreibungen آنکی, بلکی etc. auf, während alle übrigen Manuskripte کہ (آ, ر) bezw. آنکہ, بلکہ etc. schreiben. Ich habe die archaistische Orthographie als vielleicht selīmisch in den Text gesetzt, nicht aber جذا und خذا, wie ب ebenfalls durchweg hat, da auch diese Handschrift außer in diesen beiden Worten nirgends alte ذ bewahrt hat.

بالله mißt Selīm als - - (z. B. Nr. ۹۹, 1 b; ۱۲۱, 1 b; ۱۳۴, 5 b), daneben aber auch als ⏑ - (z. B. Nr. ۱۱۳, 3 b — vgl. الله الله als - ⏑ ⏑ - in Nr. ۲۲۹, 5) und ⏑ - - (z. B. Nr. ۱۵۲, 4 b). *Walēkin* erscheint Nr. ۲۵۸, 5 a in der Aussprache *ŭ lēkin*.

Natürlich folgt Selīm der gebräuchlichen persischen Sonderaussprache gewisser arabischer Wörter, wie صَدَقه als صَدْقه (z. B. Nr. ۹, 4 b), لَحْد als لَحَد (۳۴۸, 4 a); singulär findet sich dann noch نُطَق statt نُطْق (۱۹۲, 4 b) und wohl auch خَسَف statt خَسْف „Verfinsterung" (۲۷۹, 1 b — nur ب hat hier خسوف, das als metrisch unmöglich in der Ausgabe nicht notiert ist und aus

dem das خسف von پلاح kaum als Verkürzung خُسُف anzusehen ist).

Der Türke Selīm mischt gelegentlich einmal ein یاخود „oder“ ein (Nr. ٢۴٣, 3 b, 5 b) statt des im Persischen allein gebräuchlichen یا und verwendet Inversionen wie روم چون „wenn ich gehe“, مکن امّا „aber tue nicht“ u. dgl. vielleicht häufiger als eingeborene persische Dichter — die Türken verfahren in dieser Hinsicht überhaupt freier, s. Jacob, Sultan Soliman's des Großen Divan S. 33.

Dasselbe Reimwort im gleichen Ghazel im nämlichen Sinne zu wiederholen, trägt Selīm keine Bedenken, wie ja auch persische Dichter in diesem Punkte nicht skrupulös sind. In Nr. ١۴٠, 4 b

سر زد خطش که حالش از حالِ (lies خالِ) من بپرسید

wäre daher حال der Handschriften trotz des bereits in 1 b reimenden حال möglich gewesen, wenn nicht خط deutlich auf خال gewiesen hätte, wie ich daher emendiert habe. Fälle, in denen die gleichlautenden Worte in verschiedenen Bedeutungen reimen, sind natürlich garnicht zu beanstanden, sondern im Gegenteil als Kunst zu betrachten. So z. B. زلف سیه „die schwarze Locke“ neben چشمِ سیه „das trunkene (vgl. چشمِ خمار) Auge“ in Nr. ٧۴, 2 b, 3 b oder اشکِ روانم „meine rinnende Träne“ neben سروِ روانم „meine wandelnde Zypresse“ (Nr. ٨٠, 1 b, 4 b) oder آتشِ دل تیز کرد „heiß“ neben خنجر تیز کرد „scharf“ (Nr. ٩١, 1 a, 2 b) oder شکرش „seine Lippe“ und „Zucker“ in Nr. ٣٠۴, 4 b und 5 b unmittelbar hintereinander[1]) etc. etc.

Gern wiederholt bekanntlich auch das letzte Reimmiçrā' den Reim von 1 a, bei Selīm z. B. in Nr. ٩٥, ١٢٥, ١٣٩, ١۴٠, ١٨٧, ٣٠٥.

Meine Auffassung des Sinnes habe ich grundsätzlich immer durch Setzen von Iḍāfen und Vokalen deutlich gemacht. Bisweilen können natürlich streitige Fälle vorkommen. So habe ich z. B. Nr. ٩٩, 5 b

من نه آن نوع کس ام

„ich bin kein derartiger Mensch“ oder Nr. ١٠٥, 1 a

عیدِ این نوع گذشت

1) Huart, *Anīs-ul-'uššāq* S. 55.

„das derartige Fest verging" gedruckt, wo man auch آن نوعِ كس oder عيدِ اين نوع bezw. عيد اين نوع lesen könnte. In Nr. ١٨١, 6 a würde ich heute statt

من سگِ سربرآستانِ توام

vielleicht lieber

منِ سگِ سر بر آستانِ توام

gedruckt sehen.

Statt برگِ كاه „Strohhalm" (Nr. ١٧, 6 b) schreiben die Ferhenge برگكاه, ich habe meine Lesung auf Grund einer Messung برگِ كه im Meṯnewī gewählt.

Der Unterstützung Professor Nöldeke's habe ich mich stets zu erfreuen gehabt, wo ich sie erbeten habe. Ich habe zahlreiche Stellen mit ihm besprochen und dabei selbstverständlich viele wertvolle Belehrung erhalten. Für die Londoner Handschrift ist Herr A. G. Ellis mit seiner gewohnten Liebenswürdigkeit eingetreten, wenn es mir gelegentlich wünschenswert schien, meine Kollation nochmals kontrolliert zu sehen. Der Beihilfe der Herren Jacob und Huart habe ich schon oben dankend gedacht. Die türkische Vorrede haben Herr Advokat Grigor Sinapian und Herr Legationsrat Dr. Gies in Konstantinopel hoffähig gemacht. Herrn Geh. Legationsrat Dr. Rosen, jetzt Gesandten in Marokko, dem hervorragenden Diplomaten und Gelehrten in einer Person, verdankt die Ausgabe ebenfalls mannigfache Förderung.

Zur Eskimogrammatik.

Von

C. C. Uhlenbeck.

1. Die mit *m* und *n* anlautenden Kasussuffixe.

Bei der Deklination der nicht mit Possessivsuffixen versehenen Nomina sind der Lokativ, Ablativ, Terminalis und Modalis des Singulars von denen des Plurals nur dadurch verschieden, daß die übrigens identischen Kasussuffixe im Singular mit *m*, im Plural mit *n* anlauten. Der singularischen Reihe *-me*, *-mit*, *-mut*, *-mik* steht also eine pluralische *-ne*, *-nit*, *-nut*, *-nik* gegenüber, wodurch der Schein verursacht wird, daß die pluralische Bedeutung gerade mit dem *n* verbunden sei, und Fr. Müller (Grundr. der Sprachwissenschaft II, Abt. I, 168) hat sich dazu verleiten lassen die *n*-Suffixe durch Verschmelzung des pluralischen *t* mit dem Anlaut der *m*-Suffixe zu erklären. Das kann aber nicht richtig sein, denn selbst abgesehen davon, daß die *n*-Suffixe auch bei den einfachen Nomina im Dual auftreten, scheitert Fr. Müller's Vermutung an dem Umstand, daß bei den mit Possessivsuffixen versehenen Nomina auch im Singular *-ne*, *-nit*, *-nut*, *-nik* gebraucht werden. Diese Verhältnisse findet man nicht nur in Grönland und Labrador, sondern sie kehren unverändert im fernen Alaska wieder (s. Barnum, Grammatical Fundamentals of the Innuit Language 10. 24 f.). Im Mackenziedialekt ist der als Ureskimo zu erschließende Zustand nicht ganz rein erhalten geblieben (s. Petitot, Vocabulaire français-esquimau, XLIX). Wenn nun aber die *n*-Reihe sowohl im Singular, wie im Dual und Plural auftritt, so fragt sich einerseits, warum Formen wie *nunane*, *nunanit*, *nunanut*, *nunanik* ausschließlich pluralisch verwendet werden, und andererseits, wie das *m* in den singularischen Formen des einfachen Nomens aufzufassen sei. Bedenken wir, daß im Dual die *n*-Suffixe an das Dualzeichen *k* gehängt werden (das dann vor dem *n* in *ng* verwandelt wird), so liegt es nahe, die pluralischen Formen *nunane*, *nunanit*, *nunanut*, *nunanik* auf **nuna-t-ne*, **nuna-t-nit*, **nuna-t-nut*, **nuna-t-nik* zurückzuführen und also nicht die Kasussuffixe, sondern das vor denselben geschwundene Pluralzeichen *t* für die pluralische Funktion

verantwortlich zu machen. Was nun aber das *m* der singularischen Suffixe *-me*, *-mit*, *-mut*, *-mik* betrifft, so glaube ich, daß wir es mit einer Verschmelzung des *p* oder *m* des Transitivus mit dem anlautenden *n* der betreffenden Kasussuffixe zu tun haben, denn auch in der Pronominalflexion beruhen die obliquen Kasus des Singulars nicht unmittelbar auf dem Stamme, sondern auf dem durch *-tuma* oder *-ssuma* charakterisierten Transitivus. So ist es wenigstens in den östlichen Sprachen, und wenn das Alaskische keinen Unterschied zwischen nominaler und pronominaler Flexion aufweist (s. Barnum a. a. O. 9. 68 ff.), so haben wir darin offenbar nichts ursprüngliches, sondern vielmehr das Ergebnis einzeldialektischer Ausgleichung zu erblicken (der Anfang dieser Ausgleichung reicht wohl in das Ureskimo zurück, denn *ki-na* und *su-na* werden auch in Grönland und Labrador hauptsächlich nominal flektiert). Wie *matumane*, *matumanga* u. s. w. nicht von *ma-*, sondern von dem Casus transitivus *matuma* abgeleitet sind, so ist nicht *nuna*, sondern *nuna-p* (*nuna-m*) die Grundlage, worauf *nuname*, *nunamit* u. s. w. aufgebaut wurden, welche Formen demnach auf **nuna-p-ne*, **nuna-p-nit* u. s. w. (**nuna-m-ne*, **nuna-m-nit* u. s. w.) zurückgeführt werden müssen. Es steht vorläufig nichts im Wege, das Lokativsuffix *-ne* mit dem gleichbedeutenden *n*-Suffix der ugro-finnischen Sprachen zusammenzustellen, obwohl der Umstand, daß vier Kasussuffixe des Eskimo mit *n* anlauten, immerhin eine einheitliche Erklärung zu erfordern scheint. Dagegen darf an Zusammenhang des Modalsuffixes *-mik*, das bei Petitot a. a. O. XLII. XLIX infolge des eigentümlichen Gebrauchs dieses Kasus als Akkusativsuffix betrachtet wird, mit dem Akkusativzeichen *-m* des Ugro-Finnischen durchaus nicht gedacht werden, denn das *m* von *-mik* ist nach den obigen Ausführungen aus *p* + *n* entstanden.

2. Das Suffix *-ka* (*-ga*, *-ra*).

Im Grönländischen und Labradorischen ist *-ga* das Possessivsuffix der ersten Person Sing. bei singularischen Nomina und nur in den freilich überaus zahlreichen Fällen, wo der Stamm auf *q* auslautet, finden wir nicht *-ga*, sondern *-ra*, dessen *r* aus der Verbindung von *q* mit *g* hervorgegangen ist. Wenn als Personalsuffix im transitiven Indikativ nur *-ra* vorliegt, so werden wir dieses kaum anders erklären können als durch die Annahme, daß *toqupara*, *toqupat*, *toqupā* u. s. w. nicht auf **toqu-p-a-*, sondern auf **toqu-p-aq-* beruhen, auf welche Grundlage auch die dualischen und pluralischen Formen *toquparpuk*, *toqupartik*, *toquparput*, *toquparse* mit ihrem nur aus *q* zu erklärenden *r* hinweisen. Wir haben also gewiß von *-ga*, nicht von *-ra* auszugehen, aber auch *-ga* ist nicht die älteste erreichbare Form, denn das an pluralische Nomina gehängte *-ka* wird wohl nicht nach *t* aus *-ga* geschärft, sondern nach dem harten Konsonanten unverändert geblieben sein (in

Labrador steht *-ka* auch nach dem Dualzeichen *k*). Darauf weist das im Alaskischen alleinherrschende *-ka*, das sowohl grönl. *-ga* und *-ra* wie grönl. *-ka* repräsentiert (s. Barnum a. a. O. 19. 110 f.). War es also durchaus unzulässig samoj. *-ro* heranzuziehen, so bietet sich jetzt, da wir wissen, daß *-ka* als die ursprüngliche Form des Eskimosuffixes zu betrachten ist (wie auch Thalbitzer, A Phonetical Study of the Eskimo Language 267 mit Recht annimmt), vielleicht das magy. *-k* der ersten Pers. Sing. in *várok* „ich warte", *szeretek* „ich liebe" u. s. w. zur Vergleichung.

3. Die Stellung des Aleutischen.

Obwohl das Aleutische sicher mit den Eskimosprachen verwandt ist, darf es doch kaum als eine derselben betrachtet werden, denn dafür ist es zu sehr von ihnen verschieden. Während selbst das Fischer-Tschuktschische und das Kadjakische sich sogleich als mit den nordamerikanischen und grönländischen Eskimodialekten als nahe verwandt kundtun (s. Pfizmaier, Die Abarten der grönländischen Sprache), kann man bei dem ersten Blick auf das von Veniaminov (Opyt Grammatiki Aleutsko-Lisjevskago jazyka) und nach ihm von Pfizmaier (Die Sprache der Aleuten und Fuchsinseln) beschriebene Aleutische in Zweifel geraten und erst genaueres Zusehen lehrt uns, daß wir es mit einem entfernten Seitenzweige desselben Stammes zu tun haben (vgl. Rink, The Eskimo Tribes I, 4 f.). Will man das Aleutische und das Eskimo unter einem gemeinschaftlichen Namen zusammenfassen, so kann man etwa von einem eskimo-aleutischen Sprachstamm reden. Mit Ureskimo bezeichne ich nur die schon vom Aleutischen getrennte Grundsprache, woraus sich Grönländisch, Labradorisch, Zentraleskimo, Mackenzieeskimo, Alaskisch, Kadjakisch und Fischer-Tschuktschisch differenziert haben (das Fischer-Tschuktschische ist also eine ganz andere Sprache als das eigentliche Tschuktschische, das mit dem Korjakischen und Kamtschadalischen eine abgeschlossene Gruppe bildet). Ob es einmal möglich sein wird auch ein Ureskimo-Aleutisch zu rekonstruieren? Erst dann wird es an der Zeit sein, eingehende Untersuchungen über das Verhältnis zum Uralischen anzustellen.

Vedische Untersuchungen[1].

Von

H. Oldenberg.

15. Der vedische Quantitätswechsel auslautender Vokale und Verwandtes.

1. Nachdem Benfey's Abhandlungen über die Quantitätsverschiedenheiten in den Saṃhitā- und Padatexten der Veden den Weg eröffnet, haben sich mit dem in der Überschrift bezeichneten Problem zunächst ich „Hymnen des Ṛgveda" I, 393 ff. und eingehender als ich etwa von derselben Zeit an in einer Reihe von Artikeln Zubatý WZKM. II—IV beschäftigt: ich mehr von den verschiedenen Stellen des Metrums, Z. von den verschiedenen grammatischen Formen ausgehend, natürlich so, daß jeder auch auf den andern Gesichtspunkt hinzublicken nicht unterließ. Weiter hat Wackernagel in seinem Programm „Das Dehnungsgesetz der griechischen Composita" (1889) und in seiner Altindischen Grammatik wertvollste Bemerkungen über das Problem gegeben.

Nun hat in neuester Zeit E. V. Arnold in seinem Buch „Vedic Metre in its Historical Development", durch dessen Reichtum an mühevollen und scharfsinnigen Untersuchungen er meines Erachtens der Vedaforschung einen besonders wichtigen Dienst geleistet hat, die Frage wieder aufgenommen und sie durch eine in seiner Weise höchst umfassend angelegte statistische Betrachtung zu fördern versucht (S. 108 ff.). Er hat vieles um einen großen Schritt weiter gebracht, freilich eben durch die Reichhaltigkeit seiner Statistik unsere Wünsche so gesteigert, daß wir seine Zahlenreihen nunmehr gerne noch manchen weiteren Fragestellungen angepaßt gesehen hätten.

Die folgenden Bemerkungen werden sich überwiegend an Arnold anlehnen und einerseits seine Gedankengänge weiterzuführen oder zu befestigen versuchen, andererseits Bedenken zur Sprache bringen, die mir durch seine Ausführungen herausgefordert erscheinen. Ich darf dabei nicht unterlassen, den lebhaftesten Dank für die Liebens-

1) Fortsetzung zu Bd. 59, 355 ff. Inhaltsverzeichnis zu diesem Aufsatz s. am Schluß.

würdigkeit zu sagen, mit welcher A. mir in seine Untersuchungen schon vor deren Veröffentlichung, dazu auch in die ihnen zugrunde liegenden Sammlungen Einblick gestattet und während des Drucks die Korrektheit der diesen Sammlungen entnommenen Materialien kontrolliert hat.

A. emanzipiert sich sehr entschieden von der Textüberlieferung. Deren Zeugnis — ebenso übrigens auch das Zeugnis der Linguistik — darüber, ob die Schlußsilbe irgend einer Form langen oder kurzen Vokal hat, schiebt er zurück und versucht vielmehr seinerseits auf seinem eigenen Wege zu bestimmen, ob der betreffenden Silbe Anspruch auf Kürze oder Länge zukommt. Dieser Weg ist der, zu untersuchen, wie sich das Erscheinen der Silbe in den Hymnen auf Stellen mit metrisch geforderter oder bevorzugter Länge und Kürze resp. auf indifferente Stellen verteilt[1]). Die sich ergebenden Zahlen werden mit einem von Arnold festgestellten Normalzahlenschema (S. 111) verglichen: den Zahlen dafür, wie oft unzweifelhaft lange resp. unzweifelhaft kurze Schlußvokale die betreffenden Stellen der Versmaße als Standort aufweisen.

Ich schicke meinen Bemerkungen über die Weise, wie A. diese Fragestellung handhabt, und die so gewonnenen Ergebnisse etwas rein Äußerliches voran: ich glaube, daß A.'s stehende Ausdrucksweise den unvorsichtigeren Leser vielfach irre zu führen in Gefahr kommt. Wir lesen beispielsweise Seite 112 f., daß Perfektformen auf *-ā* und *-mā* durchweg, wie ich hier diese Endungen geschrieben habe, mit langem Vokal erscheinen (Ausnahme: ein einziger Beleg VIII, 48, 5); ebenso (ohne alle Ausnahme) der Imperativ des Wurzelaorists auf *-svā*. Hält man diesen Behauptungen den überlieferten Text mit der Masse von Kürzen des *-a*, *-ma*, *-sva* in den betreffenden Formen gegenüber, so glaubt man einen Augenblick an einen Irrtum, bis man sich darüber klar wird, daß A.'s Feststellungen überhaupt gar nichts über den überlieferten Text aussagen wollen, sondern sich sozusagen auf einen idealen Text beziehen, dem A. auf Grund der bezeichneten statistischen Ermittelungen seine Gestalt angewiesen hat.

Mit diesen Ermittelungen nun hat A. einen Weg betreten, der meines Erachtens zu höchst schätzenswerten Ergebnissen führen muß und A. schon zu solchen geführt hat. Die konsequent durchgeführte Fragestellung, an welche Stellen der Verse die Ṛṣis den Endvokal irgend eines bestimmten Formentypus gesetzt haben und in welcher Häufigkeit, muß uns notwendig Blicke auf die Technik, mit welcher jene das sprachliche Material behandelt haben, und

1) Im Kleinen ist dieses Verfahren natürlich längst angewandt worden: so von mir in den „Hymnen des Ṛv." I, 395 f. um festzustellen, daß z. B. *avatā̆* nicht allein im überlieferten Text sondern für die Ṛṣis selbst andere prosodische Geltung hatte als *avatū̆*, *dhāvatā̆* andere als *dhāvatī̆* und *dhāvatū̆*; in etwas größerem Maßstab dann von mir ZDMG. 44, 332 f. um zu ermitteln, welche Quantität für die Ṛṣis *-e*, *-o*, *-aḥ* vor folgendem Vokal hatte.

auf die Natur dieses Materials selbst eröffnen, die uns ohne diese mühevollen Forschungen verschlossen geblieben wären. Wie nun Arnold die Untersuchung handhabt, gelangt er zu Ergebnissen, die das Aussehen des Ṛktextes in mancher Beziehung geradezu revolutionieren. Eine Menge von Endvokalen weitverbreiteter Formentypen, die wir gewohnt waren für kurz und nur unter bestimmten Bedingungen verlängerbar anzusehen, erscheinen ihm als ausschließlich oder nahezu ausschließlich lang: so z. B. die Endvokale der 1. Sg., 1. Pl., 2. Pl. des Perfekts auf *-ā*, *-mā*, *-ā*, der 2. Sg. Imptv. Med. des Wurzelaorists auf *-svā*, mancher Partikeln wie *smā*. Bei andern Endvokalen, wie in der 2. Sg. Imptv. auf *ă*, der 2. Plur. auf *-thă -thană -tă -tană* erkennt er zwar den Wechsel der Quantitäten an, verschiebt aber deren Verteilung auf das Wesentlichste zugunsten der Länge. Eine besondere Stellung nehmen bei ihm die Vokale ein, die er „capable of protraction" nennt (S. 118 f.). Ihnen werden auch von A. die Eigenschaften zuerkannt, die wohl die meisten von uns bisher ihnen und ebenso den vorher erwähnten Endvokalen beilegten: sie sind „regularly short, both according to the metre and the text: but they appear frequently in certain positions in which the long quantity is otherwise favoured", wo dann der überlieferte Text in der Tat überwiegend die Länge gibt. Beispiele solcher Endvokale geben die Instrumentale auf *-ena*, die 1. Pl. auf *-ma* außerhalb des Perfekts, Adverbien wie *yátra tátra*.

Wenn ich vielfach zu andern Resultaten als A. gelange, so lassen sich, wie mir scheint, diese Divergenzen auf drei Hauptgesichtspunkte zurückführen. Zunächst scheint mir an manchen Stellen eine weiter getriebene Spezialisierung der statistischen Zahlen erreichbar und notwendig. Alsdann meine ich in der von A. in den Hintergrund geschobenen Überlieferung des Saṃhitātextes eine Fülle wertvollen Materials zu erkennen, an dessen Würdigung A. sich, scheint mir, vielfach allzu sehr durch seine Zählungen hat verhindern lassen. Endlich glaube ich, daß wir manchen von A. erfolgreich aufgedeckten Tatsachen besser gerecht werden, indem wir uns begnügen, für überlieferte Kürzen, die er in Längen verwandeln will, mittelzeitige Vokale anzunehmen: womit die Überlieferung wenigstens insofern gerechtfertigt ist, als sie den betreffenden Vokalen neben der Länge auch noch eine kürzere Quantität beilegt. Ich versuche über alle diese Punkte mich näher zu erklären.

Dasselbe *-ă* desselben Formentypus muß von den Ṛṣis unvermeidlich an sehr verschiedenen Stellen der Metra gesetzt werden, je nachdem ihm eine Kürze oder eine Länge vorangeht, je nachdem es am Ende etwa eines zweisilbigen oder eines dreisilbigen Wortes steht. Das übersieht A. im Prinzip natürlich nicht, aber ich glaube, daß er in der Ausführung der Untersuchung dies Verhältnis nicht immer gebührend beachtet. Es genügt uns nicht zu erfahren, wie oft die Dichter irgend einen kurzen Schlußvokal

beispielsweise vor die frühere oder vor die spätere Cäsur der Triṣṭubhreihe gesetzt haben. Wir müssen wissen, wie sich die betreffenden Zahlen für den Schlußvokal von Worten der betreffenden Art etwa mit der Prosodie – ⏑ oder ⏑ ⏑ oder ⏑ – – etc. stellen: wo sich z. B. zeigen wird, daß viersilbige Worte vielmehr vor die frühere als vor die spätere Cäsur streben, daß die metrische Indifferenz der vorletzten Silbe vor der früheren Cäsur und andererseits die überwiegend verlangte Länge der vorletzten Silbe vor der späteren Cäsur auf die Verteilung der Worte von der Form ⏑ ⏑ und – ⏑ stärksten Einfluß übt, u. dgl. mehr. In der Tat bringen es grammatische und auch lexikalische Verhältnisse oft mit sich, daß der Schlußvokal eines bestimmten Formentypus ausschließlich oder doch stark überwiegend eine bestimmte Quantität vor sich hat: dann ohne Berücksichtigung dieses Verhältnisses aus den metrischen Stellungen, in denen er selbst erscheint, Schlüsse zu ziehen erscheint als bedenklich.

Als bedenklich erscheint mir weiter, wie erwähnt, A.'s Behandlung der Überlieferung. Ich werfe an dieser Stelle auf deren Aussehen nur einen kurzen, vorläufigen Blick, und überlasse es den dann folgenden Detailbetrachtungen, über die Berechtigung der so gewonnenen Eindrücke zu entscheiden. Da beachte man nun beispielsweise die überlieferte Verteilung von Verlängerungen[1]) und Nichtverlängerungen kurzer Vokale in G T 2[2]) je nach der Quantität der folgenden Silbe. Weiter die Unterscheidung von Vokalen, die überhaupt verlängert werden und die es nicht werden: Dinge, die durchaus den Eindruck erwecken, daß wir hier eine achtunggebietende Überlieferung vor uns haben, deren Details zu vernachlässigen bedenklich ist. Auch A.'s Lehre von den „endings capable of protraction" erkennt ja die überlieferte wechselnde Behandlung von *yátră* u. dgl. im Pādaeingang — wenn ich A. recht verstehe — im wesentlichen als wahrscheinlich berechtigt an. Wird man nun darüber hinwegsehen dürfen, daß die Überlieferung Formen wie *jahĭ kṛdhĭ śrudhĭ* an derselben Stelle des Metrums ganz ebenso

1) Ich bediene mich der Kürze wegen dieses Ausdrucks, ohne damit über das Wesen der Erscheinung etwas behaupten zu wollen.

2) Ich wende im folgenden für die verschiedenen metrischen Positionen andere Bezeichnungen als die mir nicht durchweg zweckmäßig erscheinenden A.'s an. Es ist doch verwirrend, wenn 5, 6, 7 die fünfte etc. Silbe des achtsilbigen Pāda, 8, 9 aber die betreffende Silbe des elf- oder zwölfsilbigen Pāda bedeutet. Ich drücke den achtsilbigen Pāda durch G (Gāyatrī), den Triṣṭubh-Pāda durch T aus, wobei die Jagatī im Ganzen mit eingeschlossen ist; soll diese von Triṣṭubh unterschieden werden, wird sie mit J bezeichnet. T^a resp. T^b bedeutet Triṣṭubh- (resp. Jagatī-)Pāda mit Cäsur nach der vierten resp. nach der fünften. Die Ziffer hinter diesen Buchstaben bedeutet die soundsovielte Silbe. 2 –, 2 ⏑ bedeutet zweite Silbe, der als dritte eine Länge resp. Kürze folgt; – 3, ⏑ 3 dritte Silbe, der als zweite eine Länge resp. Kürze vorangeht. * bedeutet, daß die betreffende Silbe positionslang wird; °, daß der betreffende Vokal im Saṃhitātext „Verlängerung" zeigt.

behandelt, daß Eingänge wie *jahí cikitvaḥ* und *jahí rákṣaḥ* sich genau in derselben Weise typisch gegenüberstehen wie *yátrā ráthena* und *yátra gā́vaḥ*? Wird man sich dem Schluß entziehen, daß die in den letzteren Fällen, wie ich meine, als bewährt anzuerkennende Überlieferung auch für die ersteren nicht einfach als quantité négligeable behandelt werden kann? Oder man betrachte die Behandlung von T[a]7: hier zeigt sich unter den verlängerungsfähigen Vokalen eine sehr bemerkenswerte Abstufung von überwiegend verlängerten, seltener verlängerten, endlich an dieser Versstelle nie verlängerten: welche Skala sich dann mit anderweitig zu beobachtenden Verhältnissen, welche diese Vokale betreffen, als in Übereinstimmung befindlich herausstellt. Ich frage wieder: verlangt eine Überlieferung, die solches Aussehen zeigt, nicht sorgfältigste Beachtung? Und ich gebe dieser Frage weiter die Wendung: wenn eine ohne die oben gekennzeichneten spezielleren Unterscheidungen aufgestellte Statistik über jene Überlieferung mit einer gewissen Gewalttätigkeit hinschreitet, wird vielleicht an manchen Stellen die Einführung jener Unterscheidungen die statistischen Ergebnisse mit der Überlieferung besser vereinbar machen?

Die Einzeluntersuchungen, welche die Antwort auf diese Frage suchen, werden nun zugleich noch das oben an letzter Stelle angedeutete Problem, das mit den bisher formulierten in engstem Zusammenhang steht, berücksichtigen müssen. Es zeigt sich — und nachdem Zubatý und ich den Unterschied der verlängerbaren und der nichtverlängerbaren Vokale festgestellt haben, ist es ein großes Verdienst Arnold's, diese weitere Erkenntnis angebahnt und teilweise geradezu erreicht zu haben — daß die verlängerbaren Vokale auch da, wo sie nicht verlängert sind, sich dem Metrum gegenüber mehr oder weniger anders verhalten, als die nicht verlängerbaren, ebenso die gern verlängerten anders als die selten verlängerten.

Wie haben wir diesen Sachverhalt zu deuten? Es ist doch wohl an und für sich das Natürliche, zwischen Kürze und Länge desselben Vokals nicht einen unvermittelten Sprung anzunehmen [1]), der dem Dichter nach irgendwelcher unergründlichen Willkür der Sprache oder der grammatischen Scholastik bald leichter, bald schwerer, bald gar nicht erlaubt wurde. Sondern der Gedanke drängt sich auf, daß in Wahrheit in der lebendigen Sprache eine durch die überlieferte Alternative von Länge und Kürze unzureichend ausgedrückte vielfältigere Abstufung der Quantitäten vorhanden war, so daß die Dichter — vermutlich Möglichkeiten, welche die Sprache selbst darbot, dem Metrum dienstbar machend —

1) Allerdings dürfen wir nicht in Abrede stellen, daß zwischen solchen Typen wie *áśvāvant-* und *virávant-* u. a. (s. unten S. 155 A. 6, S. 157 A. 1) eine ungemilderte Kluft in der Tat vorhanden ist; das *-a-* von *virávant-* fungiert durchaus als vollgiltige Kürze.

die kürzesten Vokale allein als Kürzen, andere minder kurze daneben auch als Längen und zwar — ceteris paribus — um so leichter als Längen gebrauchten, je mehr sich die betreffenden Vokale im Naturzustand der Länge näherten[1]): wo es dann begreiflich wäre, wenn als Kehrseite der Verlängerbarkeit eines Vokals sein minderes Geeignetsein zu den Funktionen einer entschiedenen Kürze sich herausstellte. Ob dieser Auffassung Wahrscheinlichkeit zukommt, müssen wir durch die Betrachtung der Technik, mit welcher die Dichter einzelne möglichst charakteristische Endvokale verwandten, zu ermitteln suchen[2]).

2. Wir beschäftigen uns zunächst mit dem besonders gern verlängerten Endvokal einer Form, die der Untersuchung reiche Materialien darbietet, dem *-a* der thematischen 2. Sg. Imperativi.

Ich habe für eine größere Anzahl häufigerer zweisilbiger Formen einerseits der Gestalt ⏑ ⏓, andererseits der Gestalt – ⏓ festgestellt, an welchen metrischen Stellen der Schlußvokal auftritt. Für den Typus ⏑ ⏓ wählte ich *bhava vaha yaja viśa ruja sṛja naya jaya daha*, für den Typus – ⏓ *tiṣṭha yaccha rakṣa arca arṣa śikṣa sīda uccha jinva gāya paśya vardha mṛḷa* (dies bekanntlich *mṛḷa* zu lesen). Ich habe zur Vergleichung entsprechende Zählungen für *máma* und *diví*, weiter für *hanti yāsi yāti* sowie für *víśvā ukthā́ jāyā́*[3]) d. h. für Formen von der unzweideutigen Prosodie ⏑ ⏑, – ⏑, – – danebengestellt. Es hat sich ergeben[4]):

---

1) Wenn wir hiermit den Sachverhalt im ganzen auszudrücken glauben, steht damit im einzelnen natürlich die Möglichkeit nicht in Widerspruch, daß auf Grund von Vorbildern der bezeichneten Art dann auch Vokale, die an sich wirkliche Kürzen waren, von den Dichtern in derselben Weise schwankend behandelt wurden, wie die Vokale mittlerer Quantität.

2) Die Frage, wie sich geschichtlich die eventuell wahrscheinlich zu machende Mittelzeitigkeit bestimmter Vokale entwickelt hat, beschäftigt uns nicht; wir begnügen uns damit zu untersuchen, ob solche Vokale in der Sprache des Ṛv. tatsächlich vorlagen. Ebenso soll hier nicht erörtert werden, wie diese Mittelzeitigkeit sich zu Wackernagel's wohl wahrscheinlicher Theorie der rhythmischen Auslautsdehnung (Ai. Gr. I, 310 ff.) verhält — ob die Dehnung, für die ja auch Wackernagel eine nicht bei jedem Vokal vorhandene Dehnungsfähigkeit voraussetzt und voraussetzen muß, von Haus aus an die Mittelzeitigkeit gebunden war, oder ob sie, ihrer Natur nach allgemein oder allgemeiner giltig, sich besonders gut da erhalten hat, wo die Mittelzeitigkeit das begünstigte.

3) Dies Wort unter Ausschluß der Verbindung mit *iva*.

4) Über die von mir gewählte Bezeichnungsweise der verschiedenen metrischen Stellungen und sonstige angewandte Symbole s. oben S. 118 A. 2. Die wenigen nebensächlichen Fälle, in denen die betreffenden Formen in fünfsilbigen Virāj-Pādas erscheinen, sind bei Seite gelassen worden.

Stelle des Metrums	Imperativ ⏑ ⏓	Andere Worte ⏑ ⏑	Imperativ – ⏓	Andere Worte – ⏑	Andere Worte – –
G 2 -	2+13°+1°*	14+2*	3+13°	3	24+1*
2 ⏑	5°+1*	1+6*	15°	—	18
3	2°	1	4+3°+1*	1	6
4	1+2°	2*	32 [3])+4°	5+2*	15
5	2	1 [2])	7	13	4
6	3°	2*	—	—	—
7	—	—	3 [4])	1	—
8	96 [1])	49	4	2	—
TJ 2 -	4+12°+1°*	11+3*	3+8°+1°*	6	26+4*
2 ⏑	11°	2+9*	21°	—	20
3	—	—	2	1	—
a 4	35+4*	6	15+1*	7+3*	21+1*
b 5	2	1	18+2*	14+3*	62+1*
a 6	—	13+1*	—	3	1
a 7	11+1°	—	1	1	—
b 7	1	26	—	1	—
8	2+13°+1*	1+1*	1+10°+1*	—	4
9	—	—	10	53	—
10	7°+2*	6*	—	—	—
T 11	—	—	40	9	42
J 11	—	—	1	—	—
J 12	17	16	—	—	—
Kontrahiert [5])	14	11	8	--	35
Gesamtzahl der Fälle	266	185	232	128	285

Es darf angenommen werden, daß die ca. 500 hier gezählten Fälle von Imperativformen auf *-a* und die ca. 600 zur Vergleichung gegenübergestellten Fälle anderer Formen ausreichend sind, um Schlüsse zu gestatten. Ich versuche diese zu entwickeln.

Gemeinsam den Imperativen ⏑ ⏓ und – ⏓ ist natürlich, da die erste Pādastelle prosodisch indifferent ist, das Verhalten in G 2 und

1) Dazu 1° vor viersilbigem Anhangspāda V, 24, 1.

2) Die metrisch abnorme Stelle VIII, 3, 21 (*dirt*) ist nicht mitgezählt.

3) Die unverhältnismäßige Größe dieser Zahl beruht auf dem Gebrauch von *arṣa* in den Pavamānaliedern.

4) Doch sollte von diesen Stellen die eine unberücksichtigt bleiben: es handelt sich um den siebensilbigen Pāda X, 152, 5.

5) Diese für uns nicht wesentliche, nur der Vollständigkeit wegen gegebene Rubrik steht natürlich unter dem Einfluß davon, welcher Vokal auslautet: ein *-a* hat größere Chance kontrahiert zu werden als ein *-i* oder *-u*.

T 2. Das -*ā* zeigt hier durchaus die für eine Länge charakteristischen Erscheinungen, wie ja auch der überlieferte Text ganz überwiegend die Länge gibt: man beachte das häufige Erscheinen unseres Imperativausgangs in dieser Stellung vor folgender Kürze, ganz wie das in der Kolumne „Andere Worte ‒ ‒" sich zeigt, und in scharfem Gegensatz zu den Kolumnen „Andere Worte ⏑ ⏑, ‒ ⏑", wo die Rubriken G 2 ⏑ und T 2 ⏑ leer oder recht spärlich vertreten sind, abgesehen natürlich von den Fällen der Position, die an den betreffenden Stellen der Kolumne ⏑ ⏑ sehr häufig auftritt, offenbar in stehender Absicht herbeigeführt, während sie bei unseren Imperativen recht selten ist. Man bemerke noch, daß bei den Imperativen — anders als in den meisten Fällen anderwärts — überlieferte Länge in G T 2 auch vor folgender Länge stark vorherrscht: ich komme auf diese Erscheinung, in der sich mir jetzt eine besonders starke Verlängerungsfähigkeit des -*a*, m. a. W. eine der Länge sich besonders stark annähernde natürliche Quantität desselben zu erweisen scheint[1]), noch weiterhin (unten Nr. 12) zurück.

Bleiben wir jetzt zunächst bei den Imperativen von der Gestalt ⏑ ⏓.

Was das Auftreten des Endvokals in den weiteren Stellungen von G anlangt, will die Seltenheit von G 5 hier nicht viel sagen; die dann auf 4 fallende Kürze würde hinreichen, die niedrige Ziffer zu erklären. Die direkt gegen Setzung des -*a* in G 5 bestehende relative Abneigung kann sich erst bei der Besprechung des Typus ‒ ⏓ zeigen. Man beachte noch, daß G 6 einige Fälle mit -*ā* bietet, während Worte von der Form ⏑ ⏑ diese Stelle vermeiden resp. Position herbeiführen.

Wenden wir uns zum Gebrauch derselben Formen in T, so hebt sich die Häufigkeit in a 4 als ein der Länge zukommendes Kriterium hervor. Die Stellung von a 4 gibt aber möglicherweise, wie ich wenigstens vorläufig berühren möchte, noch zu weiteren Schlüssen Anlaß. Die von Meillet (De la partie commune des pādas de 11 et de 12 syllabes, Journ. Asiatique 1897; ich zitiere nach dem Separatabdruck) für das III. Maṇḍala aufgestellte Statistik ergibt (S. 9), daß wenn der früheren Cäsur von T die Silben ⏑ ⏑ vorangehen, hinter der Cäsur 34 mal eine Kürze, 30 mal eine Länge folgt; gehen aber der früheren Zäsur die Silben ⏑ ‒ voran, so folgt Kürze 256 mal, Länge 113 mal[2]). Angenommen, daß jenes Verhältnis wenigstens im großen und ganzen auf den gesamten Ṛv. übertragen werden kann — was noch festzustellen bleibt — so würde man offenbar, hinreichenden Umfang der Materialien vorausgesetzt, in Endsilben, die vor sich eine Kürze haben, Kürzen resp. der Kürze nahekommende Quantitäten von Längen resp. ihnen nahe-

---

1) Anders früher in meinen „Hymnen des Ṛv." Bd. I, 404.

2) Steht vor der früheren Cäsur ‒ ⏑ resp. ‒ ‒, so ergeben sich keine ähnlich signifikanten Unterschiede.

kommenden Quantitäten daran unterscheiden können, daß, wenn die betreffende Endsilbe vor der früheren Cäsur steht, im ersteren Fall hinter der Cäsur Kürzen und Längen etwa gleichmäßig auftreten, im zweiten Fall die Kürzen stark überwiegen. Ich habe nun (ohne Rücksicht auf die für die obige Tabelle getroffene Auswahl bestimmter Formen, ganz im allgemeinen) auf Grund von Arnold's mir gütig mitgeteilten Stellensammlungen ermittelt, was für eine Silbe die mit dem auslautenden *-a* auf $T^a 4$ fallenden Imperative der Prosodie ⏑ ⏓, zu denen hier der Natur der Sache entsprechend auch die Fälle von – ⏑ ⏓ gezogen sind, hinter sich haben. Ich fand Kürze in 55 Fällen, Länge in 26 Fällen: also ein Ergebnis, das nach dem beschriebenen Kriterium dem entspricht, was für auslautende Länge erwartet werden muß.

Die wenigen Fälle für $T^b 5$, denen wir in unserer Tabelle begegnen, geben keine Unterlage für Betrachtungen, die wir besser an die zahlreicheren Fälle des Typus – ⏓ in dieser Stellung knüpfen. Daß aber der Typus ⏑ ⏓ so viel seltener als derjenige – ⏓ in b 5 erscheint, beruht selbstverständlich auf der in b 4 verlangten Länge.

Sehr bezeichnend ist das völlige resp. fast völlige Fehlen von Fällen in $T^a 6$ und $T^b 7$: für diese eine Kürze stark bevorzugenden Stellungen galt das imperativische *-a* offenbar für wenig geeignet. Unsere Tabelle zeigt, wie anders sich die Formen ⏑ ⏑ an diesen Stellen verhalten. Daß jenes Fehlen nicht etwa auf einer Abneigung dagegen beruht, die oft enklitischen Verbalformen auf die Cäsur folgen zu lassen, sieht man leicht; die Häufigkeit z. B. von enklitischem *asi* an jenen Stellen läßt darüber keinen Zweifel.

In $T^a 7$ erscheint, wie die Tabelle zeigt, der Schlußvokal unserer Formen gern, in scharfem Gegensatz zum Typus ⏑⏑. Übrigens gibt unsere Zusammenstellung — rein zufälligerweise — kein zutreffendes Bild von der Häufigkeit des überlieferten *-ā* in diesen Imperativen, das in der Tat sehr viel stärker hervortritt, vgl. Zubatý, WZKM. III, 287 f.

Schließlich sei auf die relative Häufigkeit der Stellungen T 8. 10 (meist mit überliefertem *-ā*) hingewiesen. Das Fehlen von Fällen in T 9 ist nicht signifikant, da unsere Formen durch die Kürze der Paenultima, die in Widerspruch mit den Erfordernissen von T 8 steht, von T 9 ohnehin ausgeschlossen sind.

Wir untersuchen jetzt, abgesehen von den schon oben erledigten Stellungen G T 2, die Imperative der Form – ⏓.

Von den festbestimmten Quantitäten der zweiten Hälfte von G kommt G 6 für diesen Typus nicht in Betracht, da G 5 Kürze verlangt. Auch von G 7 kann erheblicheres Hervortreten schon deshalb nicht erwartet werden, weil eine Schlußsilbe an dieser Stelle nur für ein einsilbiges Wort hinter sich Platz läßt. Die drei oder vielmehr zwei[1]) Fälle unserer Tabelle verdienen kaum

1) Siehe S. 121 Anm. 4.

sehr entschieden als auf Kürze des *-a* hindeutend in Anschlag gebracht zu werden; die beiden Stellen sind untereinander identisch und stehen dicht nebeneinander in den recht modern aussehenden beiden Schlußversen des IX. Maṇḍala[1]). So bleibt in diesem Teil von G nur die Ziffer für G 5 von einer gewissen Bedeutung. Man sieht, daß sie fühlbar hinter dem zurückbleibt, was der Typus – ⏑ erwarten lassen würde (7 Fälle unter 232 gegenüber 13 unter 128). Andererseits ist es aber doch wohl kein Zufall, daß sie ebenso merklich über das Verhältnis des Typus – – hinausgeht: es entsteht die Vermutung — die sich dann im folgenden zu bestätigen oder zu widerlegen haben wird —, daß unsere Schlußsilbe besser als wirkliche Längen und doch nicht so gut wie wirkliche Kürzen befähigt ist, die Leistung einer Kürze zu übernehmen.

Im Eingang von T zieht vor allem T^b5 unsere Aufmerksamkeit auf sich. Auch hier wie oben (S. 122) wird uns die Untersuchung M e i l l e t's wichtig. Sie hat ergeben, daß Kürze in T^b5 sich sehr viel leichter als Länge an dieser Stelle mit einer nach der Cäsur, in T^b6 folgenden Länge verbindet[2]): so daß, ähnlich wie wir es oben für gewisse Fälle von T^a4 in Betracht zogen (S. 123), über die etwa zweifelhafte Quantität eines Schlußvokals in T^b5 ein Schluß aus der Verteilung der Quantitäten in T^b6 möglich wird. Nun folgt unter den in unserer Tabelle verzeichneten 20 Fällen des T^b5 nur e i n m a l in T^b6 eine Länge (X, 55, 5). Ich habe zu größerer Vollständigkeit ferner Arnold's Stellensammlung über a l l e Imperative auf *-a* (mit beliebigen vorangehenden Quantitäten) in T^b5 durchgeprüft und gefunden, daß dort, im ganzen unter 39 Stellen, zu der eben erwähnten Stelle nur noch e i n e andere (IV, 4, 1) hinzukommt[3]). Es darf, glaube ich, in diesem ebenso versteckten wie charakteristischen Indizium ein Argument dafür gefunden werden, daß wir es in unserm *-a* mit etwas anderem als einer einfachen Kürze zu tun haben.

Die Stellen T^a6. 7. $^b7$ kommen nach der Natur der Sache für unsere Formen kaum in Betracht. So langen wir bei dem prosodisch bestimmten Ausgang an, von dem wieder T 10 wegen der an vorangehender Stelle verlangten Kürze fortfällt, J 11 annähernd gleich-

---

1) So sind diese Stellen nicht ohne Wert für die Frage nach dem allmählichen Kürzerwerden des *-ā̆*; s. unten Nr. 11.

2) S. Meillet's Zählungen a. a. O.; vgl. auch Arnold's Tabelle S. 188.

3) Man vergleiche, daß bei der sicher feststehenden Auslautslänge von *viśvā* unter den gleichen Bedingungen in T^b6 57 mal Kürze, 4 mal Länge folgt. Über die entsprechenden Verhältnisse bei dem der Länge nahestehenden Auslaut von *adyá* s. unten S. 152 Anm. 1; andererseits über die der Kürze näheren Auslaute der Instrumentale auf *-ena* und der paroxytonierten Adverbien auf *-tra* S. 129 Anm. 1, desgleichen über die Imperative auf *-hi* und *-dhi* S. 130 Anm. 1. Bei dem der Kürze nahestehenden Ausgang der 1. Pl. auf *-ma* (außerhalb des Perfekts) finde ich 69 Fälle folgender Kürze, 12 folgender Länge. Bei den entschieden kurzen Auslauten von *rathasya*, *yajñásya*, *indrāya* zusammen 18 mal Kürze, 7 mal Länge.

falls, weil diese Stellung nur bei Bildung des Pādaschlusses durch Monosyllabum in Betracht kommen kann. Da das häufige T 11 und das (aus naheliegenden Gründen übrigens annähernd ausgeschlossene) J 12 als Schlußsilben uns nichts lehren, handelt es sich in Wahrheit nur um 8 und 9. Das häufige Erscheinen der Formen in 8 (fast immer mit überliefertem *-ā*) kann uns nicht verwundern. Sehr bezeichnend aber ist die Sachlage in 9. Die geringe Ziffer der Fälle (nach dem Maßstab, den die Kolumne „Andere Worte – ⌣" ergibt, wäre annähernd das Zehnfache zu erwarten) unterscheidet dies *-a* auf das Deutlichste von den gewöhnlichen Kürzen. Aber der Vokal verhält sich auch wieder nicht wie eine einfache Länge: die 10 Fälle, die hier immerhin erscheinen (sie stellen sich neben die in der gleichen Richtung weisenden 7 Fälle von G 5), lehren das bestimmt genug[1]).

Überblicken wir die Gesamtheit dieser Erörterungen, so schließt sich die Analyse der untereinander in ihrer Verwendung naturgemäß so verschiedenen beiden Typen ⌣ ⏓ und – ⏓ doch leicht zu einem gemeinsamen Ergebnis zusammen. Eine Reihe sehr bezeichnender Tatsachen, positive wie negative, zeigen, daß wir es nicht mit einfacher Kürze zu tun haben, die verlängert werden kann: in vielen Beziehungen stimmt der Gebrauch des Vokals durchaus mit dem einer Länge überein. Es läßt sich nicht verkennen, daß ein Antrieb in der Tat vorliegt, ihn mit Arnold (S. 113 f.) direkt als Länge zu fassen und den Text entsprechend zu ändern, indem der Kürze nur die Stellen vorbehalten werden, an welchen diese verlangt oder begünstigt ist. Ich glaube doch, daß eine andere Auffassung den Vorzug verdient. Zunächst erwäge man folgendes. Wir haben, denke ich, den Daten, die für die Länge des Vokals sprechen, volle Gerechtigkeit widerfahren lassen. Aber sie haben in unserer detaillierten Analyse ein merklich geringeres Gewicht, als man nach der summarischen Darstellung bei A. ihnen wohl beilegen würde. Die geringe Zahl der Fälle von Stellungen geforderter Kürze würdigen auch wir. Aber wir berücksichtigen, daß die hauptsächlich in Betracht kommenden Stellungen dieser Art, G 5 und T 9, doch regelmäßig nur dann für eine Silbe verwendbar waren, wenn dieser eine Länge voranging: nun aber hat das imperativische *-ă* im Ṛv. etwa an doppelt so vielen Stellen Kürze vor sich als Länge[2]), welcher Umstand natürlich dahin wirken mußte, die Schlußsilbe häufig in Stellungen geforderter Länge zu drängen, von solchen geforderter Kürze aber fernzuhalten. Unter diesen Umständen wird man um so leichter den Betrachtungen Rücksicht schenken, welche gegen die Einsetzung einfacher Längen doch be-

---

1) Ein natürlich vor allem die Stellungen G 5 und T 9 betreffendes Verzeichnis a l l e r Fälle, in denen Imperative auf *-a* in Stellungen verlangter Kürze erscheinen, gibt Arnold S. 113.

2) Dies beruht auf den von A v e r y (JAOS. X) beigebrachten Materialien.

denklich machen müssen. Hier ist zuvörderst zu bemerken, daß sich nicht einsehen läßt, wie diese Längen zu ihrer späteren Gestalt als Kürzen hätten kommen sollen: eine Kürzung, die dieser und einigen anderen Gruppen von Fällen widerfahren sein müßte, dagegen Mengen anderer unter gleichen Bedingungen stehender Längen nicht betroffen hätte. Weiter verdient die Überlieferung gebührende Würdigung. Sie zeigt den Vokal in den meisten Stellungen als Kürze. Soll, wenn sie ihn also z. B. in T[a] 4, [b] 5 oder am Pādaende anders gibt als etwa in der Längenstellung von T 8, dem nichts von Wirklichkeit zugrunde liegen? Und dem Glauben, daß wir hier etwas von der Länge zu Unterscheidendes vor uns haben, kommt ja dann weiter zu statten, daß das Zeugnis der Überlieferung durch die Quantität des *-a* in der späteren Sprache sowie durch die linguistischen Vergleichsmaterialien bekräftigt wird: vor allem aber durch den Umstand, daß das *-a* im Ṛv. selbst, wie wir sahen, zwar entfernt nicht so oft wie eine wirkliche Kürze, aber doch auch wieder in ganz anderem Umfang als eine wirkliche Länge, an metrischen Stellen geforderter Kürze steht. Beriefen wir uns auf die Überlieferung, so müssen wir noch besonders auf die überlieferte Behandlung des *ă* in den Stellungen G T 2 hinweisen. So stark hier im Saṃhitātext die Länge vorwiegt, erscheint doch an einer Anzahl von Stellen die Kürze: und zwar diese, soweit unsere Tabelle reicht und, irre ich nicht, auch durchweg sonst[1]), nur vor folgender Länge: ein Zug überzeugender Echtheit, der uns hindern wird, der Überlieferung allzu stark zu mißtrauen. Vermutlich gehört nun, wie sich dies in der Sachlage in G T 2 ausspricht, unser Vokal zu den leichtest verlängerten der ṛgvedischen Schlußvokale: so treten gerade hier die ihn von der einfachen Länge unterscheidenden Züge in der Tat verhältnismäßig schwach auf. Aber es wird unsere Aufmerksamkeit auf diese immerhin doch vorhandenen Züge verstärken, wenn wir im folgenden bei andern zu betrachtenden Vokalen ähnliches schärfer ausgeprägt und auf eine der Kürze näherstehende Mittelzeitigkeit hindeutend antreffen werden[2]).

Nach dem allen möchte ich als wahrscheinlichste Auffassung der Sachlage die folgende ansehen. Das imperativische *-ă* lag für

1) Vgl. auch die Tabelle unten Nr. 12.

2) So wenden wir für den Veda dieselbe Folgerungsweise an, die für das Lateinische Lindsay, The Latin Language 127, formuliert: „Latin half-longs may be detected by the metrical scansion of a syllable as either long or short". Vgl. Seelmann, Auspr. des Lat. 71: „Gewisse mittellange Laute, die der technische Quantitätsdualismus nicht zulassen konnte, werden willkürlich abgeschätzt" (nämlich von der Praxis der Dichter). Doch glaube ich, wie in der Gesamtheit meiner Ausführungen liegt, daß der ṛgvedische Vortrag die mittelzeitigen Vokale nicht immer entweder als Längen oder als Kürzen verwandte, sondern ihnen, wo weder Länge noch Kürze verlangt war, mittelzeitige Geltung ließ.

die Ṛṣis an sich zwischen Kürze und Länge[1]): der Länge nah genug um z. B. in der Behandlung der Stellungen T^{a}4, ^{b}5 die gleichen Wirkungen wie die Länge zu üben, und doch wieder von der Länge unterschieden und darum, in unserm Text, mit einer allerdings recht mangelhaften Wiedergabe des ursprünglichen Sachverhalts, an welcher vielleicht der Einfluß des späteren Sprachzustandes die Schuld trägt, als Kürze überliefert. Wo durch das Metrum eine entschiedene Länge gefordert wurde, konnten die Dichter die mittlere Quantität dieses Vokals zu einer solchen dehnen. Möglich ist auch — was sich freilich in der Überlieferung notwendig verwischt hätte — daß das *-ă* da, wo entschiedene Kürze gefordert war, unter seine normale Dauer herabgesetzt worden ist.

3. Wir betrachten nun einen andern Vokal, der auf der Skala zwischen Länge und Kürze eine Stufe näher an der Kürze steht, als der eben besprochene.

Den Ausgang der Instrumentale auf *-ena* rechnet Arnold zu den „vowels capable of protraction" und bemerkt, daß solche Vokale durch mehrere Indizien sich den Kürzen gleichstellen, aber doch „were also not considered very suitable for the positions of short quantity" (S. 121). Ich glaube, daß das richtig und durch A.'s Zahlen (S. 122) erwiesen ist. Vielleicht ist trotzdem ein etwas detaillierteres Eingehen auf einige Fälle, unter Gegenüberstellung prosodisch und stilistisch möglichst entsprechender Gegenbeispiele, nützlich um den Beweis zu präzisieren und zu verstärken. Und meine prinzipielle Abweichung in bezug auf die Deutung der Erscheinung wird auch bei diesem Fall einige Bemerkungen verlangen.

Ich gebe zuvörderst Zählungen über Instrumentale von der Form – – ⏑ (*índreṇa vájreṇa yajñéna cakréṇa rudréṇa bhadréṇa vīréṇa sómena jāténa mitréṇa śukréṇa tigména*) und stelle ihnen als Gegenbeispiel Formen mit sicher kurzem *-a* von gleicher Prosodie (*índrāya yajñásya*) gegenüber: so werden die Ungleichmäßigkeiten, die auf dem Einfluß verschiedener Quantitäten der drittletzten, etwaiger größerer Silbenzahl etc. beruhen, ausgeschaltet werden. Dann verzeichne ich entsprechend die Zahlen für die zweisilbigen pronominalen Instrumentale auf *-ena* wie *yéna*[2]) (diese Zahlen nach Arnold's Sammlungen) und ich stelle ihnen als Gegenbeispiel die Zahlen für *yásya* gegenüber[3]).

1) An dieser Stelle beschäftigen wir uns noch nicht damit, daß es wahrscheinlich dort nicht unbeweglich festlag, sondern allmählich der Kürze näherrückte. Darüber s. unten, Nr. 11.

2) Die Form *enā*, unter besonderen Bedingungen stehend, ist nicht berücksichtigt.

3) Weggelassen sind Fälle im Pentadenmetrum und vereinzelte unklare Fälle.

	índreṇa etc.	*índrāya* etc.	*yéna* etc.	*yásya*
G 2 ⏑	—	—	2+12°+1*	3+11*
2 –	—	—	30+4°+2*	22+5*
3	20	40+3*	2	3
4	1	2+1*	3	4*
5	18[1])	79[2])	2	18
7	—	—	—	3
8	1	1	—	—
T 2 ⏑	—	—	17+9°+1*	10+11*
2 –	—	—	45+2°+5*	16+10*
3	30	61+4*	2	7+2*
a 4	15	9	8	3
b 5	16	20	4	19+3*
a 6	—	—	3	4
a 7	2	—	—	—
b 7	—	—	1	—
9	1	9	10	29
T 11	—	—	2	—
Kontrahiert	9	8	29	18
Gesamtzahl der Fälle	113	237	196	201

Die Länge der vorletzten Silbe bringt es mit sich, daß langer Schlußvokal kaum irgendwo gefordert sein kann, als bei den zweisilbigen Formen im Pādaeingang vor kurzer dritter, und außerdem in T 8 [3]). Die Bedingungen von T 8 stehen gerade zu dem von uns untersuchten Typus *índreṇa* im Widerspruch; bei anderer Prosodie ist bekanntlich ein auf T 8 fallendes *-ā* solcher Instrumentale nicht selten (Lanman, Noun-inflection 332). Was aber die allein bei dem Typus *yéna* mögliche Stellung in G T 2 anlangt, so sieht man auf der einen Seite — wie auch A. erkannt hat —, daß unsere Worte die Stellung vor langer Silbe recht bemerkbar bevorzugen — was bei Worten der Prosodie – – nicht in erheblichem Maße der Fall ist, s. die Tabelle oben S. 121 —, auf der andern Seite aber, daß diese Bevorzugung doch nicht so ausgeprägt ist, wie bei *yásya* (sofern dessen *-a* nicht positionslang wird). Die

1) Hierunter zahlreiche Fälle mit der stehenden Wendung *śukréṇa śociṣā*.

2) Hierbei formelhafte Wendungen (in Maṇḍ. IX) mit *índrāya*.

3) Zubatý III, 303 folgert aus der verhältnismäßigen Seltenheit der Formen auf *-enā* in der Überlieferung, daß wir diese Formen „als eine Antiquität bezeichnen dürfen, die schwerlich anders als wie ein metrischer Notbehelf ihre Existenz fristen konnte“. Es darf doch nicht übersehen werden, daß die lange Paenultima den Formen die meisten Stellungen abschnitt, in denen der Schlußvokal verlängert worden wäre.

Überlieferung läßt, allerdings besonders in T nicht ohne starke Unregelmäßigkeiten, die Regel durchblicken, daß vor Kürze *yénā*, vor Länge *yéna* steht (vgl. meine „Hymnen des Ṛv." I, 401 f.). Weiter bemerken wir bei den dreisilbigen wie bei den zweisilbigen Formen die Häufigkeit der Stellung in T[a]4 und die gegenüber *índrāya* etc. und *yásya* sich sehr sichtbar hervorhebende Seltenheit der Kürzestellungen G 5 und T 9: Momente, die zeigen, daß wir es nicht mit gewöhnlichen Kürzen zu tun haben. Andererseits ist G 5 und T 9 immerhin so häufig vertreten, daß etwas von einer Annäherung an die Verhältnisse einer Kürze sich nicht verkennen läßt[1]). All das zusammengenommen zeigt uns auch hier wie bei den Imperativen auf *-a* das Bild einer Silbe, welche die Verwendungsmöglichkeiten der Länge und Kürze in gewissem Maße vereinigt, und zwar in diesem Fall offenbar mit größerer Hinneigung zur Kürze als jene Imperative: dafür spricht in G T 2 der Unterschied der Zahlenverhältnisse und der überlieferten Behandlung der Verlängerungen, ebenso in G 5, T 9 die verhältnismäßig größeren Ziffern.

Daran wird unter den obwaltenden Verhältnissen — anders als im Fall der Imperative auf *-ā* — wohl niemand denken, die Länge als die für den Ṛv. normale Quantität dieses Auslauts anzusehen. Die „Verlängerungen" lassen sich also auch nicht so deuten, daß diese wahre Quantität an den betreffenden Stellen durch das Metrum vor Schaden, den sie anderwärts in der Überlieferung gelitten hätte, geschützt gewesen sei. Gehen wir aber von der Kürze aus, woher käme dann eben hier die Verlängerungsfähigkeit, die bei *índrāya*, *índrasya* fehlt? Und wollte man sich mit der Vermutung helfen, daß diese Eigenschaft etwa auf dem Einfluß der Instrumentale auf *-ā* (*mánasā* etc.) beruhe, so bliebe immer noch die Frage, weshalb da, wo nicht verlängert ist, die Ziffern eine so merklich geringere Geneigtheit für die Verwendung als Kürze erweisen, als bei *índrāya* oder bei *yásya*. Mir scheint die sich aufdrängende Auffassung auch hier die zu sein, daß eine von Natur mittlere Quantität nach Bedürfnis zur Länge erhoben, aber auch an Stelle der Kürze verwandt, vielleicht zu wirklicher Kürze herabgedrückt werden konnte. Wo keiner dieser beiden Fälle vorlag (z. B. in G T 2 -, in G T 3 etc.), wird die natürliche Quantität zur Geltung gekommen sein. Die Überlieferung gibt in diesem Fall die Kürze: und da wir diese auch in T[a]4 durchgehend finden, werden wir auch für diese Stellung an jene mittlere Quantität glauben dürfen, welche den betreffenden Vokal qualifizierte, wesent-

1) Ich erwähne hier auch, daß ich (auf Grund von Arnold's Sammlungen) bei Stellung des *-a* aller Instrumentale auf *-ena* (ohne Rücksicht auf die Auswahl der Worte in unserer Tabelle) in T[b]5 finde, daß 64 mal Kürze, 9 mal Länge folgt (s. über den Wert dieses Kriteriums oben S. 124). Bei den, wie es scheint, unsern Instrumentalen etwa gleichstehenden zweisilbigen paroxytonierten Adverbien auf *-tra* finde ich ähnlich 44 Fälle folgender Kürze, 6 Fälle folgender Länge.

lich häufiger als für kurzen Schlußvokal zu erwarten wäre, in T^a 4 zu erscheinen.

4. Wir wenden uns jetzt zu einem Fall, bei dem m. E. die Beachtung der Quantität der dem Auslaut vorangehenden Silbe die Sachlage in anderem Licht als bei Arnold erscheinen läßt.

Nach A. 118 haben die Imperative auf *-hi*, *-dhi* regelmäßig kurzen Auslaut. Das würde der Überlieferung (Zubatý III, 282 ff.), der späteren Sprache, den linguistischen Verhältnissen entsprechen. Wir unsererseits werden indessen nach dem bisher Erörterten wegen der Verlängerungsverhältnisse vermuten, daß eine über die Kürze etwas — wohl nicht sehr erheblich[1]) — hinaus reichende Quantität vorlag. Nun löst aber A. ein paar Formen von dem Gros ab: so habe *śrudhi -ī* mit einziger Ausnahme von VIII, 66, 12, „where the words should perhaps be rearranged". Ist das nicht schon a priori unwahrscheinlich? Dem Arnold'schen, in der oben S. 116 festgestellten Weise zu verstehenden Ausdruck, daß alle betreffenden Stellen außer einer einzigen die Länge haben, möchte ich nun zunächst in meiner Ausdrucksweise gegenüberstellen, daß wir (im überlieferten Text) 21 mal *śrudhī*, 14 mal *śrudhi* finden (dazu drei Stellen, wo das *i* kontrahiert resp. in *y* gewandelt ist): vielleicht fühlt man von vornherein, daß wir in solcher Ausdrucksweise, uns an die Überlieferung haltend, zugleich dem als wahr zu Erwartenden näher verbleiben.

Analysieren wir nun jene 21 resp. 14 Stellen.

Langer Auslaut ist überliefert a) in den geforderten Längen des Pādaausgangs: G 6 (11 Fälle, immer *śrudhī hávam* oder *śrudhī gíraḥ*); T 10 (1 Fall). — b) im Pādaeingang: T 2⏑ (6 Fälle), T 2– (1 Fall), G 2⏑ (1 Fall); unter den Fällen des Pādaeingangs 5 mal *śrudhī hávam*. — c) im Pādaschluß (G 8) I, 25, 19; der folgende Pāda beginnt mit *hávam*.

Kurzer Auslaut ist überliefert (je 1 Fall, wo nichts bemerkt ist): G 2–*, G 2–, T 2–*, T 2⏑* (2 Fälle), T 2⏑ (mit scheinbarer, bloß orthographischer Position), T 3, T^a 4* (2 Fälle), G 4 (2 Fälle), G 5, G 8 (2 Fälle).

Wir sehen: wo Länge überliefert ist, ist diese stets metrisch gefordert resp. bevorzugt außer dem einen Fall T 2– und der Stelle I, 25, 19, wo die Überlieferer (oder gar der Verfasser selbst?) durch das folgende *hávam* beeinflußt wurden. Daß Stellen mit geforderter Länge eben bei diesem Wort recht reichlich vertreten

1) Hierauf deutet, daß das *-hi -dhi* in der Stellung T^a 7 nicht verlängert wird (Zubatý III, 284). Auch auf das Verhalten in T^a 4 und T^b 5 ist hinzuweisen. Lassen Formen von der Gestalt ⏑⏑ oder ⏓⏑⏑ ihre Schlußsilbe in T^a 4 fallen, so finde ich (auf Grund von Arnold's Sammlungen) folgende Länge 8 mal, Kürze 10 mal. Lassen Imperative auf *-hi* und *-dhi* ihre Schlußsilbe in T^b 5 fallen, finde ich folgende Länge 6 mal, Kürze 17 mal. Natürlich sind Fälle, in denen das *-i* positionslang wird, nicht mitgezählt. Über die Bedeutung dieser auf T^a 4, ^b 5 bezüglichen Kriterien vgl. oben S. 122. 124.

sind, erklärt sich zunächst aus der Kürze der Paenultima, die es ziemlich aussichtslos macht, *śrudhi* häufiger in Stellungen zu erwarten, wo für den Auslaut Kürze gefordert ist[1]); sodann greift offenbar speziell die Vorliebe für das *śrudhī hávam* ein.

Andererseits sehen wir: wo Kürze überliefert ist, liegt teils metrische Indifferenz, einmal Forderung der Kürze, einigemal metrische Bevorzugung der Länge vor. Die Häufigkeit von Fällen mit herbeigeführter Position deutet auf Geltung als Kürze (bz. annähernde Kürze) hin.

Das Ergebnis scheint mir zu sein, daß nicht mit A. bei *śrudhí* überall Länge anzunehmen und die eine im übrigen ganz unverdächtige Stelle, an der sich das verbietet, aus unserer eigenen Machtvollkommenheit kritisch umzugestalten ist. Sondern zugrunde liegt, wie das der Überlieferung entspricht und sprachgeschichtlich sich bestätigt, die Geltung als Kürze (resp. annähernde Kürze). Aber der Vokal ist für die Dichter verlängerbar gewesen, und von dieser Möglichkeit ist aus den erwähnten Gründen besonders ausgiebiger Gebrauch gemacht worden. Der überlieferte Text hält die beiden Quantitäten im ganzen in überzeugend richtiger Weise auseinander; im einzelnen ist er an einigen Stellen, wie das ja begreiflich ist, von dem Verdacht der Verwirrung nicht frei.

5. Die 1. Sg. Perf. auf *-a* (Zubatý III, 290). Nach Arnold (112) immer (in dem oben S. 116 dargelegten Sinn zu verstehen) mit langem Auslaut. Die Überlieferung gibt 24 Fälle der Kürze, 4 der Länge (6 mal ist der Vokal kontrahiert). Das zu uniformieren, und zwar zugunsten der so selten überlieferten Länge, wird von vornherein der unseres Erachtens gebührenden Wertschätzung der

1) Daß sich in der metrischen Verwendung von *śrudhi* keine dieser Form irgend eigentümliche Sachlage in Bezug auf das Verhältnis der Quantität des Auslauts zu den metrischen Erfordernissen verrät, kann noch durch folgendes bestätigt werden. Häufigere Imperative auf *-hi* oder *-dhi*, die für die Vergleichung mit *śrudhi* in Betracht kommen, d. h. von der Gestalt ⏑ ⏓, sind noch *kṛdhi ihi gahi jahi stuhi*. Von diesen scheiden *ihi gahi* insofern aus, als sie durch die Verbindung mit Präpositionen in der Regel in besondere Lage gebracht werden. *kṛdhi* und *jahi* aber haben wie *śrudhi* besonders oft ein *-ī*, doch fast immer so, daß es sich metrisch erklärt (in geforderter Länge des Pādaausgangs; im Pādaeingang vor Kürze; wenige Ausnahmen des Pādaeingangs vor Länge; Benfey, Quant. III, 13. 15; meine „Hymnen des Ṛv" I, 401; Zubatý III, 284 f.); an wenigen Stellen (Arnold 118) fordert das Metrum *-i* und die Überlieferung gibt es. *stuhi* steht im Eingang vor Länge 5 mal, vor Kürze positionslang 3 mal, sonst häufig am Pādaschluß und vor der T^a-Cäsur. So gesichert die (annähernde) Kürze des *-i* hier ist, fällt dieser Vokal doch nirgends auf eine Stelle der metrisch geforderten Kürze. — Es braucht kaum ausdrücklich gesagt zu werden, wie gegenüber Formen wie *śrudhi kṛdhi* solche vom prosodischen Typus *pāhi yāhi dhehi* unter ganz andern Bedingungen in Bezug auf die metrische Verwendung des *-i* stehen. — Was die dreisilbigen Formen anlangt, kann auffallen, daß *kṛṇuhi* nicht öfter als einmal (VI, 25, 3) mit *-ī* überliefert ist; es findet sich noch mehrfach in derselben Stellung T^b 8, aber mit *ĭ*. Der Kontrast gegenüber *śṛṇudhī* befremdet: freilich greift da die Neigung zu der Verbindung *ś. gírah* und *ś. hávam* ein.

Überlieferung, welche durch die indisch-sprachgeschichtlichen und die vergleichend-linguistischen Verhältnisse unterstützt wird, nicht entsprechend scheinen. Wir fragen, ob dies Urteil durch die Einzelanalyse bestätigt wird. Indem wir die Fälle der Kontraktion fortlassen, unterscheiden wir a) den Typus ≚ ⏑ ≚ wie *cakara śuśrava*, b) den Typus ⏑ – ≚ wie *ciketa* (dazu – – ≚ *dudroha*), c) den Typus – ≚ *veda āsa*.

a) Hier kann Stellung des Auslauts in geforderter Kürze a priori wegen der vorangehenden Kürze und der Dreisilbigkeit, die den beiden letzten Silben die Stellung unmittelbar nach der Cäsur verschließt, überhaupt nicht erwartet werden. Hierher gehören von den 28 Fällen 15: damit ist die Chance geforderter Kürze des Auslauts schon stark vermindert. Dagegen müssen die Formen dieses Typus dazu neigen, den Auslaut in geforderte Länge zu stellen, wie sich auch 4 mal findet (G 6 zweimal, T 8, G-3). Daß die Neigung zum Gebrauch der Länge aber nicht besonders groß ist, geht daraus hervor, daß bei der selbstverständlich gern eintretenden Stellung des *-a* in T^a 7 immer die Kürze steht (4 Fälle). Im übrigen stehen die Formen von der Gestalt – ⏑ ⏑ gern im Pādaansgang von G und J.

b) Formen wie *ciketa babhūva* (7 Fälle) werden natürlich gern ans Ende von T treten. Da stehen in der Tat sämtliche Formen (natürlich abgesehen von den Fällen der Kontraktion des Schlußvokals; unter diesen liegt übrigens einmal nur orthographische Kontraktion vor; das *-a* fällt dort auf T^a 7). Dafür, daß das *-a* in Stellung geforderter Kürze käme, liegt a priori nicht allzu große Erwartung vor[1]). Ich habe als Gegenbeispiel *babhūva* als 3. Sg. verglichen, wo die Kürze des Schlußvokals nicht bestritten wird. Ich finde dort unter 21 Stellen nur 2 für die Kürze bezeichnende[2]); daß also unter unsern 7 Stellen keine sind, kann nicht viel beweisen.

c) *veda āsa* 6 Stellen: nicht zahlreich genug, daß das Fehlen geforderter Kürze etwas beweisen könnte. Immerhin ist denkbar, daß bei diesem Fehlen (und dasselbe gilt von der Rubrik b), entsprechend früher Dargelegtem, das Moment im Spiel ist, daß vermutlich die natürliche Quantität des *-a* etwas über die reine Kürze hinausging. Das *-a* ist ja verlängerungsfähig, aber doch nur in so geringem Maße, daß jener schwächere Anlaß zur Verlängerung, der in der Stellung T^a 7 auftritt, hier wirkungslos bleibt.

6. Imperative auf *-sva*. Nach Arnold 112 f. hat der mediale Wurzelaorist stets *-svā*, wie *kṛṣvā trāsvā matsvā vaṃsvā māsvā*. Dagegen (S. 120) thematische Formen und solche „Perfektformen“ wie *dadhiṣva* haben regelmäßig die Kürze, doch gelegentliche Verlängerung.

1) *anāha* verstehe ich nicht wie Zubatý als 1. Sg.

2) Die 3. Sg. *babhūva* steht an 18 Stellen unter den 21 am Pādaende. So wird man sich nicht wundern, daß auch die wenigen Fälle der 1. Sg. vom Typus ⏑ – ≚ fast sämtlich so stehen.

Die Kritik dieser Auffassungen wird dadurch erschwert, daß Zweifel sein können, welche Formen zum Aorist, welche zum Präsens der Klasse II gerechnet werden sollen; über die Behandlung der letzteren spricht A. sich nicht aus. Wir wollen hier zu den eben genannten Formen *kṛṣva* etc. noch die gleich aussehenden zweisilbigen [1]) *dhiṣva dhatsva* (dies allerdings reduplizierend!) *cakṣva dhukṣva īrṣva sakṣva sākṣva yakṣva rāsva yukṣva* stellen, dagegen die mehr als zweisilbigen, vor allem ihre große Hauptmasse, die thematischen [2]) (von diesen nur *syasva* zweisilbig), abscheiden [3]).

Soll nun wirklich die Endung *-sva* in den zwei Gruppen von Formen so verschiedene Geltung gehabt haben, dem „Aorist" als das normale ein *-svā* zuzuerkennen sein, das dem sonstigen *-sva* ebenso wie den Verhältnissen der späteren Sprache so befremdend entgegentritt?

Zu dem apriorischen Bedenken kommt hinzu, daß wir jenes angebliche *-svā* in der Überlieferung, die mit A. einfach zu ignorieren wir wohl schon durch die bisherigen Erörterungen als bedenklich erkannt haben, ganz wie das andere *-sva* kurz erscheinen sehen in G 4, vor der T-Cäsur, am Pādaende, einmal sogar, über die metrischen Normen hinaus, in T 8: also an Stellen, wo die Länge, wäre sie das zunächst Gegebene, vom Metrum zugelassen oder gar begünstigt worden wäre. Allerdings ist richtig, daß die Überlieferung — A. legt dem kaum Gewicht bei — bei den zweisilbigen Formen unverhältnismäßig viel häufiger als bei den übrigen die Länge gibt. Aber man muß beachten, daß diese Länge 27 mal, indem die betreffende Form im Pādaeingang steht, auf die zweite Silbe des Pāda fällt und nur 4 mal auf andere Stellen: ein solches *-ā* der zweiten Silbe aber kommt natürlich nur bei diesen zweisilbigen Formen als möglich in Frage. Beachtung verdient übrigens, daß bei jenen 27 Belegen des *-ā* 22 mal Kürze, nur 5 mal Länge in der dritten Silbe folgt, während die entsprechend gestellten Formen mit überliefertem *-a* 10 mal [4]) Länge hinter sich haben, keinmal Kürze. So blickt hier deutlich genug durch die Überlieferung ein Gesetz durch, nicht ausnahmslos — wir kommen hierauf weiter unten zurück — aber stark überwiegend, welches darauf hindeutet, daß *-ā* gesetzt wird, wo das Metrum Länge fordert, dagegen *-a*, wo dasselbe beliebige Quantität zuläßt. Wir finden hier einen Zustand des Textes, der absolut nicht — so wenig wie

1) Doch zähle ich hier auch die Fälle der Aussprache *vaṃsua matsua* mit.

2) Es verdient Bemerkung, daß unter diesen selten mit *-ā* überlieferten Formen die des Kausativum und Denominativum (38 Fälle) über den Durchschnitt (an 4 Stellen) *-ā* haben. Die Prosodie jener Konjugationsklassen begünstigt das *-ā*: man sieht, wie die Statistik überall im einzelnen von solchen Momenten beeinflußt wird.

3) Nachträglich hat mir die Vergleichung von Arnold's Materialiensammlungen ergeben, daß er genau ebenso abgrenzt; nur *dhukṣva* und *dhatsva* (mit nur je einer Form) sind von ihm nicht berücksichtigt.

4) Einmal indessen steht dies *-a* in Position.

etwa bei dem Gebrauch von *tenă* und *yenă* — den Anschein des Gemachten, sondern wirklicher, freilich vielleicht nicht in jeder Einzelheit unfehlbarer Tradition an sich hat[1]).

Fügt man die sprachgeschichtliche Erwägung und die dieser Traditionsverhältnisse in einander, so stützt die eine die andere sehr sichtlich. Derartiges einfach wegzuräumen, sollen wir uns doch bedenken.

Prüfen wir aber das Argument für ein so gewaltsames Vorgehen, das A.'s Methode ergibt.

Nach A. 122 findet man (ohne Rücksicht darauf, ob die Überlieferung *-a* oder *-ā* gibt) in den Stellungen der geforderten (A) oder vorgezogenen (B) Länge, sowie in denjenigen der vorgezogenen (D) oder geforderten (E) Kürze[2]):

	A	B	D	E	Zahl der Formen[3])
„Aoristisches" *-svă*	3	32	1	0	69
Thematisches *-svă*	9	22	6	54	387

Das Vorwiegen von AB in der ersten, von DE in der zweiten Horizontalreihe fällt in der Tat auf, aber die Zahlen verlangen Interpretation. Die Häufigkeit des „aoristischen" *-svă* in B erklärt sich großenteils aus der schon erwähnten Neigung jener Imperative im Pādaeingang zu stehen; so fällt ihr *-ă* sehr häufig in die von Arnold unter B gezählten Stellungen T 2 –, T 2 ⏑, G 2 ⏑. Der thematische Typus *pavasva* kann sein *-ă* natürlich nicht in jene Stellungen fallen lassen, und daß dies *-ă* zum Ersatz in T ⏑ 3 oder G ⏑ 3 (von Arnold unter A gezählt) figuriere, wird dadurch ausgeschlossen, daß das positionsbildende *-sv-* eine kurze zweite Silbe dieser Formen ausschließt. Überhaupt ist das *ă* des thematischen Typus von der Mehrzahl der A-Stellungen Arnold's ausgeschlossen: es kann nicht in T 10, nicht in G 6 stehen, weil diese Stellungen Kürze vor sich verlangen, die wie erwähnt durch das *-sv-* ausgeschlossen ist; die Stellung T 8 ist für den Fall T^b 8 aus demselben Grund ausgeschlossen; nur T^a 8 ist möglich, aber für dreisilbige Formen wie *pavasva* dadurch erschwert, daß dann hinter der Cäsur, in der fünften Silbe des Pāda, ein Monosyllabum nötig wird[4]). Auch daß in der Rubrik B das thematische *-svă* nicht

1) Nur ist meiner Ansicht nach natürlich, wie aus dem oben Besprochenen hervorgeht, die überlieferte Kürze eventuell als eine der Kürze nahestehende mittelzeitige Quantität zu verstehen.

2) Welche Stellungen A. diesen vier Rubriken zurechnet, sieht man aus seiner Tabelle S. 111.

3) D. h. nicht etwa Summe der vorhergehenden vier Kolumnen; es kommen die indifferenten Fälle hinzu.

4) Ein paar Fälle dieser Art finden sich in der Tat unter den von Zub. III, 296 f. beigebrachten. Andere solche Fälle betreffen viersilbige Formen.

sehr häufig erscheinen kann, ist begreiflich. Die Stellungen T 2 ⏑, T 2 ⏑, G 2 ⏑ sind unmöglich; auch die Stellung $T^{a}7$ ist annähernd ausgeschlossen, da vor ihr Kürze herrscht; von den für die Zählung irgend erheblichen Posten der Rubrik B' bleibt somit nur $T^{a}4$ übrig, bei dreisilbigen Formen nur dann in Betracht kommend, wenn ein Monosyllabum den Pādaeingang bildet. Es ist danach klar, daß das thematische *-svă* in den Rubriken A und B nicht übermäßig häufig figurieren k a n n, während es durch beliebte Stellung im achtsilbigen Pāda (z. B. *mádhvaḥ pavasva dhárayā*) massenhaft in die Rubrik E hineingeführt wird.

Was dem gegenüber das Verschwinden oder annähernde Verschwinden der „aoristischen" Formen aus den Rubriken D E anlangt, so kommt D begreiflicherweise wenig in Betracht: das *-sva* kann ja nicht in der ersten Silbe nach der Cäsur ($T^{a}5$, $T^{b}6$) stehen, auch nicht leicht in der Stellung $T^{a}6$, da diese nicht gern Länge vor sich annimmt. Höchstens bliebe in bezug auf D bemerkenswert, daß das *-sva* nicht öfter positionslang wird. Aber dem wird man kein Gewicht beimessen, wenn man thematisches *-sva*, das doch zugestandenermaßen kurz ist (resp. der Kürze nahesteht) nur in 3 Fällen von 387 positionslang werden sieht[1]). Bleiben weiter die Stellungen E, wovon etwa in Betracht kommen G 5, G 7, T 9, J 11, also Pādaausgänge, die etwa lauten könnten **rāsva no vásu*, **rāsva naḥ*, **rāsva deva*. Nun bedenke man aber die aus grammatischen resp. stilistischen Gründen fließende starke Neigung dieser Imperative zum Eingang, demnächst zum Ausgang des Pāda; außerhalb dieser Stellen zähle ich (unter Nichtberücksichtigung der Formen auf *-sua*) überhaupt nur 27 Fälle. Daß unter diesen jene E-Stellungen nicht vertreten sind, soll gegen die oben entwickelten Momente den Ausschlag dahin geben können, daß den in Rede stehenden Formen langer Schlußvokal zu vindizieren wäre?[2]) Man bedenke, daß dem Zufall doch auch ein gewisser Spielraum gebühren wird[3]). Und man finde es nicht verwunderlich, daß dieser Zufall hier und etwa auch in anderen von uns besprochenen Fällen

---

1) Die Zahl 387 nach Arnold (122). Die drei Stellen mit Positionslänge gibt Zub. III, 295.

2) Wir haben hier durchweg die zweisilbigen Formen gegen die mehrsilbigen, überwiegend thematischen, abgegrenzt. Sollte aber die sachgemäßere Abgrenzung die der unthematischen gegenüber den thematischen sein, so daß z. B. *dadhiṣva īḷiṣva* auf die Seite von *māsva* etc. träte? Dann ergäbe sich sofort eine Anzahl von Fällen der geforderten Kürze. Wie die Formen auf *-uṣva* auf die Statistik wirken würden, habe ich nicht untersucht.

3) Neben dem Zufall kann auch die wiederholt hervorgehobene Zurückhaltung der Dichter in bezug auf das Setzen von Schlußvokalen, die etwas über die Kürze hinausgehen, in Stellungen der geforderten Kürze ins Spiel kommen. Man wird entgegenhalten, daß dem die häufige Stellung der thematischen Formen mit dem *-svá* in G 5 entgegensteht (39 Fälle). Diese Häufigkeit wäre viel geringer, wenn nicht das 9. Buch und die Gewöhnung der Dichter an solche Setzung des *pavasva* hier besonderen Einfluß übte.

immer gerade die Wirkung gehabt haben müßte, die betreffenden Endvokale von den Stellen geforderter Kürze fernzuhalten. Wir beschäftigen uns ja hier eben mit Endvokalen, die an solchen Stellen tatsächlich nicht oder selten erscheinen: andere konnten bei Arnold in den Verdacht lang zu sein, gegen den wir sie in Schutz nehmen, überhaupt nicht geraten. So ist das Terrain, auf dem sich unsere Erörterung bewegt, derart, daß Zufallseinflüsse, soweit solche überhaupt vorhanden sind, nur der für die Kürze beizubringenden Evidenz entgegengewirkt haben können.

7. Die 2. Pl. auf *-ta*, Arnold 113 f., Zubatý III, 158 ff. Arnold stellt fest, daß geforderte oder empfohlene Längen die Kürzen weit überwiegen. So läßt er zwar die Kürze als nicht ganz selten auftretend zu, empfiehlt aber für alle metrisch indifferenten Stellungen, größtenteils gegen die Überlieferung, Annahme der Länge. Seine Zahlen (S. 122) betreffen die Formen der 2. Pl. auf *-ta* und *-tha* zusammen: von einer Gesamtsumme von 707 fallen unter die Rubrik A: 141 Stellen, B: 140, D: 40, E: 43. Ich habe nur die Verhältnisse der 2. Pl. auf *-ta* auf Grund der Angaben von A v e r y (JAOS. X; bei der Größe der Zahlen schien es entbehrlich, die Korrekturen Zubatý's III, 158 A. 2 zu berücksichtigen) geprüft. Es ergab sich folgendes Aussehen der Formen:

Der Schlußsilbe geht Länge voran (L).		Der Schlußsilbe geht Kürze voran (K).	
– ⏓	106	⏑ ⏓	18
⏑ – ⏓	79	– ⏑ ⏓	200
– – ⏓	10	⏑ ⏑ ⏓	102
⏑ ⏑ – ⏓	7	⏑ – ⏑ ⏓	46
– ⏑ – ⏓	1	– ⏑ ⏑ ⏓	10
⏑ – – ⏓	1	⏑ ⏑ ⏑ ⏓	10
Summe: 204		Summe: 386	

Im ganzen eignen sich natürlich die L-Formen dazu, die Schlußsilbe auf die metrische Stellung geforderter Kürze, aber daneben auch auf indifferente Stellung fallen zu lassen. Die K-Formen andererseits müssen für die Schlußsilbe naturgemäß eher geforderte resp. bevorzugte Länge herbeiführen: so die Formen ⏑ ⏑ ⏓ und – ⏑ ⏓. Da nun einerseits die K-Formen fast doppelt so häufig sind als die L-Formen, und andererseits der Schlußvokal jener entschiedener nach den Längenstellungen streben muß, als derjenige dieser nach den Kürzenstellungen, so erklärt sich die oben angegebene Verteilung von Arnold's Zahlen auf seine Rubriken A B D E meines Erachtens genugsam, ohne daß man die im wesentlichen vertrauenerweckende Überlieferung ernstlicher anzutasten nötig hätte. Auch hier freilich wird mit dem Begriff der in der Überlieferung als Kürze erscheinenden Mittelzeitigkeit zu rechnen sein.

8. Weiter erwägen wir die 1. Pl. Perf. auf *-mă*, wo in der Tat größere Neigung zur Länge als in den zuletzt betrachteten Formen besteht. A. (S. 112) betrachtet den Schlußvokal als lang, ohne eine Ausnahme zu verzeichnen.

Prüfen wir wieder zuerst die Überlieferung, so fällt der längst erkannte Gegensatz der häufigen Länge im perfektischen *-mā* gegenüber dem nichtperfektischen (s. z. B. Zubatý III, 153 ff.) recht deutlich in die Augen. Wo das Metrum die Länge verlangt und an manchen Stellen, wo es sie nicht entschieden oder überhaupt nicht verlangt, ist in den Perfektformen die Länge überliefert[1]. Charakteristisch ist die Stellung T^{a}7, wo die Länge stark überwiegt (Zub. III, 154—155): vergleicht man das mit den verhältnismäßig selteneren Verlängerungen an derselben Stelle beim Typus *bharată* (Zub. III, 160 f.) und mit dem Fehlen der entsprechenden Verlängerung beim Typus *kṛṇuhi* (Zub. III, 284) oder beim Typus *cakara* (oben S. 132, Zub. III, 290), so ist der scharfe Gegensatz ja doch unverkennbar.

Schließlich aber steht auch wiederum die Kürze zu oft da, als das wir sie — insonderheit unter Berücksichtigung der wahrscheinlichen sprachgeschichtlichen Identität mit dem nichtperfektischen *-ma* — ignorieren oder herauskorrigieren dürften: nur wird natürlich die Auffassung als Mittelzeitigkeit in Frage kommen. Die Kürze der Überlieferung steht am Pādaende, vor der Ṭ-Cäsur, einigemal in T^{a}7, zweimal in G2- (VIII, 46, 2). So führt uns die Überlieferung zur Anerkennung starker Vorliebe für die Länge, aber keineswegs zur Statuierung ihrer Alleinherrschaft.

Kann uns nun die von A. angewandte Form der Fragestellung zu anderer Überzeugung bringen? Auch hier stellen wir die Quantität der vorangehenden Silben in Rechnung. Wir unterscheiden:

a) Typus ⏑ ⏑ ⏓ wie *cakṛmă suṣumă*. Auf ihn fällt eine große Menge von Belegen; ich zähle 40 Stellen. Hier ist von vornherein geforderte oder empfohlene Länge sehr naheliegend, geforderte Kürze annähernd ausgeschlossen.

b) Typus – ⏑ ⏓ wie *tasthimă paptimă*, 13 Stellen. Auch hier sind geforderte Kürzen schwer denkbar.

c) Ebenso beim Typus ⏑ – ⏑ ⏓ wie *dadāśimă*, 4 Stellen.

d) Typus ⏑ – ⏓ wie *jagṛbhmă*; ich stelle dazu *ānaśmă* (– – ⏓). Daß die 8 Stellen nicht, wie an sich möglich wäre, Fälle geforderter Kürze aufweisen, kann bei der Knappheit der Materialien nicht viel besagen.

e) Bleibt endlich – ⏓ *vidmă*, 33 Fälle: hier könnte geforderte Kürze sich finden. Doch steht die Form in der Mehrzahl der Fälle (24), offenbar stilistischer Gewohnheit entsprechend, im Pādaeingang. Daß die übrigen 9 Fälle — insonderheit unter

---

1) I, 101, 9 *cakṛmā* sogar vor Position, doch vielleicht nach Zub. III, 154 beeinflußt durch das benachbarte *cakṛmā*.

Berücksichtigung der ja auch von mir statuierten geringeren Neigung mittelzeitiger Vokale zu den Kürzenstellungen — nicht hinreichen, die Überlieferung der Formen auf *-mă* aus den Angeln zu heben, ist wohl klar.

9. Zu den Worten, für die A. auf Grund der Statistik durchgreifende Umgestaltung des Überlieferten verlangt, gehört *smă*: er will (S. 112) durchweg *smā* schreiben. Allerdings ist richtig, daß das Wort nur in Stellungen notwendiger oder zulässiger Länge, nie in solchen notwendiger Kürze auftritt. Aber dies braucht nicht mehr zu bedeuten, als daß mittelzeitige Quantität vorliegt, welche für die in der Tat hier besonders häufigen Verlängerungen die Grundlage abgab, den Stellungen geforderter Kürze aber widerstrebte. Auch muß man die bemerkenswerte Tatsache in Anschlag bringen, daß alle 108 Belege des Worts mit einziger Ausnahme der Stelle VI, 44, 18[1]) sich bei G innerhalb der ersten vier Silben des Pāda, bei T vor der Cäsur halten. Das mag welchen Grund auch immer haben; ich denke daß die Delbrück'sche Regel vom Streben enklitischer Worte nach dem Satzanfang dabei im Spiele ist[2]). In jedem Fall aber liegt darin, daß für *smă* von vornherein nur Stellen geforderter oder zugelassener Länge in Betracht kommen können; andere Stellen als solche gibt es in den bezeichneten Teilen der Pādas eben nicht[3]).

So läßt also, meine ich, die Statistik die Bahn frei für eine Auffassung, welche neben dem *smā* auch mit einem *sma*, d. i. mit der im Text als Kürze gegebenen Mittelzeitigkeit, rechnet. Und mir scheint, die Überlieferung, die beide Quantitäten nebeneinander gibt (ich zähle 30 Fälle von *sma* gegen 63 von *smā*), zeigt hier wie bei den meisten andern derartigen Problemen Züge, die wir wohl beachten sollen, ehe wir das alles allzu rasch austilgen. Schon Hymn. d. Ṛv. I, 412 habe ich gezeigt, wie in der überlieferten Behandlung des *smă* in der zweiten Silbe des Pāda sich auf das deutlichste das Vorherrschen der Kürze vor langer dritter, die Herrschaft der Länge vor kurzer dritter ausprägt: unter 13 Stellen fügen sich 11 dieser Regel. Ebenso glaube ich für die übrigen

1) Dazu noch, wenn man dies als Ausnahme auffassen will, IV, 10, 7, wo *ṣmā* am Ende eines fünfsilbigen Vorderpāda steht. Aber die fünfsilbigen Pādas stehen natürlich unter eigenen Bedingungen.

2) Teilweise mag es sich übrigens auch in der Tat um eine Wirkung der Quantitätsverhältnisse handeln. *smă*, das vor sich durch Position stets eine Länge schuf, war dadurch für diejenigen Stellungen geforderter Länge disqualifiziert, die vor sich Kürze verlangen. Und auf die Wahrscheinlichkeit, daß das Wort für die Stellungen geforderter Kürze in der Tat als zu lang empfunden wurde, ist schon hingewiesen worden. Sehr viele Möglichkeiten für die zweite Pādahälfte bleiben demnach allerdings nicht. — Hier verweise ich in bezug auf die Stellung von *sma* noch auf Bartholomae, Ar. Forsch. III, 30 A. 1.

3) Ich sehe von dem ganz seltenen Falle von Tb5 vor einer Länge in 6 (nach dem von Meillet gefundenen Gesetz) ab.

Stellungen den im wesentlichen hervortretenden Einfluß des Metrums auf die Wahl der Quantität aufgedeckt zu haben, der vor allem nur durch das scheinbar irrationelle Gesetz gekreuzt wird, daß hinter *hí* (*nahí*) und *ádha* die Längenform steht. Es kann damals Irrtum von meiner Seite gewesen sein, wenn ich in diesem Gesetz Diaskeuastenwillkür sah; möglicherweise waren es die Ṛṣis selbst, denen diese Willkür innegewohnt hat. Ich halte das nicht für entscheidbar; für unsere Frage ist es übrigens gleichgiltig[1]). In jedem Fall verlangt die besondere Behandlung des *ṣma* in der Überlieferung hinter jenen Worten ein eigenes Konto. Was aber dann von Überliefertem bleibt, sieht nach allem andern eher aus, als danach, daß die feineren Komplikationen der in der Überlieferung zur Erscheinung kommenden Figur auszutilgen wären, um dem Text kurzweg die einfache, allzu einfache Durchführung von *ṣmā* aufzuzwingen[2]).

10. Von diesen Einzeluntersuchungen blicken wir noch einmal auf das Ganze des Problems zurück.

Arnold sagt (Vorrede p. XIII) über das Verhältnis von Quantität

---

1) Wenn ich es aufgeben muß, das Motiv aufzudecken, das dem *hí ṣmā* zugrunde liegt, möchte ich doch bei dieser Gelegenheit bemerken, daß ich das von Hillebrandt (GGA. 1889, 412 ff.) in dieser Frage gewonnene „ziemlich überraschende“ Resultat mir nicht aneignen kann. H. findet, daß überhaupt hinter *hí* der Regel nach Länge erscheint, so daß die Verlängerung des *ṣma* die Konsequenz dieser allgemeinen Regel bilden würde. Ich kann mir schwer vorstellen, worauf ein Gesetz dieser Art beruhen sollte, und kenne in der vedischen Metrik nichts Ähnliches. Für die Tatsachen aber, welche H. darlegt und aus denen er jenes Gesetz erschließt, scheint sich mir zwingend eine andere Auffassung aufzudrängen. Ein starkes Überwiegen der Länge hinter *hí* (sofern dies Wort nicht durch folgende Doppelkonsonanz positionslang wird) kann auf Grund der Metrik aus allgemeinen Gründen a priori erwartet werden. G wie T hat überall Abneigung gegen die Folge ◡ ◡, außer in dem Fall, daß die T-Cäsur zwischen die beiden Kürzen fällt (wo dann auch, wie H. selbst bemerkt, seine Regel von der Länge hinter *hí* versagt), ferner außer der Stellung unmittelbar hinter der T-Cäsur und endlich dem Pādaschluß von G und J: für die Stellung hinter der Cäsur aber qualifizierte sich das *hí* aus sachlichen Gründen schlecht, und auch die letzte Verwendung, welche die Wahl des auf *hí* folgenden Worts auf ein Monosyllabum beschränkt, wird man nicht allzu häufig erwarten; hier und da erscheint sie übrigens in der Tat (Folgen einer Kürze wird dabei nicht vermieden). Ist aber das *hí* positionslang, steht natürlich dem Folgen einer Kürze nichts im Wege, und in diesem Fall erscheint denn auch die Kürze häufig. Die Verlängerung in der Verbindung *hí ṣṭhā* wird derselben Beurteilung wie das *hi ṣmā* unterliegen und kann für das allgemeine von Hillebrandt behauptete Prinzip nichts beweisen.

2) Unter den Adverbien wähle ich noch, um die Verschiedenheit meiner Auffassung von der A.'s zu veranschaulichen, *kila*, für welches er *kilā* einsetzt (112). Es ist richtig, daß der Auslaut dreimal in geforderter Längenstellung (T 8), nie in geforderter Kürzenstellung auftritt. Aber man bedenke, daß die Kürze der Paenultima geforderte Kürze des Auslauts stark erschwerte. Und man beachte weiter, daß außer an den erwähnten drei Stellen das *-a* stets entweder positionslang (dreimal, in T[a] 4 und T[b] 4) oder mit folgendem Vokal kontrahiert wird (6 mal): das sieht doch stark nach einem Auskunftsmittel aus die metrische Unbequemlichkeit des *kila* (◡ ◡) zu beseitigen.

und Metrum im überlieferten und im ursprünglichen Text: „The metrical position is not the cause which has produced long quantity in certain cases, but the hindrance which has prevented the corruption of the Saṃhitā text by the prevailing usage". Auch wir glauben, daß ein solcher Verderb in gewisser Weise stattgefunden hat; wir erkennen Arnold's Argumentationen dafür, daß Massen überlieferter Kürzen für die Ṛṣis nicht wahre Kürzen gewesen sind, als ebenso zutreffend wie bedeutsam an. Aber wir glauben diesem Resultat weiter hinzufügen zu können, daß die in Rede stehenden Silben aller Wahrscheinlichkeit nach nicht lang sondern ihrem natürlichen Wesen nach mittelzeitig, jedoch verlängerbar waren. So erhalten wir die im ganzen so vertrauenswürdig aussehende überlieferte Sonderung von *śrudhí* und *śrudhī́* u. dgl. aufrecht, indem wir gegen die Überlieferung nur den einen Vorwurf erheben, daß sie alles, was nicht lang ist, ohne feinere Unterscheidungen als kurz gibt. So erreichen wir es ferner, die „protraction" Arnold's, welche nach dem Prinzip der eben ausgehobenen A.'schen Sätze nicht erklärt werden kann und deren Erscheinungen doch den von A. unter jenes Prinzip bezogenen evidentermaßen gleichartig sind[1], unsererseits unter dieselbe Erklärung einzubegreifen. Es ist bezeichnend, daß für die überlieferte Feststellung der Quantitäten A. (138) Diaskeuasten verantwortlich macht und von seinem Standpunkt aus machen muß, deren Arbeit „in a more intelligent spirit, and probably at an earlier date, than the Sandhi revision" ausgeführt wurde. Muß ein solcher anderer Charakter des betreffenden Stratums verglichen mit dem der Sandhibehandlung statuiert werden, so liegt es doch nahe genug, ihn nicht auf die höhere Intelligenz gewisser Grammatiker, sondern darauf zurückzuführen, daß hier eben im wesentlichen die alte echte Textgrundlage vor uns liegt. Der überlieferte Text, meine ich, sieht etwa so aus, wie wir es vom echten, nur natürlich an einzelnen Punkten und in einzelnen Beziehungen unvermeidlicherweise depravierten Text erwarten müssen.

---

1) Warum wird der überlieferte Wechsel von *jahi* und *jahī*, *śrudhi* und *śrudhī* u. dgl. im Eingang des Pāda, und der so genau gleich aussehende Wechsel von *yena*, *yatra* u. dgl. ebenfalls im Eingang des Pāda, seinem Wesen resp. seiner textkritischen Berechtigung nach von A. so verschieden beurteilt? Offenbar vor allem deshalb, weil bei *yena* etc. das Recht der Kürze (resp. nach meiner Meinung event. der annähernden Kürze) durch eine hinreichende Zahl von Fällen, wo das *a* in den geforderten Kürzenstellungen des Pādaausgangs steht, verbürgt ist, so daß die Länge sich hier als „protraction" darstellt, während bei *śrudhi* etc. solche Fälle (außer VIII, 66, 12) fehlen, so daß hier die Länge von A. als die natürliche, eventuell gegen die Überlieferung herzustellende Quantität angesehen wird. Berücksichtigt man aber, daß die verschiedene Verwendbarkeit des Auslauts von *jahi śrudhi* und *yatra yena* in den Ausgangskürzenstellungen mit den Quantitäten der Paenultima zusammenhängt, wird man das Hindernis fortfallen sehen, das der sich doch im übrigen stark genug aufdrängenden Einsicht in die Gleichartigkeit der Behandlung jener Formen im Pādaeingang scheinbar entgegenstand.

Vergegenwärtigen wir uns die Umstände, die für die Entstehung und Fortpflanzung dieses Textes als maßgebend in Betracht zu kommen scheinen.

Die Sprache bot den Dichtern ein Material von Schlußvokalen, von denen, wie mir scheint, infolge von Abstufung ihrer natürlichen Quantität, gewisse sehr entschieden, andere weniger, noch andere gar nicht dazu neigten, neben der Kürze auch die Länge zuzulassen. Daß in jedem Fall eine solche verschiedene Geneigtheit faktisch vorlag, habe ich schon in den Erörterungen meiner „Hymnen des Ṛgveda" gezeigt; sehr klar hat es auch Wackernagel (Ai. Gr. I, 311) und Zubatý erkannt, welcher letztere sagt (II, 136), daß das Häufigkeitsverhältnis der beiden Quantitäten bei einzelnen Wörtern und Wortgattungen eine ganze Skala ergibt: ich weise auf das naheliegende Beispiel des Verhaltens verschiedener Verbalendungen in der Stellung T^{a}7 (oben S. 137) hin. Andererseits aber kam dann weiter den verschiedenen Stellen der Metra — resp. denselben metrischen Stellen unter verschiedenen Bedingungen — eine sehr verschieden abgestufte Bevorzugung der Längen oder der Kürzen zu. Man kann kurzgefaßt sagen: die verschiedenen Schlußvokale verhielten sich in der Praxis der Ṛṣis oft zu denselben Stellen der Metra sehr verschieden, ebenso die verschiedenen Stellen der Metra zu denselben Schlußvokalen. Nun kam zu alledem die Individualität der Poeten, die diesen komplizierten Apparat doch nicht als lebendige Maschinen der Präzisionsmechanik, sondern in menschlicher Abhängigkeit von zufälligen Impulsen, Reminiszenzen, Traditionen handhabten. Läßt sich da glauben, daß der Text in diesen Minutien je die volle Konsequenz aufweisen könnte, welche Arnold, gewohnt an die mathematische Bestimmtheit zahlenmäßiger Betrachtung, von einem Text, der als echt anerkannt werden dürfte, erwartet?[1])

Jetzt aber weiter: über dies bunte Gewirr der Erscheinungen ging einerseits die unbefangen fortpflanzende Überlieferung, sodann vielleicht auch hier und dort bewußt arbeitende Diaskeuase hin. Es hieße an Wunder glauben, wollte man annehmen, daß der erste dieser Faktoren — und natürlich eventuell auch der zweite — den ursprünglichen Zustand durchweg unalteriert gelassen habe. Eine große, das Ganze betreffende Alteration liegt, wenn meine Auffassungen richtig sind, in der Herabsetzung der mittelzeitigen Silben zu Kürzen. Was aber Alterationen anlangt, die mehr ins einzelne gehen, so scheint mir, wenn ich an früher von mir Gesagtes (Hymnen des Ṛv. I, 389 ff.) zurückerinnern darf, einen un-

1) S. 138: „We constantly find in hymns belonging to the same group, and even in the same hymn and the same verse, differences of quantity for which no metrical or other cause can easily be imagined, and which it is therefore impossible to ascribe to the author". Nein, gerade Inkonsequenzen sind etwas durchaus begreifliches. Überall im Ṛv. beobachten wir die. Man denke, um nur eine hervorzuheben, an die Behandlung des Upācarita Saṃdhi.

gefähren Maßstab dafür, was hier der Überlieferung zuzutrauen ist, die Behandlung des Abhinihita Saṃdhi zu ergeben. Da das Metrum uns in den Stand setzt, unsererseits über die Behandlung des *-aḥ a-*, *-o a-*, *-e a-* im einzelnen Fall ohne weiteres mit aller Sicherheit zu urteilen, so sind wir unwillkürlich geneigt, das, was die Tradition hier gibt, überhaupt nicht zu betrachten, darüber im Unklaren zu bleiben, daß ein falsch gesetzter Abhinihita Saṃdhi ein wirklicher Textfehler ist. In der Tat stand die Tradition hier vor einer genau analogen Aufgabe wie bei den Schlußvokalen. Es galt auch hier das Bild gewisser lautlicher Minutien festzuhalten; der Unterschied ist nur der, daß wir unsererseits hier leichter und sicherer zu beurteilen imstande sind, wie weit das gelungen ist. Und da finden wir nun, wie ich früher ausgeführt habe (a. a. O. 391 f.), daß „im großen und ganzen die Tradition das Richtige festhält; sie müßte, wenn wir sie als solche nötig hätten, als brauchbare Führerin bei der Aufsuchung desselben anerkannt werden. Ihre Mängel beruhen vornehmlich auf der Annahme einiger willkürlich erfundenen Grundsätze, nach denen der Text gewaltsam umgemodelt ist . . . Neben jenen systematischen Entstellungen bleibt in der Überlieferung eine kleine Reihe einzelner Fehler übrig, deren Vorhandensein als ein nicht weiter erklärliches Faktum hingenommen werden muß".

Alles, meine ich, deutet darauf hin, daß ähnlich die Sachlage auch bei den Vokalquantitäten zu beurteilen ist. Eine mächtige Hauptschicht des Echten ist offenbar in der Überlieferung erhalten. Aber im einzelnen gibt es da zufällige Irrtümer, daneben vielleicht auch Entstellungen, die von Diaskeuasten auf selbstgemachte Prinzipien hin eingeführt worden sind. Wo wir ein nicht aus sprachlichen oder metrischen Tatsachen erklärbares Prinzip bemerken, werden wir an die Möglichkeit solcher Entstellung denken. Freilich nicht ohne weiteres an ihre Gewißheit: auch bei der Kunstübung der Ṛṣis selbst können ja rein willkürliche Prinzipien mitgespielt haben.

Daß die Wirkungssphäre solcher vielleicht auf Rechnung von Diaskeuasten zu setzender Prinzipien keine allzu große gewesen ist, scheint mir durch das Aussehen des Textes durchaus wahrscheinlich zu werden. Die Nuancen des verschiedenen Verhaltens der Wortkategorien und der metrischen Positionen zeichnen sich, wie wir schon bemerkten, mit ihren versteckten und doch verständlichen Regelmäßigkeiten in der Überlieferung im g a n z e n höchst glaubhaft ab, die Güte der Überlieferung verbürgend. Wir können uns im alten Indien schwer Überarbeiter vorstellen, die nicht eine zu plumpe Hand gehabt hätten, um ihrerseits eine solche Figur hervorzubringen. Finden wir einzeln dastehende Abweichungen von der Norm, werden wir natürlich meist im Ungewissen bleiben, ob der Dichter sich freier bewegt oder der Überlieferer sich versehen hat.

11. Wir schieben, ehe wir das zuletzt Gesagte an einigen Gruppen von Fällen näher durchzuführen versuchen, noch die Besprechung einer bestimmten Seite des Problems der mittelzeitigen Vokale ein. Es handelt sich um die Geschichte bez. Chronologie ihrer Verkürzung.

Die Tatsache einer im Lauf der Sprachentwicklung sich vollziehenden Verkürzung jener Vokale ist uns wiederholt entgegengetreten. In weitem Umfang statuiert auch Arnold (S. 144 f.) solche Verkürzung; ihm ist sie eine Verkürzung wirklicher Längen. A. indessen glaubt zugleich eine Bewegung in entgegengesetzter Richtung wahrzunehmen, die im großen und ganzen, in seiner Terminologie ausgedrückt, die „endings capable of protraction" betrifft: auf diesem Gebiet sollen die Auslautslängen für den Ṛv. „a comparatively late development" (S. 145) sein. Damit wäre, im Gegensatz zu unseren Ausführungen, der Fall der „protraction" in eine wesentlich andere Sphäre gerückt als derjenige der anderen Schlußvokale. Und auch wenn A. in jenem Fall nicht ein wirkliches geschichtliches Längerwerden der Vokale sieht, sondern an „intentional revivals of archaic or supposed archaic forms" glaubt, bleibt die Besonderheit, die damit statuiert wird, immer noch groß genug, um Prüfung zu verlangen.

Ehe ich an diese herantrete, bemerke ich beiläufig, daß die Tabelle, in der A. die „History of quantitative change in the Ṛv." veranschaulicht (S. 147), zu verschiedentlichen Bedenken Anlaß zu geben scheint. Darf der Wechsel von *uṣā́sam* und *uṣásam* so zwischen die Vokalverkürzungen gestellt werden? Der Vorgang liegt doch nicht auf lautlichem Gebiet, sondern besteht in Ausgleichung zweier Stammgestalten. Ebenso wäre über die Formen auf *-manam*, *-vanam* zu urteilen, wenn A. (S. 130) diese mit Recht vermutet: woran sich vielleicht zweifeln läßt. Auch die Auffassung des *-o* von *átho* etc. (vgl. § 172 II) als „representing *-ā* before hiatus" kann ich unmöglich für zutreffend halten. Aber ich muß mich hier mit kürzesten Andeutungen begnügen.

Das nun scheint mir, um auf den eigentlichen Gegenstand dieser Erörterungen zurückzukommen, in der Tat so richtig wie wichtig, daß sich vielfach zwischen den älteren und jüngeren Schichten des Ṛv. selbst ein Fortschritt der Verkürzung der mittelzeitigen (nach A. langen) Vokale verfolgen läßt, ohne daß es übrigens darum in den älteren Perioden an Materialien fehlt, die m. E. diese Vokale als auch damals von Längen unterschieden kennzeichnen. Ein vielleicht geringfügiges Faktum, das auf solchen Fortschritt der Verkürzung hinzudeuten scheint, habe ich in bezug auf Imperative auf *-a* oben S. 124 A. 1 erwähnt[1]). Hier möchte ich einige

1) Daß ein scheinbar so leicht sich darbietender G-Ausgang mit Imperativ auf *-a* wie *rakṣa naḥ* dem Ṛv. im übrigen annähernd fremd ist, dann aber dort in den modernsten Anhängen erscheint, ist immerhin bezeichnend. Im

die Konjunktion *yádi* betreffende Verhältnisse hervorheben[1]), welche für diese — auch von A. anerkannte — Verkürzung bezeichnend sind. Ich werde dabei — ebenso auch in den dann folgenden Erörterungen — von Arnold's Unterscheidung der vier von ihm angenommenen älteren Perioden der Ṛgvedapoesie absehen und mich damit begnügen, diese als Einheit der fünften, jüngsten Periode, dem „popular Ṛv." gegenüberzustellen. Die Abgrenzung der beiden Massen, die näher zu untersuchen außerhalb der gegenwärtigen Aufgabe liegt, werde ich vorläufig so, wie sie von A. (in dem Verzeichnis S. 117 f.) gegeben worden ist, akzeptieren. In G 2 T 2 setzt der ältere Ṛv. *yádĭ* etwas seltener vor Kürze (9 mal) als vor Länge (13 mal); der jüngere Ṛv. verrät das Vorherrschen des *-ī*, indem er das Wort nur einmal vor Kürze (in der Gestalt *yádī*), dagegen 5 mal vor Länge braucht (überliefert: *yádī* 1, *yádi* 4). Durchmustern wir allein die Stellung T 2 –[2]), so liefert der ältere Ṛv. 5 Fälle, alle mit *-i* überliefert, wie sich das bei diesem in älterer Zeit der Länge wohl besonders nahestehenden Vokal erklärt. Von den 5 Fällen des jüngeren Ṛv. haben 4 überliefertes *-ī*. Man sieht, wie hier die Textüberlieferung in einer schwerlich durch Zufall, unmöglich durch Zurechtmachung erklärbaren Weise in der Behandlung des *-ī* und *-i* den Unterschied der Perioden hervortreten läßt und sich dadurch ihrerseits wieder als treue Erhalterin des Echten auch in solchen Minutien bewährt. In den Stellungen geforderter Kürze T^a 6 und T^b 7 kommen auf 6 Stellen des älteren Ṛv. 8 des jüngeren. Alles in allem finden wir von Stellen mit überlieferter Länge im älteren Ṛv. 25, im jüngeren 3. Dagegen von Stellen mit überlieferter Kürze[3]) im älteren 19, im jüngeren 12. Die Verschiebung, die sich zwischen beiden Teilen des Veda so gut in den metrischen Positionen wie in den überlieferten Quantitäten zu erkennen gibt, ist wohl klar.

Nun aber wenden wir uns der Erscheinung zu, daß anderwärts, im ganzen im Gebiet der „endings capable of protraction", die Länge als „a comparatively late development" erscheinen soll. Durchmustern wir in der Tabelle unter den „Increasing variations" die mit ausgehender Länge aufgeführten Worte bz. Wortgruppen von *adyā́* bis zu den Adverbien auf *-trā*, so fällt der sehr unregelmäßige Verlauf sozusagen der Kurven auf, die vielfach erst ansteigen, um dann wieder zu fallen. Ein nahezu gleichmäßiges,

ganzen entnehme ich der von Arnold § 159 I gegebenen Aufzählung der Stellen, an denen der Auslaut dieses Imperativs in Stellungen geforderter Kürze steht, daß auf eine Gesamtzahl von 40 Fällen 14 Fälle im jüngeren Ṛv. kommen. Das ist etwa das Doppelte der Ziffer, die dem Umfang dieses Ṛgvedateils entsprechen würde.

1) Die Materialien s. bei Arn. 117 f.; Zubatý IV, 95.

2) Für G 2 – gibt der jüngere Ṛv. keinen Fall.

3) Hier sind die 9 Stellen, in denen das *-i* positionslang wird, als nicht signifikant unberücksichtigt geblieben.

zum Schluß sehr stark akzentuiertes Ansteigen zeigt die Tabelle bei den Adverbien auf *-trā* an. Wir wählen diese zu näherer Prüfung[1]).

Für die zweite Silbe des Pāda finden wir (x bedeutet älteren, y jüngeren Ṛv. nach A.'s vorläufigem Verzeichnis S. 22):

Metrische Stellung	Überliefert *-trā*	Überliefert *-tra*
T 2 ⏑	16 x + 11 y	1 y
G 2 ⏑	5 x + 1 y	1 x
T 2 –	8 x + 7 y	10 x + 8 y
G 2 –	6 x + 3 y	10 x + 7 y

Also ergibt sich: vor Kürze 22 x + 13 y, vor Länge 34 x + 25 y. Danach ist der jüngere Ṛv. etwas entschiedener als der ältere dazu geneigt, Länge hinter dem *-trā̆* zu bevorzugen. Das deutet auf abnehmende Quantität des *-a*.

Oder man findet auch: lang überliefert 35 x + 22 y, kurz überliefert 21 x + 16 y. Das deutet wieder auf sich steigernde Geltung der Kürze.

Diese Zahlenverhältnisse sind zwar kaum so ausgeprägt, daß sie für sich allein zuverlässige Ergebnisse liefern könnten: immerhin muß festgehalten werden, daß sie, sowohl wenn man nach den metrischen Positionen wie wenn man nach den überlieferten Quantitäten fragt, übereinstimmend auf ein gewisses Vordringen der Kürze hinzeigen.

Entscheidend aber dafür, dies Resultat zu sichern, ist die Beobachtung der Stellungen mit geforderter Kürze. Ich finde in T^a 6 und T^b 7 je 1 x, in T 9: 5 x + 4 y, in G 5: 2 x + 2 y. Dabei verdient beachtet zu werden, daß die zu T 9 gehörigen Stellen IV, 58, 9; X, 51, 4; 102, 7 hier, als in Arnold's Verzeichnis S. 22 nicht aufgenommen, unter die x gerechnet sind. In der Tat haben sie doch (vgl. Arn. 43. 45. 46) Anspruch auf Zurechnung zum jüngeren Ṛv. Damit würden wir für die Stellungen geforderter Kürze zusammen auf 6 x + 9 y kommen. Eine sehr deutlich ausgeprägte Zunahme der Geltung der Kürze[2]).

Man wird vielleicht die hier festgestellte Entwicklung noch mit größerer Zuversicht annehmen, wenn man sie in der dann folgenden literarischen Periode in noch weiter fortgeschrittener Gestalt wiederfindet. Ich habe daher aus dem Atharvaveda die

1) Das Folgende unter Zugrundelegung von Arnold 120 und A.'s handschriftlichen Materialien. Vgl. auch Zubatý IV, 6 ff.

2) Außer den hier diskutierten Stellungen finden sich noch folgende. Mit überlieferter Länge: T 3: 1 x. — T 8: 2 x + 1 y. — G 4: 2 x. — Mit überlieferter Kürze: T 3: 5 x. — T^a 4: 22 x + 3 y. — T^b 5: 50 x + 1 y. — G 3: 1 y. — G 4: 2 x. — Dazu 9 Fälle der Position, 16 Fälle des Pādaendes, 46 Fälle der Kontraktion.

Belegstellen von *yátra* und *tátra* verglichen und folgende Ergebnisse gefunden[1]):

yátrā[2]) steht nur 4 mal (T 2 ◡: 3; G 2 ◡: 1), davon 3 mal in dem Pādaeingang *yátrā suhárdaḥ*, *yátrā suhárdām*. *tátrā* steht nirgends. Für das Zurücktreten des *-ā* in der Überlieferung dieses Veda ist bezeichnend, daß Ṛv. X, 18, 13 *átrā yamáḥ* hier wiedergegeben ist mit *tátra yamáḥ*.

yátrā und *tátrā* nun erscheinen in folgenden Stellungen: **G.** 2 –: 13 + 5*. — 2 ◡: 2. — 3: 2. — 4: 2. — 5: 15 + 4*. — **T.** 2 –: 16 + 3*. — 2 ◡: 3 + 1*. — 3: 1. — a 4: 1 (Ausgang von *yátra-yatra*). — b 5: 2. — a 6: 1. — 9: 7. — 11 (Pādaausgang): 2. Außerdem kontrahiert: 30, sämtliche Fälle in der zweiten Silbe des Pāda, außer einem Fall, wo es sich um den Ausgang von *yátra-yatra* handelt.

Diese Zahlen scheinen mir recht signifikant. Das sehr starke Überwiegen von G T 2 – über G T 2 ◡ deutet ebenso entschieden auf Kürze, wie die Ziffern für G 5 und T 9; nichts steht dem gegenüber, was auf Länge hinwiese. Also auch hier schließt sich die Beobachtung der von den Dichtern gewählten metrischen Positionen mit derjenigen der von den Überlieferern gegebenen Quantitäten zum gleichen Resultat zusammen.

Besondere Hervorhebung verdient noch die im Av. sich zeigende starke Tendenz von *yátra tátra* nach der Anfangsstellung des Pāda. Man überzeugt sich leicht, daß dieser Zug sich schon während des Verlaufs der ṛgvedischen Periode herausgebildet hat[3]): es genügt die ṛgvedischen Ziffern für G T 2 und etwa die für T^a 4, T^b 5 (oben S. 145 mit A. 2), einerseits für die x-Sphäre, andererseits für die y-Sphäre zu vergleichen. Mit dieser Beobachtung ist aber offenbar die Erklärung gegeben, warum die Geltung der Formen auf *-trā* in Arnold's Tabelle (S. 147) für den jüngeren Veda so stark anzusteigen scheint. Was in Wahrheit in y gegenüber x ansteigt, ist die Verwendung der betreffenden Silbe in G T 2. Das bringt für den Ṛv., der noch nach Bedürfnis freigebig über die *-trā*-Formen verfügt (im Av. ist das, wie wir sahen, anders), ein Ansteigen auch von G T 2 ◡ mit sich[4]), dessen Bedeutung für die

1) Zugrundegelegt wurde Whitney's Index verborum. Die dort mit * bezeichneten d. h. mit dem Ṛv. identischen Stellen wurden weggelassen. Bei unregelmäßigem Metrum wurde die Stellung angenommen, deren Äquivalent mit möglichster Wahrscheinlichkeit vorzuliegen schien; eine metrisch vollkommen unklare Stelle wurde weggelassen.

2) Vgl. über diese Form Whitney zu Av. Prāt. III, 16 (p. 132. 134).

3) Es würde die Aufgabe weitergehender Untersuchungen über die Geschichte der Wortstellung sein, dieses Faktum in allgemeinere Zusammenhänge einzuordnen.

4) Offenbar sind es nahezu ausschließlich eben die Fälle von G T 2 ◡, auf denen nach den Prinzipien, nach welchen A.'s Tabelle konstruiert ist (s. über diese Prinzipien A. 145), die dort für den Typus auf *-trā* gegebenen Ziffern beruhen müssen.

Frage der Quantität man dann nicht falsch einschätzen wird, wenn man das gleiche Ansteigen, oder vielmehr ein noch stärkeres, bei GT 2 ‿ wahrnimmt, wo es mit der Quantität nichts zu schaffen haben kann. Wir werden mithin durch das in der Tat richtige Faktum, daß der jüngere Ṛv. in zahlreicheren Fällen die betreffende Schlußsilbe in die Längenposition GT 2 ‿ setzt, als dem Umfang dieses Vedateils entsprechen würde, uns nicht die, wie ich meine, ganz sichere Einsicht verdunkeln lassen, daß im Verlauf der Ṛgvedazeit ebenso wie dann noch stärker im Av. die Quantität des *-trā̆* sich in der Richtung auf die Kürze zu verschiebt.

12. Wir kehren von dieser auf die zeitliche Entwickelung der Vokalverkürzung bezüglichen Abschweifung zu unsern früheren Erörterungen zurück.

Hat sich uns beständig die Überlieferung als das erwiesen, wovon wir ausgehen und zu lernen haben, so möchte ich jetzt in diesem Sinn meine in den „Hymnen des Ṛv." I gegebenen Ausführungen über die textkritische Einzelbehandlung der in der Überlieferung auftretenden Abweichungen von der Norm nach einigen Seiten hin revidieren: ich glaube jetzt, daß in der Tat jene Ausführungen, wie Hillebrandt[1]) bemerkt hat, zu einseitig von den Forderungen überall durchgeführter metrischer Konsequenz beherrscht gewesen sind. Ich beginne mit Fragen, welche die zweite Silbe betreffen.

Es ist offenbar kein Zweifel, daß der im allgemeinen vorherrschende Hauptgesichtspunkt hier in der Tat der früher von mir (a. a. O. 400 ff.) aufgedeckte ist: die entscheidende Rolle der Quantität der dritten, die Abneigung gegen die Folge zweier Kürzen in der zweiten und dritten. Das Prinzip als solches ist durch die a. a. O. 401 f. gegebenen Nachweisungen gesichert, denen hier etwa noch die Bemerkung hinzugefügt sein möge, daß *rāsvā̆* sich 8 mal so findet, daß die Schlußsilbe zweite des Pāda ist: 4 mal ist *-sva* überliefert und immer folgt Länge, 4 mal *-svā*, immer folgt Kürze. Dem a. a. O. 402 über den Wechsel von *abhí̄* in dem Tṛca IX, 97, 49—51 Gesagten[2]) läßt sich annähernd ähnliches über

1) GGA. 1889, 411.

2) Arn. 126 bestreitet die Berechtigung von *abhī́*, sofern das Wort unzusammengesetzt ist. Mir scheint mit Unrecht. Die 12 mal, wo im Pādaeingang *abhī* überliefert ist (Arnold a. a. O.; Benfey, Quantitätsversch. III, 7), folgt jedesmal Kürze, durch die das *-ī* erfordert wird. Von den Stellen mit *abhí̄* im Pādaeingang (nur da berücksichtigt, wo das *abhí* Wort für sich ist) habe ich diejenigen durchgezählt, wo es sich um einen ersten Pāda handelt, die sich also in Aufrecht's Index der Pratīkas finden. Da ergibt sich (* bedeutet, daß das *i* positionslang wird): *abhi* vor Kürze: 3 + 22* Stellen, vor Länge: 33 + 29* Stellen; *abhy* (gerechnet nur wo *abhi* zu lesen) vor Kürze 1 Stelle, vor Länge 9 Stellen; *abhí* mit Kontraktion vor Kürze 6 Stellen, vor Länge keine Stelle. In all dem scheint sich mir eine, wenn nicht in jeder Einzelheit so im ganzen, durchaus vertrauenerweckende Überlieferung kund zu geben. Die Abgrenzung des *-ī* gegenüber dem *-i* hat ihre Ratio; das *-ī*

veda I, 25, 7—9, *śagdhi* VIII, 3, 11. 12 anreihen. So ist denn auch durch die Untersuchungen Arnold's durchgehend die Unterscheidung von T 2 – und T 2 ⌣, von G 2 – und G 2 ⌣ erfolgreich durchgeführt worden.

Nicht mit derselben Zuversicht aber wie früher glaube ich jetzt über die Abweichungen von dem bezeichneten Prinzip urteilen zu können. Einige von diesen sind sporadisch, andere treten gruppenweise auf.

Der letztere Fall liegt bei den Imperativen auf *-hi* und *-dhi* vor, zu denen wir nach dem oben (S. 130) über *śrudhī* Gesagten hier noch einmal zurückkehren. In ihrer Behandlung zeigt sich auffallende Ungleichheit. Auf der einen Seite hat man nach dem überlieferten Text folgende die Verlängerung des *-i* zulassende Formen im Pādaeingang[1]):

	Mit -ī		Mit -ĭ	
	Vor Kürze	Vor Länge	Vor Kürze	Vor Länge
kṛdhĭ	7	2	2 + 4*	5
jahĭ	3	—	3 + 2*	12
śrudhĭ	7	1	1 + 2*	1 + 2*
viddhī	1	—	—	—
śagdhĭ	2	—	2	4 + 1*
Summe:	20	3	8 + 8*	22 + 3*

Man sieht in der Verteilung der Quantitäten und in der Verwendung der Position deutlich die Abhängigkeit des -ĭ von der folgenden Silbe.

Auf der andern Seite aber hat man, ohne je auftretende Verlängerung, folgende Formen:

	Vor Kürze	Vor Länge
ihi	—	2
ehi	1	4 + 2*
prehi	1	1*
chindhi	—	1
stuhi	3*	5

kommt vor, wird aber nur mit ziemlich geringer Vorliebe angewandt. Das zeigt sich übrigens, wie im Pādaeingang, so auch im Ausgang. Hier erscheint in einer Stellung geforderter Länge, und zwar in G 6, das -ĭ dreimal, nicht öfter: davon zweimal lang überliefert, einmal kurz (Zubatý IV, 96. 97). Ein so deutlich in der Überlieferung sich aussprechendes, in sich so verständliches Verhältnis sollen wir nicht mit A. kurzweg aus dem Text entfernen; der oben erwähnte Tṛca ist doch schon für sich allein bezeichnend genug.

1) Ist für überliefertes -*y* der Vokal herzustellen, ist ĭ angenommen.

	Vor Kürze	Vor Länge
yandhi	—	1*
vihi	—	1
vīhi	1	2
addhi	1	1 + 1*
aṅgdhi	—	1
daddhi	—	3
bodhi	1*	1
bhindhi	—	2*
pūrdhi	1	—
yāhi	6 + 1*	4
pāhi	7	14 + 1*
dhehi	1	—
Summe:	19 + 5*	39 + 8*

Es fällt in die Augen, daß der überlieferte Text bei diesen Verben, indem er ein -*ī* nicht verwendet, ein -*ĭ* auch vor folgender Kürze, insonderheit bei den Formen *yāhi* und *pāhi*, bemerkenswert häufig erscheinen läßt. Sollen wir, da die Hauptfälle von überliefertem -*ī* die Formen *kṛdhī jahī śrudhī* betreffen, den Unterschied mit der Quantität der ersten Silbe in Zusammenhang bringen? Doch wohl kaum. Oder ist anzunehmen, daß irgend eine willkürliche, aber traditionell fest gewordene technische Regel der Dichterschulen im Spiel ist? Undenkbar ist es nicht, daß derartiges in Betracht kommt. Aber es scheint mir unmöglich, auch gegen die Überlieferung einen Verdacht ganz zu unterdrücken. Man halte unserer Tabelle folgende Feststellungen über einige sicher der Verlängerung unfähige Formen auf -*si* und -*ti*, alle mit der Messung – ⏑, gegenüber. Im Pādaeingang finde ich die Formen *eṣi eti veṣi veti asti yakṣi yāti pāti hanti parṣi*

vor Kürze 4 + 8* mal, vor Länge 33 + 6* mal.

Galt *yāhi pāhi* etc. nicht bloß der Überlieferung, sondern schon den Dichtern selbst ebenso unabänderlich als trochäisch wie *yāti pāti* etc., wie kommt es, daß die Dichter vor folgender Kürze jene Formen soviel unbedenklicher verwandten als diese, bei diesen andererseits vor folgender Kürze soviel sorgfältiger auf Schaffung der Position bedacht waren als bei jenen?[1]) Hält man diese Ver-

1) Wenn wir hier von „trochäischer“ Messung von *yāhi pāhi* sprechen, ist das nicht ganz strikt zu verstehen, insofern uns dies -*i* als etwas länger als eine Kürze gilt. Man wird aber, meine ich, sich auf diese Eigenschaft des -*i* nicht zur Verteidigung der Überlieferung berufen dürfen, insofern aus diesem Grunde vor folgender Kürze *pāhi* etc. einen leichteren Anstoß gäbe als *pāti* und darum öfter gesetzt worden wäre. Unsere ganze Untersuchung zeigt ja, daß die von uns für mittelzeitig gehaltenen Vokale in Stellungen wie G T 2 ⏑ zur Verlängerung neigen, nicht aber, als der Länge ohnehin nahe genug stehend, die Verlängerung ablehnen.

hältnisse mit der Tatsache zusammen, daß für *yāhi* etc. auch durch die Verwandten *śrudhī́ śagdhī́* etc. starke Vermutung der Verlängerungsfähigkeit erweckt wird, so muß man m. E. zu der Ansicht gelangen, daß bei *yāhi* etc. die Formen mit *-ī* in der Tat vorhanden waren, aber, aus welchem Grunde auch immer, in der Überlieferung verloren gegangen sind. An den Länge erfordernden Stellen des Versausganges begegnen von unsern zweisilbigen Imperativen gerade *jahī śrudhī kṛdhī* (diese häufig, immer mit *-ī*; sonst nur einmal *vihī*; Zubatý III, 284 f.). Ist vielleicht von hier aus die Überlieferung der Pādaeingänge beeinflußt worden, so daß eine Leistung von Gleichmacherei der Diaskeuasten vorläge?

Kommt in der besprochenen Formengruppe ein Vordringen der Kürze über die durch die allgemeine Regel bezeichnete Grenze in Frage, so handelt es sich bei andern Imperativen, den ebenfalls schon früher von uns behandelten 2. Personen Sing. auf *-a*, um ein Vordringen der Länge. Ich gebe folgende Tabelle in der Hoffnung, nicht viel wesentliches übersehen zu haben[1]):

	Mit -ā		Mit -a			Mit -ā		Mit -a	
	Vor Kürze	Vor Länge	Vor Kürze	Vor Länge		Vor Kürze	Vor Länge	Vor Kürze	Vor Länge
aja	1	1	—	—	*yaja*	2	2	—	—
arca	4	3	—	2	*rakṣa*	9	7	—	—
arṣa	—	2	—	—	*rada*	1	1	—	—
ava	2	7	—	—	*ruja*	—	1	—	1
uccha	1	—	—	—	*vardha*	3	—	—	1
kṣara	2	—	—	—	*vaha*	1	1	—	5
gāya	—	—	—	2	*vṛśca*	—	2	—	—
coda	—	—	—	2	*vṛha*	—	—	—	1
jinva	2	—	—	—	*śaṃsa*	1	1	—	—
joṣa	1	—	—	—	*śikṣa*	9	3	—	—
tapa	2	1	—	—	*śoca*	2	1	—	—
tiṣṭha	3	2	—	—	*sana*	1	3	—	—
tṛmpa	1	—	—	—	*sara*	1	—	—	—
piba	18	12	—	3	*sādha*	1	—	—	—
bodha	2	3	—	—	*sīda*	—	—	—	1
bhara	2	1	—	—	*sṛja*	1	2	—	—
bhara	12	21	—	—	*sedha*	1	—	—	1
mṛḷa	4	2	—	—	Summe:	90	83	—	19
yaccha	—	4	—	—					

Deutlich tritt in diesen starken Abweichungen von der Grundregel selbst wieder eine Regel hervor, eine Gemeinsamkeit der ver-

1) Man berücksichtige, daß an einzelnen Stellen wegen der unsicheren Abgrenzung dieser Formen gegen die 1. Sing. Konj. Zweifel entstehen können. — Fälle, in denen das *-a* positionslang wird, sind hier weggelassen worden.

schiedenen Exemplare dieses bestimmten grammatischen Typus; nur daß *vaha* sich von den parallelen Formen loslöst, befremdet[1]). Die starke Neigung dieses *-a* zur Verlängerung gibt sich auch darin kund, daß an fünf Stellen (diese sind in unserer Tabelle mitgezählt) selbst vor Position verlängert ist (bei *bodhā*, *śikṣā*, *sanā*, zweimal bei *bhavā*; Nichtverlängerung vor Position finde ich nur I, 36, 9 bei *sṛja*; dies ist nicht mitgezählt). In den Ausnahmen aber von der durchgehenden diesen Imperativen eigenen Verlängerung tritt wiederum die allgemeine Grundregel klar zutage: in sämtlichen von mir gezählten 19 Fällen, in denen jene Verlängerung unterbleibt, erscheint Länge der nächsten Silbe.

Fragt man nach dem textkritischen Recht resp. dem Grund der Sonderbehandlung dieser Imperativformen, so weiß wenigstens ich keine sichere Antwort zu geben. Ist unsere Beurteilung eines Teils der Imperative auf *-hi* (oben S. 150) berechtigt, so würde prinzipiell nichts entgegenstehen, auch für *bhavā* etc. eine derartige Verwischung des ursprünglichen Bestandes anzunehmen, daß dieser in Wahrheit als der Grundregel mehr oder weniger genau entsprechend zu denken wäre[2]). Um diese Möglichkeit eventuell zur Wahrscheinlichkeit zu erheben fehlt uns hier das Kriterium, das uns bei *pāhi* etc. zu Gebote stand. Dort schien sich nach feststehenden Tatsachen der Metrik die überlieferte Kürze des *-hi* mit dem häufigen Auftreten einer folgenden kurzen Silbe nicht zu vertragen. Das Metrum aber perhorresziert ja nicht, wie zwei Kürzen, so auch zwei Längen; die Länge von *bhavā* etc. ist gegen die Quantität der folgenden Silbe metrisch indifferent. So ist hier eine sichere Entscheidung ausgeschlossen. Ich meinerseits möchte mich jetzt eher dem Glauben an die Echtheit oder wenigstens an die überwiegende Echtheit des Überlieferten zuneigen. Eine so breit fundamentierte Erscheinung aus dem Text zu entfernen sollte man sich, scheint mir, nicht leicht entschließen. Auch die Ausnahmen vom Erscheinen des *-ā* können vielleicht — wenn auch natürlich nur mit sehr mangelhafter Sicherheit — als Bestätigung der Regel geltend gemacht werden: Diaskeuasten hätten, möchte man meinen, weniger derartiges übrig gelassen. Weiter erweckt Vertrauen, wie der Imperativ *avā* sich von der nie mit *-ā* geschriebenen[3]) Präposition *áva* abhebt. Beruht die Bevorzugung der Länge auf besonderem emphatischen Gewicht dieser Imperative? Schwerlich; es ist nicht abzusehen, warum die Imperative auf *-hi* nicht das gleiche

---

1) An *vaha* schließt sich *piba* mit drei Fällen von *-a* an: erklären sich zwei von ihnen in X, 116, 1cd daraus, daß man nach dem doppelten vorangehenden *pibā* abzuwechseln wünschte?

2) Könnte das Motiv zu solcher Verwischung in den Formen der 1. Sing. Konj. auf *-ā* gefunden werden? Mir scheint das kaum überzeugend.

3) Ausnahme, wenn man sie als solche ansehen will: *avāyatī* VIII, 91, 1 (Ausgang des Pāda). Arnold's Angabe, daß die Präposition VI, 46, 11 mit *-ā* erscheine, beruht auf einem Versehen; es liegt der Imperativ vor.

Gewicht besessen haben sollen. Für das Wahrscheinlichste möchte ich die schon oben (S. 126) angedeutete Möglichkeit halten, daß der in der Skala mittelzeitiger Quantitäten der Länge besonders nahe stehende Rang dieses *-a* dabei im Spiel ist, wenn dessen Verlängerungsfähigkeit die sonstigen Grenzen so auffallend überschreitet[1]).

Haben wir hier einige Gruppen von Formen kennen gelernt, bei denen Abweichungen von der metrischen Verlängerungsregel vorliegen bz. in Frage kommen, so können wir es auch den einzeln auftretenden Verschiebungen gegenüber prinzipiell nicht für richtig halten, jene Regel durch Textänderungen zu erzwingen. Beginnt gegen die Regel beispielsweise der Pāda I, 80, 2c *yénā vṛtrám*, andererseits I, 183, 3c *yéna narā*, so mag im ersteren Falle etwa die auch vor langer dritter bestehende metrische Vorliebe für lange zweite bestimmend gewesen sein, im zweiten Falle vielleicht das Übergewicht von *yénā* als der normalen Form, oder es mögen andere, für uns nicht zu ermittelnde Zufälligkeiten obgewaltet haben[2]); es mag sich schließlich auch um Textfehler handeln: das Vorliegen solcher Fehler aber für den einzelnen derartigen Fall zu behaupten hat, scheint mir, die Textkritik kein Recht.

13. Von der zweiten Silbe des Pāda wende ich mich zur dritten. Daß hier nach kurzer zweiter die Verlängerung, wo sie möglich ist, in der Regel eintritt, ist Proleg. 407 konstatiert worden. Kann ich dies auch jetzt nur für zutreffend halten, so möchte ich doch selbstverständlich auch hier wie in bezug auf die zweite Silbe mich jetzt nicht mehr zu dem Glauben bekennen, daß Ausnahmen auf textkritischem Wege zu beseitigen sind. Wie schwankend vollends die Behandlung der dritten bei langer zweiter Silbe ist, möchte ich durch zwei Tabellen dreisilbiger Verbalformen mit langer zweiter, auf *-ta* (2. Plur.) resp. *-sva*, unter Berücksichtigung davon, ob lange oder kurze vierte folgt, veranschaulichen. Beidemal sind die meisten Formen der betreffenden Kategorie aufgenommen worden, unter ihnen alle häufiger belegten; absolute Vollständigkeit zu erstreben schien unnötig. Für Triṣṭubh und Jagatī sind die Typen T^a und T^b unterschieden, indem im Fall T^b ein $^\times$ beigefügt ist.

---

1) Ebenso wie die hier besprochenen Imperative ist wohl zum z. B. *átha* zu beurteilen, das in der ungeheuren Mehrzahl der Stellen — abgesehen natürlich von denen, wo die Kontraktion mit folgendem Vokal stattgefunden hat — seinen Auslaut auf G T 2 fallen läßt, wo er stets, unabhängig von der Quantität der folgenden Silbe, als *-ā* überliefert wird (Zubatý IV, 9; ausgenommen ist nur eine Stelle mit Position). Weiter weise ich — ohne Vollständigkeit zu erstreben — noch auf *adyā* hin, das in G T 2 ähnliche Indifferenz wie die Imperative auf *-ā* gegen die Quantität der folgenden Silbe zeigt (Benfey III, 3 f., Arnold 117). Für die der Länge sich nähernde Quantität des Auslauts spricht die Seltenheit von dessen Erscheinen in Stellungen geforderter Kürze sowie das Verhalten in T^b5. In dieser Stellung zähle ich (unter Zugrundelegen der Sammlungen Arnold's) den — hier meist lang überlieferten — Auslaut 37 (nicht 39) mal: 36 mal folgt Kürze und nur einmal (X, 35, 9) Länge.

2) Vielleicht gelegentlich ein Streben nach Abwechslung? So bei dem *váṃsvā* und *váṃsva* von VIII, 23, 27? Vgl. auch oben S. 151 Anm. 1.

Form	G				T			
	Mit -*a*		Mit -*ā*		Mit -*a*		Mit -*ā*	
	Vor Kürze	Vor Länge	Vor Kürze	Vor Länge	Vor Kürze	Vor Länge	Vor Kürze	Vor Länge
punāta	—	—	—	1	—	—	—	—
sunota	—	—	2	1	—	—	—	—
stṛṇīta	—	2	—	—	—	$1^{\times}$	—	—
hinota	—	—	—	—	—	—	1	—
juhota	—	—	1	—	—	$1^{\times}$	—	—
dadāta	—	—	—	—	1	—	—	—
dadhāta	—	1	—	3	—	—	—	—
iyarta	—	—	1	—	—	—	—	—
iṣkarta	—	—	—	1	—	—	—	—
kṛṇota	—	—	—	—	—	$1^{\times}$	—	—
yuyota	—	—	1	—	1	—	—	—
yunakta	—	—	—	—	—	$1^{\times}$	—	—
Summe:	—	3	5	6	2	$4^{\times}$	1	—
pavasva	7	30	—	—	—	$5^{\times}$	—	—
dadhiṣva	—	—	1	—	—	—	—	—
kṛṇuṣva	—	2	—	—	—	$1^{\times}$	—	—
juṣasva	1	5	—	—	—	3	—	—
iḷiṣva	—	—	—	1	—	—	—	—
janiṣva	—	—	—	1	—	—	—	—
nudasva	—	1	—	—	—	—	—	—
trāyasva	—	—	—	—	1	—	—	—
vasiṣva	—	—	1	—	—	—	—	—
mimikṣva	—	—	1	—	—	—	—	—
bharasva	—	1	—	—	—	—	—	—
mandasva	1	2	1	—	—	$1^{\times}$	—	—
vandasva	1	1	—	—	—	$1^{\times}$	—	—
vardhasva	—	—	1	—	—	$1^{\times}$	—	—
sacasva	2	3	—	1	—	—	—	—
sahasva	—	—	—	—	—	$1^{\times}$	—	—
svadasva	—	—	—	—	—	$1^{\times}$	—	—
harṣasva [1]	—	—	—	—	—	—	—	—
bādhasva	—	—	—	—	—	$1^{\times}$	—	—
mṛśasva	—	1	—	—	—	—	—	—
yuvasva	—	2	—	—	—	—	—	—
vṛṇīṣva	1	—	—	—	—	—	—	—
śṛṇuṣva	—	1	—	—	—	—	—	—
dhukṣasva	—	3	—	—	—	—	—	—
Summe:	13	52	5	3	1	$12^{\times}+3$	—	—

1) Die Form erscheint einmal mit -*a* im dreisilbigen Pādaeingang X, 112, 1.

Die Tabellen ermutigen offenbar nicht, von metrischen Gesichtspunkten aus dem Text strenge Regeln aufzudrängen. Man bemerkt — worauf schon Proleg. 406 hingewiesen ist — eine verhältnismäßig stärkere Hinneigung zur Verlängerung in G als in T, wo sie fast ganz fehlt. In G wiederum bevorzugen die Formen auf *-ta* die Verlängerung wesentlich mehr als die auf *-sva*: unter diesen fällt besonders das Fehlen der Verlängerung in der weitaus häufigsten Form *pavasva* auf. Die Verlängerungen des *-ta* in G erscheinen vor Kürzen etwa so häufig wie vor Längen, die des *-sva* etwas häufiger vor Kürzen als vor Längen: welche Sachlage, da an sich in der vierten Silbe die Länge das weitaus häufigere ist, offenbar auf die metrische Abneigung gegen zwei Kürzen in dritter und vierter Silbe hindeutet.

Bei solcher überlieferten Behandlung der dritten Silbe kann es mir nicht mehr, wie früher, berechtigt erscheinen, eine Regel in den Text hineinkorrigieren zu wollen, etwa (Proleg. 408) Verlängerungen der dritten da wo sie lange zweite und vierte neben sich hat, zu beseitigen. Ähnlich glaube ich, an der Richtigkeit meiner Beschreibung der Verhältnisse des überlieferten Textes festhaltend, auch über die noch übrigen Stellen der Metra urteilen zu müssen[1]. Die Textkritik wird sich eben darein zu finden haben, einem Kreis von Erscheinungen gegenüberzustehen, dessen verschiedene Teilgebiete sich von annähernder — eben nur annähernder — Geregeltheit durch viele Nuancen hindurch bis zu annähernder Regellosigkeit abstufen. Im großen und ganzen dürfen wir auf die Überlieferung bauen, im einzelnen nirgends auf sie schwören. Das spezielle Aussehen einzelner Stellen und einzelner Worte oder Wortgruppen[2] wird hier und da Änderungsvorschläge empfehlen. Von durchgehenden Änderungen irgendwelcher Regel zu Liebe müssen wir uns zurückhalten.

14. Ich möchte diesen Erörterungen über die wechselnde Quantität von Schlußvokalen einige Bemerkungen über Quantitäts-

1) Doch verweise ich auf meine jetzt modifizierte Auffassung des Wesens einer solchen Erscheinung wie der stehenden Verlängerung von *sma* hinter *hí*; s. oben S. 139.

2) Man denke an den Fall von *ácchā* Benfey Quantitätsversch. IV, 1, 4 ff., Zubatý IV, 13. Hier möchte ich auch auf die Instrumentale auf *-tī* hinweisen, über deren Behandlung man zweifelhaft sein kann. Nach dem von Zub. III, 309 f. Beigebrachten wird man dazu neigen mit Arnold 112 *-tī* für die echte Gestalt zu halten, woneben *-ti* nur, man sollte denken fälschlich, in der Pausa eingedrungen ist (einzige, leicht aus Verwirrung erklärliche Ausnahme mit *-ti* im Pādainnern VI, 4, 5; sodann event. *svastí*, s. unten): wäre *-ti* echt, warum erscheint es (mit diesen Ausnahmen) nie im Versinnern? (Man bemerke übrigens, wie sich im Pādaausgang die Formen auf *-ti* und *-tī* so verteilen, daß jedes in Betracht kommende Wort nur die eine oder nur die andere Form hat: deutet das auf künstliche Zurechtmachung hin?) Bedenken aber erregt *svastí*, das eine Sonderstellung einnimmt, indem es in sämtlichen zahlreichen Fällen im Innern wie im Ausgang des Pāda mit *-ĭ* überliefert ist. Aber handelt es sich hier wirklich um einen Instrumental (vgl. Wackernagel, Gramm. II, 123)?

wechsel in Fällen anschließen, die den bisher behandelten sei es verwandt sei es wenigstens äußerlich mehr oder weniger ähnlich[1]) sind: es handelt sich um den Schlußvokal des Stammes vor herantretendem sekundären Suffix, um den Schlußvokal des Vordergliedes eines Kompositums, um den Schlußvokal des Stammes bei Denominativbildungen (*-ăy-*, *-ĭy-*, *-ŭy-*), endlich um Reduplikationsvokal und Augment.

15. Die Freiheit des Wechsels, wie sie zwischen *kṛdhí* und *kṛdhī́*, *yéna* und *yénā* herrscht, waltet in der ṛgvedischen Sprache beim Schlußvokal des Stammes vor antretendem Suffix wie *-van*, *-vant* etc. nicht in gleichem Maße ob. Die Quantität der umliegenden Silben würde oft, von seiten der metrischen Verwendbarkeit betrachtet, für solchen Wechsel Raum lassen und den Antrieb zu ihm bieten (man denke etwa an den stammschließenden Vokal vor folgendem *-vantam*, *-vantaḥ* etc. einerseits, vor *-vataḥ*, *-vatī*, *-vate* etc. andererseits). Aber es findet sich nur eine verhältnismäßig beschränkte Zahl von Fällen des Wechsels in der Gestalt desselben Stammes, während zwischen verschiedenen gleichartigen Stämmen beständig Unterschiede zu konstatieren sind.

Ich stelle folgende Typen auf, wobei es gerechtfertigt sein wird, den Gegensatz von 1 und 3 resp. von 2 und 4 als einigermaßen fließend vorzustellen:

1. Immer steht *-a-*; das Metrum verlangt nie *-ā-*; z. B. *vājavant-*, *vīrávant-*[2]).

2. Immer steht *-ā-*; das Metrum verlangt nie *-a-*; z. B. *sutā́vant-* oder (wenn ich nichts übersehen habe) *ṛtā́van-*[3]).

3. Immer steht *-a-* außer wo das Metrum *-ā-* verlangt; so *índravant-*[4]), *devávant-*.

4. Immer steht *-ā-*, außer wo das Metrum *-a-* verlangt; so *áśvāvant-*[5]).

Der Text ist im ganzen offenbar recht vertrauenswert. Man halte etwa die überlieferten Formen von *áśvāvant-* und *vīrávant-* gegeneinander: daß dort fast immer *-ā*, hier immer *-a* gegeben wird, steht in genauem Einklang mit den metrischen Stellungen, welche die Liedverfasser den beiden Worten zugewiesen haben[6]). Man sieht, wie hier in zwei häufigen, gleichgebildeten und im Worteingang prosodisch gleichen Worten der Gebrauch in bezug auf

1) Vgl. Wackernagel, Dehnungsgesetz 17 a. E.

2) Nur *vīrávatīḥ* VII, 41, 7 könnte als auf *-ā-* deutend angeführt werden: eine Stelle, die in ihrer Vereinzelung wohl nichts besagt.

3) X, 6, 2 b bildet wohl keine Ausnahme; es liegt *virā́j*-artiges Metrum vor.

4) Doch IV, 27, 4 *índrāvataḥ* ohne metrischen Antrieb, ja gegen denselben.

5) Hier kann I, 53, 5 zweifelhaft sein. Es scheint zu lesen *gávagrayā́śvā-' vatiā rabhemahi*. Im übrigen s. über *áśvāvant-* unten.

6) In der Verwendung von *vīrávant-* zeigt sich übrigens nicht, wie wir es bei gewissen Schlußvokalen gefunden haben, Zurückhaltung in der Setzung des *-a-* an Stellen geforderter Kürze; der metrischen Praxis nach ist dies *a* ausgeprägte Kürze.

die Quantität des *ā̆* entgegengesetzte Wahl getroffen hat. Daß übrigens die Überlieferung, so gut sie im ganzen ist, doch auch in diesen Dingen Fehlern unterworfen ist, zeigt der Fall von *śímivant-* (Arn. 127), für das dem überlieferten Text durchgehend *śímīvant-* aufgedrängt worden ist[1]). Doch müssen wir in der Statuierung solcher Fehler, meine ich, wesentlich sparsamer sein als Arnold. Dieser (127) erklärt beispielsweise *aśvavant-* für die Normalform und will das überlieferte *ā* teils herauskorrigieren teils zu den „protracted vowels" rechnen. Ich habe nun schon oben (S. 140) darauf hingewiesen, daß es mir verfehlt scheint, die Längen der „protraction" als etwas besonders Geartetes von der großen Masse der hier zur Erörterung kommenden Längen zu unterscheiden. Für *áśvāvant-* aber muß, glaube ich, mit voller Entschiedenheit das *ā* als weitaus vorherrschend in Anspruch genommen werden. Die Überlieferung gibt *a* nur an zwei Stellen und zwar den beiden einzigen, wo das Metrum *a* verlangt (VIII, 46, 5; IX, 105, 4). Sonst ist immer (an 32 Stellen) *ā* überliefert. Von diesen Stellen verlangen oder begünstigen 15 mit mehr oder weniger Bestimmtheit das *ā*: also 15 Zeugen für *ā*, 2 für *a*[2]). 15 Stellen sind indifferent. Es bleiben 2 Stellen übrig, an denen A. überliefertes *ā* in *a* ändern will. Von diesen ist I, 53, 5 oben S. 155 Anm. 5 besprochen. In I, 30, 17 (*áśvināv áśvāvatiā*) liegt ein, auch abgesehen von dem *ā* der viertletzten, unregelmäßiger Gāyatrīausgang vor: daß der Dichter nicht, um statt einer anomalen Gestalt eine andere anomale zu erhalten, die gewohnte Quantität des *ā* aufgab, scheint mir begreiflich. Aber auch wer über eine derartige Einzelheit anders urteilt, sollte doch im ganzen genommen die überlieferte Behandlung des Worts als konsequent und vertrauenswürdig anerkennen. Will Arnold das *ā* deshalb nicht als normal gelten lassen, weil es fast nirgends an den Stellen geforderter Länge des Pādaausgangs erscheint? Aber im Eingang tritt es ja oft genug als geforderte oder doch bevorzugte Länge auf (zahlreiche Eingänge mit *áśvāvataḥ*, *-vatā*, *-vatī*, *-vatīḥ*, *-vatīm*), und nur durch seinen Begriff der „protraction" mindert A. das Gewicht dieser Tatsache herab. Was aber den Ausgang anlangt, so fällt I, 48, 12 das *ā* in der Tat auf eine Stelle geforderter Länge. Doch das ist, wie leicht ersichtlich, nur bei ziemlich künstlicher Einpassung in das Metrum

1) Schwerer als ein stehend wiederkehrender Fehler dieser Art ist natürlich Vereinzeltes zu beurteilen. So das *indrāvataḥ* in dem oben S. 155 Anm. 4 erwähnten Vers IV, 27, 4; daß hier mit A. (127) die sonst bei diesem Wort vorherrschende und an dieser Stelle obendrein besser mit dem Metrum im Einklang stehende Kürze herzustellen wäre, ist denkbar. Wenn aber A. (ebendas.) IV, 26, 6 *devávān*, das dem Metrum Genüge tut, in ein das Metrum verletzendes *devávān* ändern will, kann ich ihm nicht folgen.

2) Daß die erste Silbe nicht für das Aussehen dieser Zahlen verantwortlich gemacht werden kann, ist an sich klar und würde nötigenfalls etwa durch die schon oben herangezogene Vergleichung von *vīrávant-* erhärtet werden.

möglich; die meisten Chancen für solche Stellung des *ā* sind durch die Länge des *aśv-* weggeschnitten. Alles in allem genommen glauben wir auch hier wieder die Überlieferung in sehr viel überzeugenderer Korrektheit dastehen zu sehen, als die Kritik A.'s anerkennt; welches Aussehen der dichterischen Praxis bei der Annahme, die Arnold vertritt, von normalem *áśvăvant-* etwa zu erwarten wäre, zeigt der schon von uns berührte Vergleich mit *vīrávant-* am besten[1]).

16. Auch bei der Wortzusammensetzung ist innerhalb des sprachlichen Materials, mit dem die Ṛṣis arbeiten, für den einzelnen Fall meist entweder langer oder kurzer Schlußvokal des Vordergliedes[2]) herrschend geworden; ziemlich selten liegen beide Möglichkeiten nebeneinander.

Oft hat sich nach dem Schlußglied der Zusammensetzung die Richtung bestimmt, in welcher der Gebrauch hier die Dehnung fixiert oder verwirft[3]). So erscheint die Länge fast stehend[4]) vor *-magha*, wie schon das Prātiśākhya (538) bemerkt hat. Wie wenig das — wenigstens für den vedischen Zustand der Dinge, unter Beiseitelassung des prähistorischen — als Konsequenz der Prosodie von *magha* angesehen werden darf, ergibt sich z. B. daraus, daß vor dem prosodisch gleichstehenden *-ratha*, das zum Teil dieselben Vorderglieder der Komposition (*citră-*, *śrută-*) vor sich hat wie jenes, nie die Länge auftritt. Und was die Überlieferung gibt, bestätigt sich durch die Wahl der metrischen Stellungen seitens der Dichter. In den Kompositis mit *-magha* fällt der Schlußvokal des ersten Gliedes recht häufig auf die Stellen geforderter Länge im Pādaausgang (Benfey, Quantitätsversch. V, 1, 1 f.), in denen mit *-ratha* nie (Arnold 125), sondern hier versteigt sich die Freiheit nur bis dahin, daß dieser Vokal — soweit er nicht in Stellungen begünstigter Kürze steht — in G 2⏑ oder T 2⏑ gesetzt ist. Mir scheint klar, daß wir an solchen Stellen keineswegs — wozu A., wenn ich ihn recht verstehe, hinneigt — zu ändern haben. Das Zeugnis der Überlieferung, schon an sich wesentlich höher zu bewerten, als A. tut, findet seine Bestätigung in der Begrenzung der

1) Ich gebe die in die Augen fallenden Unterschiede an: *áśvāvat* sehr oft im Pādaeingang, *vīrávat* nie; dies dafür gern hinter der Cäsur von T[a], im Ausgang von G, in G 4—6, in J 8—10. *vīrávantam* (*-vantaḥ*) gern Ausgang von T; *áśvāvantam* (*-vantaḥ*) nie. *vīrávatīm* (*-vatīḥ*, *-vataḥ*) nicht im Pādaeingang (Ausnahme nur VII, 41, 7), wo *áśvāvatīḥ* u. ähnl. beständig erscheint.

2) Man bemerke, daß bei Indeklinabilien des Vordergliedes die Länge auch begegnet, wo sie bei dem unzusammengesetzten Wort nicht vorliegt (wie *parī-*, *avā-*).

3) Über den zu vermutenden ursprünglichen Zustand s. Wackernagel, Ai. Gr. II, 130 f. — Abneigung nicht verlängerter Vokale gegen ausgeprägte Kürzenstellungen glaube ich auch auf diesem Gebiet (vgl. oben S. 155 Anm. 6) nicht zu bemerken.

4) Über die wenigen Ausnahmen s. unten S. 159.

Freiheit, welche die Ṛṣis sich gestatteten: vermutlich hätten sie irgend einmal **śrutā́ratham* oder **vṛ́ṣārathaḥ* u. dgl. so gut wie *śrutā́magham* im Versausgang gebraucht, hätten sie über jene Formen verfügen zu können geglaubt. Daß es für die Überlieferung hier solche Bestätigung gibt, wird dieser dann auch in Fällen, wo derartige Kontrollen versagen, in der Regel Glauben sichern.

Einige weitere Typen von Kompositis mit oder ohne Vokallänge vor gewissen Schlußgliedern sind die folgenden. Die Länge ist sehr häufig vor *-vṛdh*, *-sah*; wenn es *ṛtāvṛ́dh* und *ṛtāṣā́ṭ* (Yv.) heißt gegenüber den vielen von Benfey V, 1, 24 gesammelten Kompositis mit *ṛtá-*, ist die Verknüpfung der Länge mit jenen Schlußgliedern ersichtlich. Doch gehört zu den Ausnahmen, mit bemerkenswerter Übereinstimmung für das eine wie für das andere dieser Schlußglieder, *rayivṛ́dh* und *rayiṣā́h*: hier haben wir es augenscheinlich mit einer für das Vorderglied herausgebildeten Gewöhnung zu tun; **rayī-* findet sich nicht. Im Gegensatz zu *-vṛdh* und *-sah* haben nie oder fast nie die Länge vor sich *-kṛt*, *-jit*, *-cit*, *-yuj*, *-vid*[1]), *-han*[2]), *-tur*, *-vah*.

Erweist sich nun in all dem die Überlieferung im ganzen, wie gesagt, als vertrauenswürdig, so kommen Zweifel an ihr offenbar entweder dann in Frage, wenn ihr an einzelnen Stellen der sonst in bezug auf das betreffende Wort oder die Wortgruppe obwaltende Gebrauch, oder andererseits wenn das Metrum entgegensteht[3]).

Im ersteren Fall werden wir uns da, wo die Überlieferung etwa durch das metrische Zeugnis direkt unterstützt wird, unbedenklich auf die Seite jener zu stellen haben. Eine Latitüde, die neben der vorherrschenden Quantität gelegentlich die andere zuläßt, ist unbedingt möglich; solche Divergenz kann sehr wohl auf echte, von Gleichmacherei nicht betroffene Tradition hindeuten. Und wie wir die Überlieferer des Ṛktextes kennen, sind sie wenig dem Verdacht unterworfen, ihrerseits dem Metrum zuliebe, das ihnen in der Tat ziemlich gleichgiltig war, eine ihnen geläufige Wortgestalt durch eine ungeläufige ersetzt zu haben. In dem Gesagten liegt, daß ich einer Reihe Arnold'scher Textänderungen nicht

1) Natürlich ist nicht *hotrāvíd* entgegenzuhalten, wo die Länge dem Stamm von Haus aus zukommt. Ebenso ist vielleicht *nīthāvíd* zu beurteilen. Von *vayunāvíd* gilt schwerlich das gleiche. Man bedenke aber, welche Reihe von Kürzen hier entstanden wäre; ist auch der häufige Plural *vayúnā* von Einfluß gewesen?

2) Will Arnold 125 sagen, daß bei *ahihánam*, *vṛtrahánam* an Stellen wie I, 117, 9; 121, 12 etc. „protraction" herzustellen sei? Ich würde das nicht viel wahrscheinlicher finden, als bei den Zusammensetzungen mit *-ratha*. Das awestische *vərəϑrájanəm* lasse ich bei der Frage nach der vedischen Quantität beiseite.

3) Kommen auch Fälle vor, in denen beides zusammentrifft? Für den Fall der Komposition ist mir jetzt kein solcher zur Hand; für den der Stammbildung mit sekundärem Suffix kann IV, 27, 4 (*índrāvataḥ*, s. oben S. 155 Anm. 4) angeführt werden.

folgen kann. Neben den zahlreichen Vokallängen vor *-magha* findet sich V, 33, 6 *tuvimaghásya*. A. will *-ī-* herstellen. Ich würde das unbedingt ablehnen, auch wenn der Fall, wie Arnold anzunehmen scheint, allein stände. Die Überlieferung und die Stellung des *i* in T^{a}6 treffen zusammen um die Kürze zu sichern. Zum Überfluß kommt auch *máhimaghasya* I, 122, 8 (in gleicher metrischer Stellung) dazu: unter allen Fällen von *-magha* zugleich die beiden einzigen mit *i* und die einzigen von dieser metrischen Stellung. Hier auf Grund der sonstigen Behandlung des Typus *-magha* das Überlieferte kurzweg umzustoßen, kann ich nicht für berechtigt halten[1]). Ebenso urteile ich über A.'s auf die sonstigen Komposita von *-vasu* gestützten Zweifel an *sahávasum* II, 13, 8; abgesehen davon, daß ich kein Kompositum mit *sahā-* finde, schützt das Metrum die überlieferte Kürze.

Schwieriger zu beurteilen ist der zweite der oben bezeichneten Fälle: die Überlieferung stimmt zum sonstigen Gebrauch; das Metrum erregt Bedenken. Hier ist eher als im andern Fall Verdacht der künstlichen Gleichmacherei vorhanden. Freilich kann es auch der Dichter selbst sein, der an der geläufigen Wortgestalt haftend sich eine metrische Freiheit erlaubt hat. So wird das Urteil schwanken; im einzelnen wird es durch die größere oder geringere Festigkeit des Gebrauchs in bezug auf Wortgestalt und Metrum beeinflußt werden. Es sei an den oben (S. 157) in bezug auf die Komposita mit *-ratha* zur Sprache gebrachten Fall zurückerinnert, daß der metrische Anstoß sich auf Kürzen in G 2 ⌣, T 2 ⌣ beschränkt. Beseitigen wir ihn da, so erhalten wir Formen, die sehr gut in den Pādaausgang passen, sich dort aber nicht finden. Wir werden dann, vorausgesetzt daß es sich um hinreichend häufige Fälle handelt und daß nicht syntaktische oder stilistische Gründe die Worte vom Ausgang entfernen, annehmen, daß der Dichter den kleineren Anstoß im Eingang tolerierte, den größeren im Ausgang vermied, d. h. daß er sich keine Verfügung über die Form mit der Länge beilegte.

Weniger zuversichtlich möchte ich über andere Fälle urteilen.

Wenn A. (124) für *purubhuja* an 4 Stellen um des Metrums willen an *ū* denkt, kann er recht haben. Immerhin ist bemerkenswert, daß das Wort an allen andern 6 Stellen hinter der T-Cäsur steht, also das *ŭ* starken Halt hat.

Bei *vásudhiti* (A. 124) sind in der Tat die ernsten metrischen

1) Solche Änderung gegen das Metrum befremdet um soviel mehr, als A. (125) anderwärts in der (meines Erachtens so auch nicht annehmbaren) Rücksicht auf das Metrum so weit geht, z. B. VIII, 52, 2, gegen die Überlieferung und gegen den metrischen Bau der Parallelstelle I, 112, 16, *syūmāraśmau* für das überlieferte *syūmār°* zu vermuten. Daß das *syūma-* von *syūmagabhasti* und *syūmagṛbhe* sein *-a-* (zusammen an 3 Stellen) in T 2 ⌣ fallen läßt — wo dann A. auch wieder *ā* einsetzen will — gibt m. E. keine hinreichende Grundlage für Änderung ab.

Anstöße auffallend häufig; daß z. B. *vásupati* sehr anders im Metrum dasteht, läßt sich nicht verkennen[1]). Doch darf geltend gemacht werden, daß die andern Komposita mit *-dhiti* (*vaná-*, *nemá-*, *mitrá-*) nicht für die Verlängerung sprechen; auch ein *vásū-* ist selten. So mag es sein, daß hier die Dichter eine Form, die sie allein kannten, etwas gewaltsam in das Metrum gefügt haben. Die Achtung vor der Überlieferung wird uns wenigstens hindern, der entgegengesetzten Auffassung unbedingt zu trauen.

Recht häufig sind die metrischen Anstöße auch bei *vasuvídam* und andern viersilbigen Kasus desselben Worts von der Form ⏑⏑⏑⏓, wo A. (124) das *ū* herstellen will. Auch hier läßt sich gegen die Änderung anführen, daß *vasu-* wie *-vid* die Länge wenig begünstigt, weiter die Fälle, in denen das Metrum das *ŭ* begünstigt (neben ihnen stehen andere bei A. nicht erwähnte, in denen es wenigstens indifferent ist); vgl. auch *vasuvíttamam*. Dazu erwäge man noch, daß im Nom. *vasuvít* die Kürze metrisch gut gesichert ist; hätte der Dichter über ein **vasūvít* verfügt, ließe sich nicht ohne Wahrscheinlichkeit eine andere metrische Praxis als die vorliegende erwarten. So würde ich — auch hier die Möglichkeit des Zweifels anerkennend — doch wohl eher mich dem Festhalten an der Überlieferung zuneigen.

17. Ich schließe hier, in Anknüpfung an Arn. 128, die Denominativa auf *-ăy-*, *-ĭy-*, *-ŭy-*, resp. die zugehörigen Adjektiva auf *-yu* an. Bei *i* und *u* überwiegt stark die Länge, die Wackernagel, Ai. Gr. I, 46 hier für phonetisch, in dem schwankend neben *-ay-* auftretenden *-āy-*[2]) für nachgebildet hält. Im ganzen hat auch hier die Sprache entweder dem *-ay-* oder dem *-āy-* Alleinherrschaft in dem einzelnen Wort verliehen; einige Dubletten finden sich immerhin, wie *ṛtăy-*, *sumnăy-*, *ṛtăyú*, *sumnăyú*, *yuvăyú*. Daß die Scheidung des *-ay*-Typus und des *-āy*-Typus nicht nur auf die Tradition, sondern auf die Dichter selbst zurückgeht, sieht man, wenn man etwa das überlieferte *devayánt-* und das überlieferte *aśvāyánt-* vergleicht (ich wähle zwei Beispiele, die in der Quantität der Eingangssilbe übereinstimmen): die von den Dichtern diesen Worten zugewiesenen metrischen Stellungen bestätigen den überlieferten Gegensatz. Ebenso treten die Dichter selbst für die Doppelgestalt von *ṛtăy-*, *ṛtăyú*, *sumnăy-*, *sumnăyú*, *yuvăyú* die Überlieferung bestätigend ein[3]). An Unfehlbarkeit der Überlieferung freilich kann ich auch hier nicht glauben. Mir scheinen die Bedenken, die A. in bezug auf *vasūyánt-* und *vasūyú* erhebt, voll-

1) Freilich wird das Gewicht dieser Vergleichung dadurch abgeschwächt, daß bei dem letzteren Wort dessen starke Neigung eingreift *vásūnām* hinter sich zu haben.

2) Ist es Zufall, daß in einer Reihe von Fällen die Quantität des *-ăy-* derjenigen des *-ă-* vor dem Suffix *-vant* entspricht?

3) Doch V, 8, 1 befremdet, wie schon A. bemerkt hat, das überlieferte *ṛtāyávaḥ* nach der T^a-Cäsur.

kommen berechtigt. Wenn auf diese Worte eine verhältnismäßig so große Zahl von Verletzungen des Gesetzes kommt, das in T^b 7 Kürze verlangt[1]) (dazu dann noch ein Fall mit dem geringeren Anstoß derselben Art in T^a 6), so kann ich wenigstens mich dem Verdacht nicht entziehen, daß die Dichter wie ein *gātuy-* so auch ein *vasuy-* gekannt haben, und daß die überlieferte Durchführung des *ū* auf unberechtigter Gleichmacherei beruht.

18. Schließlich spreche ich von Reduplikation und Augment.

Bei der Reduplikation handelt es sich vor allem um die perfektische. Auch hier legen sich auf das deutlichste, nicht in der Überlieferung allein sondern im ganzen gesichert durch die in der Verteilung der metrischen Stellungen sich kundgebende Auffassung der Dichter, verschiedene Typen auseinander. So Perfekta mit stehender Kürze der Reduplikationssilbe wie *dadṛś- sasṛj-*; mit stehender Länge wie *nānāma* (allerdings wenige Beispiele) und *dādhāra* (aber im Fall der Positionslänge *dadhṛ-*); mit Länge oder Kürze je nach Kürze oder Länge der Wurzelsilbe (*vāvṛdh-* und *vavardh-* [2])). Im ganzen hat die einzelne Form resp. Formengruppe in der Überlieferung ihre festbestimmte Quantität; Dubletten wie *văvarta tătāna* — man kann dahin auch *vavṛjuḥ* gegenüber *vāvṛje* rechnen — sind selten. Ein *ī* oder *ū* der Reduplikationssilbe (Whitney 786^{bc}) ist selten; es tritt besonders da auf, wo auch die Wurzelsilbe ein *ī* oder *ū* enthält resp. enthalten kann.

Es fragt sich, wie es im einzelnen mit Fehlern der Überlieferung steht. Einen durchweg wiederkehrenden glaube ich ZDMG. 55, 299 bei *pīpāya* nachgewiesen zu haben, wofür *pipāya* einzusetzen ist; Arnold 128 kommt zu demselben Resultat. Der Fehler mag auf *pīpayat* etc. beruhen. Aber auch sonstige zerstreute Fehler kommen in Frage. Da es sich um die Eingangssilbe längerer Worte handelt, die nicht selten nach der T-Cäsur erscheinen, ist es von besonderer Wichtigkeit diese Stelle ins Auge zu fassen. Dabei muß, was leider in meinen Untersuchungen a. a. O. 320. 324 versäumt ist, zwischen der Cäsur von T^a und T^b unterschieden werden: im ersteren Fall wird bekanntlich eine auf die Cäsur folgende Länge eher geduldet als im zweiten. Für T^b wiederum ist, wie oben dargelegt wurde (S. 124), zu unterscheiden, ob die Silbe vor der Cäsur kurz oder lang ist: wieder wird im ersten Fall Länge hinter der Cäsur leichter zugelassen.

Die Zeitschr. 55, 324 von mir, um einen Maßstab für das zu Erwartende zu erlangen, auf ihre metrische Position hin untersuchten 70 Fälle des Part. perf. act. mit sicher feststehender Länge der Reduplikationssilbe und mit dem prosodischen Schema – ⏑ –

1) Solche Verletzungen sind recht selten; s. Arnold 201.

2) *vāvṛdh-* auch im Fall der Positionslänge (*vāvṛdhvāṃsam*). Kürze des *a* in *vavṛdhántaḥ*: aber ist dies Perfekt? Vgl. Bartholomae, KZ. 29, 553.

für die ersten drei Silben der Form (resp. - - ≚ für die ganze Form, wo diese dreisilbig ist) lieferten 11 Fälle mit Stellung der Form unmittelbar hinter der Cäsur: ich trage jetzt nach, daß bei diesen Fällen die Cäsur a 4 mal (auffallend kleine Zahl!) vorliegt, die Cäsur b mit vorangehender Kürze 5 mal, mit vorangehender Länge 2 mal. Dem gegenüber stelle ich, in Erneuerung der Untersuchung a. a. O. 320 über *vāvṛdh-* fest, daß die häufigsten Formen dieses Perfekts sich in folgenden Stellungen des Metrums finden:

	vāvṛdhe	°*dhuḥ*	°*dhānaḥ*, °*dhānam*	Summe
Metrisch bestimmter Ausgangsteil des Pāda .	12	14	15	41
Nach Cäsur a	14	4	7	25
Nach Cäsur b, vorher Kürze	—	2	2	4
Desgl., vorher Länge .	1	—	—	1
Sonstige Stellungen . .	7	4	9	20

Vergleicht man die Zahlen mit den normalen, wird die Häufigkeit der Stellung nach der Cäsur vielleicht auffallen (ein Drittel aller Fälle). Sollen wir uns dadurch bewegen lassen, Formen mit *vāvṛdh-* einzusetzen? Ich wage kein sicheres Urteil. Aber ich glaube jedenfalls, daß, wenn diese Operation in sehr großem Umfang vorzunehmen wäre, wir noch zahlreichere Fälle hinter der Cäsur zu erwarten hätten. Und für die Länge in *vāvṛdh-* spricht auch sehr deutlich die Verteilung der verschiedenen Cäsurtypen: viel mehr Fälle von Cäsur a als von Cäsur b, ebenso mehr Fälle von b mit vorangehender Kürze als mit vorangehender Länge. So meine ich, daß, wenn überhaupt, keine sehr starke Verschiebung in der Überlieferung stattgefunden hat.

Von sonstigen Einzelheiten hebe ich hervor, daß meines Erachtens nicht mit A. (128) das *cakánanta* I, 169, 4 nach dem *cākánanta* V, 31, 13 mit Länge auszustatten ist. Die erstere Form wird echt sein; ebensolche leise Abweichung von dem bei dem betreffenden Verb üblichen Typus erweckt Vertrauen, wenn sie, wie hier, metrisch motiviert ist. An beiden Stellen steht die Form hinter der T^b^-Cäsur; in I, 169, 4 aber geht Länge, in V, 31, 13 Kürze voraus: die oben (S. 124) dargelegte metrische Eigenheit wird den Schlüssel zu der Verschiedenheit geben. Wollte man doch die beiden Stellen einander angleichen, käme wohl eher die Änderung *cakanánta* V, 31, 13 in Frage; diese Form entspricht dem metrischen Gebrauch immerhin genauer als die andere und könnte sehr leicht durch das vorangehende *cākanánta* entstellt sein.

Von anderen Formen und Stellen, bei denen das Resultat zweifelhaft scheint, erwähne ich zunächst *tátṛṣāṇá*. Wenn sich

I, 173, 11 nach der T[b]-Cäsur mit vorangehender Länge *tāt°* findet, möchte man in der Tat mit A. (128) nach I, 130, 8 und VI, 15, 5 die Änderung *tat°* in Betracht ziehen; weniger wird man dazu II, 4, 6 (nach T[a]-Cäsur) neigen. Ob nicht andererseits *tātṛdānā́* wenigstens in IV, 28, 5 (T-Ausgang) herzustellen ist, woran auch A. denkt?

In *rurucuḥ* ist die überlieferte Kürze für 3 Fälle durch Stellung nach der Cäsur gesichert. Wenn die Form dann 2 mal im J-Ausgang erscheint (IV, 7, 1; X, 122, 5), wird man hier über die Änderung *rūrucuḥ* (A. 128) zweifelhaft sein; dem oben S. 161 über den Kreis der vorzugsweise zu einem *ī ū* der Perfektreduplikation neigenden Verba Bemerkten würde diese Änderung (dasselbe gilt für die beiden demnächst aufzuführenden Perfektformen) nicht entsprechen. Mit Gaedicke, Accus. 65 überall wo *rurucuḥ* „sie machten leuchten" bedeutet, die Änderung *rūr°* in Betracht zu ziehen und an Aor. caus. zu denken halte ich für gewaltsam; insonderheit das Metrum von VI, 62, 2 fährt dabei schlecht.

ruruhuḥ (von A. nicht besprochen) ist ebenfalls durch drei Stellen nach der Cäsur gesichert; V, 7, 5 im G-Ausgang *rūr°* herzustellen ist vielleicht gewagt.

yuyudhuḥ (A. 129) macht an allen drei Stellen seines Vorkommens, was doch auffallend ist, metrischen Fehler. Ist es zu ändern? Greifen wir über das Gebiet des Perfekts hinüber, so begegnen wir X, 149, 4 einem vielleicht auch verdächtigen *yúyudhiḥ* (nach T[b]-Cäsur, welcher Länge vorangeht; und sonst ist *yúyudhayaḥ* überliefert). —

Was endlich das Augment anlangt, so möchte ich bei *ắvṛṇak* auf die gut aussehende Verteilung der Quantitäten aufmerksam machen. *ā́vṛṇak* herrscht vor; es findet sich auch nach der a-Cäsur zweimal; einmal geht die b-Cäsur voran, die sich gegen folgende Länge ablehnender verhält, und es ist *avṛṇak* überliefert (II, 17, 6).

Bei der Form *ā́vaḥ* (A. 129; ihm entgeht, daß hier die beiden Verba *var* und *vas* beteiligt sind) macht A. auf zwei Stellen mit metrischem Fehler aufmerksam (I, 92, 4; 113, 13). Daß da mit ihm *av°* herzustellen ist, halte ich für möglich, wenn auch kaum für sicher.

Inhaltsverzeichnis.

Zu phönizischen Inschriften.

Von

Franz Praetorius.

Von den beiden, in der Opfertafel von Marseille mehrmals, und zwar stets vereint vorkommenden Ausdrücken קצרת ויצלת dürfte der letztere wohl richtig mit hebr. אצילות, syr. ܐܨܝܠܐ zusammengestellt worden sein. Dies führt mich darauf, in קצרת die phönizische Form des Wortes für *Knöchel*, *Hand-* und *Fuß-gelenk* zu vermuten, das im Syrischen ܩܘܪܣܠܐ lautet, im Jüdisch-Aramäischen קַרְצוּלָא, קַרְסָלָא, im Hebräischen קַרְסֹל, im Assyrischen *qursinnu* (*qursînu*). Ist diese Gleichsetzung richtig, so dürfte der vorliegende phönizische Plural als קצֹּרֹת aufzufassen sein, mit Assimilierung von ר an צ, aus קַרְצֹרֹת.

Ich denke, die beiden Deutungen stützen sich wenigstens gegenseitig. Beide Ausdrücke gehören aller Wahrscheinlichkeit nach begrifflich eng zusammen, da sie in der Inschrift immer (vier- bis fünfmal) vereint vorkommen. Von den geopferten Vierfüßlern sollen den Priestern zustehen die Stücke an den Knöcheln und an den Kniegelenken.

Die Worte auf Z. 2 f. der Inschrift Ešmūn'āzār's נגזלת בל עתי sind zweifellos richtig gedeutet „ich bin geraubt worden vor meiner Zeit". Dieser selbe Gedanke kehrt auf griechischen Grabschriften mit gleichen und ähnlichen Worten so oft wieder, daß jene Auflösung auch für das Phönizische den höchsten Grad von Wahrscheinlichkeit besitzt. Dann aber lese ich weiter:

בֹּנֵֿ מסכימנמאזרם יָתֵּם בֹּנֵֿ אלֹמת.

Für בֹּנֵֿ mag man beidemal auch בֹּנֵֿ lesen, allenfalls auch בָּנֹ (Infin. absol.), d. h. „der ich baute מסכימנמאזרם, der ich fertig baute אלֹמת". Der König will also sagen, er habe die schon vor seiner Zeit begonnene Baulichkeit אלֹמת vollendet, die Baulichkeiten "מס dagegen allein gebaut.

Die Buchstabengruppe אלמת dürfte einen, die Buchstabengruppe מסכימטאזרם zwei Eigennamen enthalten: die Eigennamen der Baulichkeiten. Wie diese Eigennamen zu deuten, ist ziemlich unberechenbar. Bei אלמת liegt אֲלָמוֹת, זְלָמוֹת nah. Aber bei der anderen Buchstabengruppe macht zunächst schon die Abteilung der Worte Schwierigkeiten. Ich vermute, daß hinter dem ersteren ם der Mitte die Trennung fällt, so daß der erstere Namen mit יָם, יָמָּ abschließen würde, während sich als zweites Glied des zweiten Namens רָם abzuheben scheint. Gelegentlich der Deutung dieser Namen sei daran erinnert, daß der Sarkophag Ešmūn'āzār's auf dem alten Begräbnisplatze gefunden worden ist, an dem Abhange und auf den Höhen der östlichen Hügelkette, welche parallel mit der Küste das Tal begleitet und bei Sidon enger einschließt. Wenn nun Gildemeister einst gedeutet hat: מְסַכֵּי יָמִם „die Leben erwarten", so wäre wohl auch ein מסך יָם denkbar, etwa „Warte des Meeres, Meerschau" oder ähnlich. Als zweiter Name würde „hoher M'Z"[1]) übrig bleiben. Wir finden hier dieselbe asyndetische Zusammenstellung der beiden Eigennamen, die Lidzbarski, Ephemeris Bd. 2, S. 54 in der Bod'astart-Inschrift bemerkt hat; und wenn wir beidemal בֹּנֵן lesen, auch das gleiche Fehlen des Akkusativexponenten.

Ich verzichte darauf, der Kombinationsgabe oder der Phantasie weiter nachzugeben und noch andere möglich scheinende Deutungen der Eigennamen darzulegen. Ich verzichte darauf um so lieber, als ich nicht einmal sicher bin, ob das ם vor יתם nicht vielleicht mit diesem zu מיתם zu verbinden ist, so daß die erstere Gruppe der Eigennamen mit ך abschließen würde. In יָתֵם, was ich oben vorschlug, würde der Infin. absol. causativi von תם zu sehen sein (= hebr. הָתֵם), in מיתם das Partizipium.

Welches die gedachten Baulichkeiten gewesen sein dürften, habe ich bereits angedeutet. Ich denke, es waren Teile der sidonischen Nekropole, im besonderen der Teil, an dem der Sarkophag Ešmūn'āzār's stand. Und der Gedankengang, der den König leitete, da er sich gleich zu Beginn seiner Rede als Erbauer und Vollender gewisser Baulichkeiten bezeichnete, findet seine Erläuterung in den gleich folgenden Worten: „und ich liege in diesem Sarkophage und in diesem Grabe an dem Orte, den ich gebaut habe".

Und dieser Gedankengang findet seinen Abschluß auf Z. 12 f., wo der König den Eingangssatz seiner Rede zur Begründung des gegen die Grabschänder ausgesprochenen Fluches wiederholt und ihn in dieser Absicht durch ein zweimaliges אנך verstärkt: „Denn

---

1) Ein Nomen מאז scheint auch vorzuliegen in der Weihinschrift von Karthago, die Lidzbarski, Ephemeris Bd. 1, S. 18 ff. mitgeteilt hat (Z. 3). Ich hatte, gegen Lidzbarski, das schließende כם dieses Wortes מאזכם als Suffix gefaßt und fand nachträglich, daß so auch schon andere gedeutet hatten (Cooke, A Text-Book S. 128; Winckler, Altor. Forsch. Bd. 2, S. 541; Landau, Beiträge 3. Heft, S. 26).

ich (נחן?) bin geraubt worden vor meiner Zeit, ich der ich gebaut habe "מס, vollendet habe אלמת". Ich habe also das höchste Anrecht darauf, gerade an dieser Stelle ungestört zu ruhn!

Es ist längst bemerkt, daß die 4. Zeile der großen Inschrift von Umm al'awāmīd (CIS. tom. I, S. 29 ff.) eine gewisse Verwandtschaft zeigt mit der 1. und 2. Zeile der zweiten Inschrift von Malta (ibid. S. 156 ff.). Vgl. Lidzbarski, Ephemeris 1. Bd., S. 295 a. E. Gleichwohl gehören beide Stellen noch zu dem Unverstandenen; s. zuletzt Lidzbarski a. a. O. S. 248, 2. Anm.

Ich möchte lesen נִפְעַל נִקְי בְּכַלְּתִי 2. Melit. ff. „es ist hergestellt worden seine (des Grabes) Höhle aus meinem Vermögen". Die Inschrift wurde gefunden in einer in den Fels gehauenen Grabhöhle. נְקִיקֵי הַסְּלָעִים, נְקִיק הַסֶּלַע heißen im A. T. dreimal Felslöcher, Felshöhlen, Sept. *τρυμαλία* und *τρώγλη* (*τῶν πετρῶν*); und hierzu möchte ich das phöniz. נק stellen. Vgl. de Vogüé's 35. Inschrift aus Palmyra: *τὸ μνημεῖον τοῦτο καὶ σπήλεον αὐτοῦ ᾠκοδόμησεν κ. τ. λ.*

Ein dem griechischen *ἐκ τῶν ἰδίων* entsprechender Ausdruck ist m. W. im Phönizischen bisher nicht gefunden worden. Ich vermute, daß in בכלתי dieser Ausdruck vorliegt. Und gleicher oder ähnlicher Bedeutung scheint בְּתֹכַלְתִּי zu sein in der Inschrift von Umm al'awāmīd, etwa „durch meine Fürsorge" (*ἐπιμέλεια, πρόνοια, σπουδή*). Als Wurzel von כלת, wie von תכלת nehme ich יכל, وكل an. Ich halte für möglich, daß zu lesen ist אֶשֶּׁל פֻּעַלַת בְּתֹכַלְתִּי בְּנִתִי, nämlich אֶשֶּׁל aus אשׁ + אֵל, Relativum + Demonstr. plural.[1]): „Dieses Tor samt den Türen, die durch meine Fürsorge hergestellt sind, habe ich gebaut u. s. w."

Durch Oriental. Bibliographie Bd. 18, S. 289, Nr. 5646 werde ich aufmerksam gemacht auf Revue archéol. 1904 S. 421 Anm. Clermont-Ganneau sagt daselbst im Hinblick auf meine Bemerkung „Zur Ešmūn'āzār-Inschrift" in dieser Zeitschr. Bd. 58, S. 198 „Je me permettrai de rappeler que la partie essentielle de la thèse présentée comme nouvelle a déjà été établie par moi autrefois (Étud. d'archéol. orient. II, 197) etc." Nachdem ich die angezogene Stelle der Études eingesehen, bin ich etwas überrascht, dort Erklärungsvorschläge zu finden, die sich von dem meinigen doch recht erheblich unterscheiden.

1) Zu der gewöhnlichen Erklärung von אשׁל = אשׁ לי hat Clermont-Ganneau in seinem Recueil Bd. 4, S. 197 eine unsichere Parallele gebracht.

Ich darf sagen, daß ich bei meinen Versuchen, die Stelle zu erklären, auch die Möglichkeit stark in Erwägung gezogen habe, die Clermont-Ganneau in der Revue arch. a. a. O. als seine Meinung bringt, daß nämlich קן bedeute „Prends bien garde!" aus قِ + כָּא, daß ich diese Möglichkeit aber bald fallen gelassen habe zu gunsten von קֹןְ, und daß ich heute mehr noch als damals קֹןְ מִי אַתְּ für die richtige Lösung halte.

Denn nachdem Ešmūn'āzār, wie wir eben gesehen, sich zu Beginn seiner Rede breit und absichtlich als Bauherrn, also als Besitzer der Grabanlagen eingeführt hat, paßt es vortrefflich, wenn er sich mit den Worten „Wer immer du Besitzer sein mögest" ausdrücklich an die späteren Besitzer wendet.

Das syrische Alexanderlied.

Herausgegeben und übersetzt von

Lic. Dr. Carl Hunnius.

Vorwort.

Das syrische Alexanderlied ist in 2 jungen Handschriften der Pariser Nationalbibliothek[1]) und in einer ältern des Britischen Museums[2]), die aus dem 9. Jahrhundert stammt, erhalten. Die eine Pariser Handschrift ist von Knös in seiner kleinen syrischen Chrestomathie (Göttingen 1807) abgedruckt worden. Diesen Text bezeichne ich fortan mit P.

Die Londoner Handschrift ist von Budge im sechsten Bande (1891) der Zeitschrift für Assyriologie herausgegeben worden. Ich bezeichne sie mit L.

Die zweite Pariser Handschrift ist bisher noch nicht ediert und ist zum ersten Male von mir zu vorliegender Ausgabe benutzt worden. Ich bezeichne sie mit P^1.

Der Text von P ist vielfach fehlerhaft und weist häufig kleinere Lücken auf. Doch läßt P in der Regel nur ganze Verse aus; die erhaltenen Verse sind fast stets, was das Versmaß betrifft, in Ordnung. L weist vielfach einen besseren Text auf als P und hat viele Verse, die P fehlen. Doch ist das Versmaß bei L häufig in Unordnung, die Verseinteilung häufig außer acht gelassen. Jedoch hat die Handschrift auch Lücken, vor allem zwei größere Lücken (V. 368—379 und 386—419, wofür L nur die Verse 430—432 hat) und einen viel kürzeren Schluß. Der Text von P^1 ist meines Erachtens der beste von den dreien. P^1 geht häufiger mit L als mit P zusammen. P^1 hat fast immer die Verse, die L mehr hat als P, doch während bei L gerade bei diesen Versen das Versmaß in der Regel in Unordnung ist, ist es bei P^1 fast stets in bester Ordnung. Andererseits bringt P^1 auch die großen Partien, die bei L fehlen und die P hat, aber mit besserem Text als P. Für sich allein hat P^1 gegen Schluß eine längere Partie, die von Alexander's Koch, der unsterblich geworden war, handelt. Diese

1) N. 13, 30 und 243, 4 in Zotenberg's „Catalogues des manuscrits syriaques de la Bibliothèque nationale".

2) Add. 14624.

Verse berühren sich wohl mit der Erzählung von Alexander's Koch im Alexanderroman (Ps.-Call. II, 41 v. Chr.), weichen aber doch so erheblich von ihr ab, daß man annehmen muß, dem Verfasser muß, falls er den Roman benutzt hat, noch eine andere Quelle zu Gebote gestanden haben.

Leider ist P[1] mit sehr schlechter Tinte geschrieben worden[1]). Sie ist ausgeflossen und das Papier ist fast regelmäßig auf einer Seite jedes Blattes so dunkel geworden, daß die Schriftzüge kaum erkennbar sind. Trotz größter Mühe habe ich daher manches nicht

1) Im Jahre 1610 von einem Mönch Sergius im Maronitenkloster zu Rom.

ܡܐܡܪܐ ܕܥܠ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܒܪ ܦܝܠܝܦܘܣ ܡܩܕܘܢܝܐ ܘܥܠ ܗܘ ܬܪܥܐ
ܕܥܒܕ ܠܘܩܒܠ ܐܓܘܓ ܘܡܓܘܓ ܚܣܝܐ ܣܪܘܓܝܐ[1]).

ܒܫܘܒܚܐ ܡܪܝ ܗܘܒ ܠܝ ܕܐܡܪ ܡܢ ܣܘܟܠܟ[2]).
ܒܪ̈ܘܚܐ ܕܪܘܚܐ ܩ̈ܕܝܫ ܬܬܕܪ ܒܗ ܡܫܘ̈ܚܬܐ[3])
ܒܡܠܐ ܕܡܠܟܝ[4]) ܡܢ ܣܘܓܐܐ ܦܓܪ̈ܢܝܐ.
ܐܡܪ ܠܝ ܩ̈ܠܠ[5]) ܫܘܒܚܐ ܒܡܘܫ̈ܚܬܐ.
5 ܡܢܝ ܢܠܒܫ ܦܪܝܣ ܚܝܠܐ ܕܢܬܠ ܣܦ̈ܐ[6]).
ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ ܡܠܟܐ ܚܬܐ ܘܚܝܠܐ ܢܬܠ̈ܐ[7]).
ܢܗܠܐ ܚܝܠܐ ܕܒܡܫܡܫܢܘܬܝ ܚܠܐ ܢܫܬܡܠܐ[8]).
ܘܐܝܟ ܒܘܛܪܐ ܡܢ ܡܘܗܒܬܝ ܡܠܟܐ ܡܫܦܪܐ[9]).

1) Die Überschrift lautet bei L: ܬܘܒ ܕܝܠܗ ܕܝ ܕܝܠܗ ܕܩܕܝܫܐ ܡܪܝ ܠܝܥܩܘܒ ܡܐܡܪܐ ܕܥܠ ܐܠܟ݀ ܒܪ ܦܝܠ݀ ܡܩ݀ ܘܥܠ ܗܘ ܬܪܥܐ ܕܦܪ̈ܙܠܐ ܕܥ̈ܒܕ ܠܘܩܒܠ ܐܓܘܓ ܘܡܓܘܓ; bei P[1]: ܬܘܒ ܡܐܡܪܐ ܕܥܠ ܐܠܟ݀ ܒܪ ܦܝܠ݀ ܡܩ݀ ܒܪ ܟܠ ܠܒܐ ܕܫܡܘܚ ܘܠܐܬܪܐ ܕܡܝܬܐ. ܕܥܠ ܒܗ ܠܐܓܘܓ ܘܡܓܘܓ. ܘܥܠ ܚܙܝܐ ܡܫܡܠܝܐ. ܬܘܒ ܡܐܡܪܐ; bei P: ܕܚܣܝܐ ܣܪܘܓܝܐ ܕܥܠ ܐܠܟ݀ ܡܠܟܐ ܡܗܝܡܢܐ ܘܥܠ ܗܘ ܬܪܥܐ ܕܥܒܕ ܠܘܩܒܠ ܐܓܘܓ ܘܡܓܘܓ. ܕܩܕܝܫ ܠܡܪܝ ܝܥܩܘܒ. Ich halte ܚܣܝܐ ܣܪܘܓܝܐ für das ursprüngliche, da leicht verständlich ist, wie aus dieser Notiz die Abfassung des Gedichtes durch Jakob gefolgert werden konnte.

2) P hat zu Beginn zwei Zeilen mehr: ܒܟ ܐܠܗܐ ܠܡܫܠܡܘ ܗܝ ܡܚܝܠܐ ܕܐܒܐ. ܕܒܒܪܟܬܟ ܐܬܚܝܠ ܒܪܘܚܟ.

entziffern können. Dazu kommt, daß die Blätter sehr zerbröckelt und durchlöchert sind, vielfach sind ganze Zeilen ausgefressen.

Ich habe nun versucht, auf Grund der drei Texte den ursprünglichen Wortlaut des Liedes wieder herzustellen, und den so gewonnenen Text mit einer Übersetzung versehen.

Was die Entstehung des Liedes anlangt, so kann ich der Tradition, die es Jakob von Serug († 521) zuschreibt, nicht beipflichten. Das Lied kann meines Erachtens nur in den Jahren 628—637 entstanden sein. Die Gründe, die mich zu dieser Annahme zwingen, habe ich in meiner Dissertation „Das syrische Alexanderlied" (Göttingen 1904) dargelegt.

Lehrgedicht von Alexander, dem Sohn des Philipp, dem Makedonen, und von jenem Tor, das er gegen Gog und Magog errichtete.

Im Serug'schen Versmaß.

In Liebe, Herr, laß mich von Deiner Lehre sprechen,
In wundervoller Geisteseinsicht vor den Zuhörern.
In einer Erkenntnis, die fern ist von allen fleischlichen Gedanken,
Will ich Dir Lobpreis singen in den Versammlungen.
5 Von Dir soll mein schmerzbeladenes Gemüt Kraft beziehen
Durch den Glauben voll von Leben und allen Gütern.
Es beschatte Deine liebliche Gnade meine Schwäche,
Dann werde ich reich durch Deine schönheitsvolle Gabe,

---

3) P ܕܠܐܠܗܐ ܢܘܗܪܐ ܡܠܟܐ ܠܢܘܗܪܐ ܒܗ ܒܩܘ̈ܡܬܐ. P¹ hat ܩ̈ܠܐ und ܡܝܩܪ für ܒܗ.

4) P ܡܦܝܣ.

5) L ܐܡܪ ܠܝ ܡܪܝ ܩ̈ܠܐ. In beiden Fällen wäre ܒܩ̈ܠܐ besser.

6) P ܡܪܝ ܢܠܒܫ ܐܢܫ ܠܟܣܝ ܕܠܒܝ ܬ̈ܡܝܗܐ.

7) P ܒܚܘܒܐ ܘܡܠܐܟܐ ܡܠܟܐ ܡܢ̈ܬܐ. P¹ ܗܘ ܒܚܘܒܐ ܡܠܟܐ ܚܝܐ ܘܟܠ. Doch ist die Zeile bei P¹ kaum lesbar und bin ich meiner Sache nicht ganz sicher. Jedenfalls kann man nicht ܗܝܡܢܘܬܐ lesen, da zwischen dem ܝ und dem nächsten Buchstaben eine Lücke klafft.

8) P ܐܡܠܟ und ܝܠܘܦܐ. L ܐܬܐ. Bei P¹ fehlt die Zeile.

9) P ܘܦܘܫܐ. P¹ ܡܢ ܡܘܗܒܬܟ ܡܠܟܐ ܡܫܦܪܐ ܐܡܪ ܠܝ ܡܪܝ. Des ܡܪܝ bin ich nicht sicher.

ܠܟ[1] ܡܪܝ ܢܒܪܐ ܫܘܡܐ ܚܠܝܐ ܒܡܠܐ ܦܐܝܐ[2].
10 ܡܪܘܡܡܘܗ ܠܡܠܟܐ ܕܐܦܪܐ ܡܪܟܒ ܒܗ ܩܘܡܬܗ[3].
ܠܟ ܡܫܡܫܝܢ ܟܠ ܡܠܟܘ̈ܬܐ ܒܡܠܐ ܦܐܝܐ.[4]
ܫܘܒܚܐ ܢܗܘܐ ܕܒܫܘܒܚܗܘ ܦܪܫ ܒܪ̈ܝܬܐ.
ܒܝ ܡܬܟܬܒܝܢ ܗܘܘ[5] ܩ̈ܢܘܢ ܢܗܘܐ[6] ܠܥܠܡܝܢ.
ܒܗܘܕܐ ܘܒܥܘܡܪܐ ܐܝܟ ܠܟ ܒܝ ܡܠܟܘܬܐ[7].
15 ܒܪܘܚܐ ܕܢܗܘܐ ܫܒܝܚܝܢ ܠܟ ܡܪܝ ܟܠ ܥ̈ܕܢܝܗܘܢ[8].
ܘܡܫܪܝ ܢܗܘܐ ܡܫܪ̈ܝܢ ܠܥܠܡ ܟܠ ܡܠܟܘ̈ܬܐ[9].
ܒܪ̈ܝ ܦܘܡܐ ܒܪܘܚܐ ܡܠܟܝ[10] ܠܥܠܡܝܢ.
ܘܐܢܐ ܡܣܟܢܐ ܐܝܟ ܐܡܪ ܡܫܬܠܡ.
ܠܝܬܐ[11] ܕܢܗܘܐ ܡܒܪܟܝܢ ܠܟ ܡܪܝ ܡܫܒܚܬܐ.
20 ܘܒܡܠܘܗܝ[12] ܒܪ̈ܝܐ ܕܒܗ ܢܬܒܪܟܘܢ[13] ܠܥܠܡܝܢ.
ܡܪܝܐ ܕܚܝܠܐ ܕܡܠܟܘܬܗ ܒܗܘܐ ܩܕܡ.
ܒܝ ܡܠܟܝܢ ܠܟ ܒܥܘܒ̈ܕܝܗܘܢ ܘܒܡ̈ܠܝܗܘܢ[14].
ܘܐܢܐ ܕܝܢܐ ܐܝܟ ܐܦܪܐ ܥܘܒܕܐ ܠܥܠܡ.
ܐ̈ܒܐ ܚܝܠܐ ܘܚܝܠܘܬܐ ܕܩܘܡܐ.
25 ܒܪܘܚܐ ܡܩ̈ܒܠܝܢ ܒܝ ܫܡܝܢ ܒܡܬܪܝܗܘܢ[15].
ܝܘܡܐ ܕܡܠܟ ܬܠܬܐ[16] ܠܥ̈ܠܡܐ ܘܥ̈ܠܡܝܢ
ܘܒܗ ܕܐܡܪ ܟܠ ܐܠܗܘܬܗ ܒܗ ܡܫܒܚܝܢ
ܡܪܐ ܥ̈ܠܡܐ ܕܐܘܪܒ ܥ̈ܠܡܐ ܒܐܘܪܚܗܘܢ

1) P ܘܠܟ.

2) Bei P[1] scheint diese Zeile in Unordnung zu sein. Ich lese ܠܟ ܫܘܡܐ ܩܕܡ ܡܘܫܚܐ ܒܡܠܐ ܦܐܝܐ. Hinter ܠܟ ist ein Loch, in das aber kaum ein zweisilbiges Wort hineinpaßt, das doch durch das Versmaß gefordert wird.

3) Die Zeile fehlt bei P. P[1] fügt noch eine hinzu: ܟܠܐ ܟܠ ܡܠܟܐ ܦܐܝܐ ܕܒܗ ܢܗܘܐ. Von ܢܗܘܐ ist nur der erste und letzte Buchstabe erhalten.

4) L ܒܫܘܒܚܐ ܦܐܝܐ. Bei P fehlt die Zeile.

5) L hat bloß ܡܬܟܬܒܝܢ, was eine Silbe zu wenig ergibt, da ܡܬܟܬܒܝܢ nur Etpeel sein kann. P hat ܡܬܟܬܒܝ, was keinen passenden Sinn gibt.

6) P ܢܗܘܐ.

7) Die beiden letzten Zeilen fehlen bei P[1].

Dich, Herr, soll mein schwacher Mund mit lauter Stimme verkünden.
10 Reinige mein Wort, auf daß es Deine Erzählung bei den Zuhörern zur Geltung bringe.
Dir wird mit erhobener Stimme alle Verehrung gezollt.
Jesus, Licht, der Du durch Deine Kreuzigung die Geschöpfe erlöstest,
Dich preisen dankbar die Lichtscharen.
Mit Glanz und Kraft will ich Dich in Ehrfurcht besingen.
15 Die Feuercherube tragen Dich auf ihren Nacken
Und die Lichtreihen richten an Deinen Namen alle ihre Verehrung.
Die Wächter der Höhe mit Zittern ehren sie (Dich) preisend.
Und ich Schwacher, wie dürft ich von Dir reden!
Die feurigen Scharen segnen Dich in heiliger Weise,
20 Und mit ihnen die um Gabriel, um (Dich) zu ehren.
Die fürchterlichen Flammenseraphe schreien staunend,
Indem sie Dich in heiligen Gesängen verehren.
Und ich Elender, wie könnt ich Deinen Namen schön preisen!
Die Erzengel und die himmlischen Scharen
25 Preisen (Dich) zitternd, obwohl sie schön singen.
Gütiger, der Du Kronen flichtst den Königen und Herrschern,
Laß mich von Alexander dem Sohne des Philipp reden,
Herr der Könige, der Du die Könige in ihren Reichen groß machst,

---

8) P[1] ܢܚܝܪܝܗܘܢ, P ܠܐܦܝܗܘܢ.
9) P ܘܡܥܒܪ ܢܘܗܪܐ. P[1] ܘܡܥܒܪ ܢܘܗܪܐ ܠܟ ܗܘ ܡܥܒܪ ܟܠ ܦܘܠܚܢܐ.
10) L ܡܥܒܪ.
11) P ܐܠܗܐ.
12) P[1] ܟܠܗܘܢ.
13) L ܒܢ̈ܝܢܐ.
14) Die beiden letzten Zeilen hat L durch drei wiedergegeben: ܣܕܪ̈ܐ ܕܚܝ̈ܠܐ ܕܡܠܐܟܘܬܐ ܠܫܘܪܐ ܩܕܡ ܠܡܘܪܫܝܗܘܢ. ܘܒܐܣܬܪܝܗܘܢ ܠܟ ܣܓܕܝܢ ܠܟ ܡܪܝ ܡܫܒܚܐ. ܘܡܫܡܫܝܢ ܠܟ ܡܪܝ ܒܟܠ ܒܩܘܢܝܗܘܢ. P faßt sie dagegen in eine zusammen: ܣܕܪ̈ܐ ܕܚܝ̈ܠܐ ܒܐܣܬܪܝܗܘܢ ܣܓܕܝܢ ܠܟ ܡܪܝ.
15) P ܒܐܣܬܪܝܗܘܢ.
16) L ܐܠܐ.

ܐܬܥܒܝ ܕܐܡܪ ܥܠ ܡܠܟܘܬܗ ܕܒܪ ܦܝܠܝܦܘܣ[1]

30 ܗܘܐ ܡܠܟܐ ܡܠܐ ܚܟܡܬܐ ܫܡܗ ܐܟܣܢܕܪܘܣ[2]

ܠܗܝܢ ܚܝܠܐ ܘܡܠܟܘܬܐ[3] ܗܘܘ ܫܩܠܝܢܗܘܢ.

ܘܟܕ ܐܬܒܥܘ ܐܒܝ ܐܟܠܐ[4] ܘܥܠ ܒܝܬܐ.

ܡܪܘܬܐ ܘܡܠܟܘܬܐ ܘܥܘܬܪܐ.

ܗܘܝܘ ܗܘܐ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܒܪ ܦܝܠܝܦܘܣ.

35 ܢܦܠܐ[5] ܒܡܚܘܗܝ ܒܗ ܠܗܘܢ ܥܠ ܠܡܠܟܘܬܗ[6].

ܐܡܪ ܡܠܟܐ ܒܢܫ ܦܠܓܡܘ ܗܘܝ ܩܠܐ[7].

ܗܢܘ ܝܘܡܐ ܐܦܘܩ[8] ܐܝܟ ܠܐܬܪܘܬܐ.

ܐܦ ܠܐܬܪܐ ܐܢܫܐ ܕܡܢܗ ܐܝܟ ܒܗܘܢ[9].

ܘܐܦܩ ܐܝܟ ܠܡܦܩܐ[10] ܘܡܘܦܩܐ ܘܥܠ ܦܢܝܬܐ[11].

40 ܘܐܡܪ ܡܢ ܥܠ ܕܐܬܒܠܐ ܘܐܝܟ ܠܟܠܗ ܚܘܒܐ.

ܐܝ[12] ܒܡܪܐ ܐܒܐ ܕܡܟܝܠ ܗܘܝ ܐܠܗܘܗܝ[13].

ܗܘܝ ܒܠܒܝ[14] ܐܬܡܠܟ ܗܘܐ ܡܢܗ ܕܡܠܟܐ[15].

ܠܐܟܣܢܕܪܘܣ ܒܪ ܦܝܠܝܦܘܣ ܡܩܕܘܢܝܐ[16].

ܠܟܠܗܘܢ ܚܝܠܐ[17] ܘܪܘܚܐ ܐܟܠܐ ܘܡܐܪܬܐ[18].

45 ܘܠܚܟܡܬܐ ܘܟܠܗܘܢ ܫܒܝܐ ܕܟܠ ܡܠܟܘܬܐ[19].

ܘܟܬܒ ܕܟܬܒ ܠܡܩܕܘܢܝܐ ܕܡܪܕܐ ܒܠܒܗܘܢ[20].

ܚܙܐ ܗܘܐ ܘܐܬܠܒܟ[21] ܒܢܫ ܡܪܕܘܬܐ ܕܟܠܗ ܡܪܝܐ.

---

1) Die drei letzten Zeilen lauten bei L: ܗܘܐ ܠܗ ܕܐܡܪ ܥܠ ܡܠܟܘܬܗ ܕܒܪ ܦܝܠܝܦܘܣ. ܡܪܐ ܡܠܟܐ ܕܐܘܪܒ ܐܢܫܐ ܒܐܟܣܢܕܪܘܣ. ܗܘܐ ܠܗ ܕܐܡܪ ܥܠ ܡܠܟܘܬܗ ܕܒܪ ܦܝܠ'. P faßt das in einer Zeile zusammen: ܗܘܐ ܠܗ ܕܐܡܪ ܥܠ ܡܠܟܘܬܗ ܕܒܪ ܦܝܠ'. P¹ hat fehlerhaft: ܡܪܐ ܕܡ̈ܠܟܐ und ܐܬܥܒܝ, was wohl orthographischer Fehler für ܐܬܥܘܝ ist. Übrigens müßte ܐܬܥܘܝ (oder ܐܬܥܒܝ) eigentlich dreisilbig gelesen werden.

2) P ܠܐܟܣܢܕܪܘܣ.

3) L ܠܗܝܢ ܚܝܠܐ ܕܚܟܡܬܐ, P ܠܗܝܢ ܚܝܠܐ ܘܚܟܡܬܐ.

4) P¹ ܐܒܝ ܚܝܠܐ.

5) P ܡܢܠܠܐ, was grammatisch besser ist, vor ܢܡܠܠ würde man ein ܕ erwarten.

6) P¹ ܠܡܠܟܘܬܗ.

7) L und P ܐܡܪ ܡܠܟܐ ܒܢ ܦ' ܗܘܝ.

Mache mich würdig vom Königtum des Sohnes des Philipp zu reden.

30 Dieser König voller Weisheit versammelte in seinem Reich
Die Heeresobersten und Machthaber samt ihren Regimentern.
Und als sich die Chiliarchen und alle Weisen versammelten,
Die Herrschaften und Machthaber und Krieger,
Da begann Alexander, des Philipp Sohn,
35 Mit ihnen zu reden, während sie sich über seine Erzählung wunderten.
Es sprach der König zu Beginn seiner Rede folgende Worte:
„Groß ist meine Begier! ich will ausziehen um die Länder zu sehen,
Auch was sich in fernen Welten befindet.
Ich will ausziehen, um die Meere und die Enden (der Erde) und alle Himmelsgegenden zu sehen
40 Und vor allem um ins Land der Finsternis einzudringen und zu sehen,
Ob es in Wahrheit so ist, wie ich gehört habe“.
Dies alles wurde geredet vom König
Alexander, dem Sohn des Philipp, dem Makedonen,
Zu allen Truppen und Chiliarchen und Zenturionen
45 Und zu den Weisen und allen Regimentern des Königreichs.
Und nachdem er Makedonien, das sich gegen ihn empört, unterworfen hatte,
Zog er hinab und ließ sich in der Hauptstadt ganz Ägyptens nieder.

---

8) P ܦܝܣ ܪ̈ܚܠ ܐܦܘܣ, P[1] ܦܝܣ ܪ̈ܚܝܢ ܕܐܦܘܣ. Das ܕ vor ܐܦܘܣ wäre besser, doch da es Zeile 39 in allen drei Handschriften fehlt, ist es auch hier nicht anzunehmen.

9) L ܒܡܠܟܘܬܗܘܢ, P ܒܡܠܟܘܬܗܘܢ.

10) P[1] ܘܐܬܟܢܫܘ und ܢܫ̈ܐ.

11) P ܘܐܦܘܣ ܩܫ̈ܝܐ ܒܒܢ̈ܝܐ ܘܡܬܗܪܝܢ ܥܠ ܦܬܓܡܘܗܝ.

12) L ܐܝܟ, P[1] ܕܐܝܟ.

13) P[1] ܘܚܙܝ ܐܦܠܘ ܐܟܡܐ ܕܡܫܬܡܥ.

14) P ܒܠܗܘܢ.

15) L fügt noch ܟܠ ܡܢܗ hinzu.

16) Die Zeile fehlt bei L und P.

17) L ܠܕܘܟܬ ܚܫܘܟܐ, P ܠܐܬܪ ܚܫܘܟܐ.

18) P[1] ܒܪ ܡܩܕܘܢܝܐ.

19) L ܡܠܟܘܬܗ. Bei P fehlt die Zeile.

20) P[1] ܘܒܬܪ ܕܟܒܫ ܠܗ̇ ܡܩܕܘܢܝܐ ܐܬܬܪܝܡܬ.

21) L ܢܚܬ ܘܐܬܒ ܗܘܐ, P ܢܚܬ ܘܐܬܒ ܠܗ.

ܘܡܛܐ ܠܬܪܐ[1] ܘܦܢܐ ܘܟܒܫ ܡܢ[2] ܟܠ ܦܠܚܐ[3].
ܘܟܕ ܫܐܠܐ ܢܦܫ ܗܘܐ ܡܢܗ ܠܡܬܐ ܪܚܝܩܬܐ:
50 ܘܐܙܠ ܚܝܠܐ ܘܡܫܪܝܬܐ ܥܡܗ ܟܠ ܦܩܘܕܘܗܝ[4].
ܐܡܪ ܠܗ ܡܠܟܐ ܠܐ ܢܬܚܡܨ[5] ܠܟ ܦܩܘܕܐ ܕܚܝܠܐ.
ܘܢܬܚܝܒ ܠܡܠܟܐ ܕܐܠܗܐ ܐܝܟ ܟܠܗ ܥܠܡܐ[6]
ܬܪܥܐ ܗܘܐ ܡܠܟܐ ܕܡܨܪܝܢ ܗܘܐ ܡܢ ܐܒܗܘܗܝ.
ܘܡܪܝ ܢܦܠܐ ܐܝܟ ܚܡܪܐ ܠܚܬܢܘܬܗ.
55 ܐܡܪ ܡܠܟܐ ܐܬܟܢܫܘ ܐܢܫܝܢ ܚܟܝܡܝܢ ܦܩܘܕܐ.
ܘܢܬܚܝܒ ܠܗ ܠܡܠܟܐ ܟܠܗ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܐܢܫܝܢ[7].
ܐܡܪ ܠܗ ܡܠܟܐ ܠܟܘ ܡܢ ܗܠܝܢ ܦܩܘܕܐ ܕܚܝܠܐ.
ܥܡܐ ܡܨܪܐ ܕܡܠܐ ܙܘܥܐ ܐܝܟ ܒܥܘܪܐ.
ܘܐܦ ܠܐ[8] ܓܪܒܝܐ ܐܝܟ ܡܘܬܐ ܟܠ ܚܝܘܗܝ
60 ܠܐ ܡܚܝܢ ܠܗ ܠܡܚܐ ܡܨܪܐ ܕܡܠܐ ܙܘܥܐ[9]
ܐܡܪ ܡܠܟܐ ܢܐܙܠ ܚܕܐ ܐܝܟ ܕܡܫܡܫܢ[10]
ܦܩܘܕܐ ܕܚܝܠܐ ܘܥܡ ܡܨܪܐ ܐܝܟ ܒܥܘܪܐ[11].
ܐܡܪ ܠܗ ܡܠܟܐ ܡܫܪܝܬܐ ܡܫܬܘܫܛܐ[12] ܚܕܚܕܐ.
ܥܒܕ[13] ܚܝܠܐ ܘܢܐܙܠ ܚܕܐ[14] ܠܐܬܪܘܬܐ[15]

---

1) P ܠܐܬܪܐ.

2) L ܘܐܚܕ ܘܐܟܒܫ, P¹ ܘܦܢܐ ܘܐܚܕܗ ܟܠ.

3) P¹ fügt eine Zeile hinzu: ܘܟܒܫ ܐܪܥܐ ܘܟܒܫܗ ܒܥܒܕܐ ܘܡܫܥܒܕܐ.

4) L ܘܐܙܠ ܚܝܠܐ ܘܡܫܪܝܬܐ ܘܦܩܘܕܘܗܝ. P läßt die Zeile weg.

5) P ܢܬܚܡܨ.

6) P¹ ܘܐܡܪ ܐܝܟ ܠܡܠܟܐ ܕܫܡܝܐ ܘܢܬܚܝܒ ܠܗ, L ܘܫܡܥܘ ܡܠܟܐ ܘܢܬܚܝܒ ܠܗ, P ܘܢܬܚܝܒ ܠܗ ܘܐܡܪ ܐܝܟ ܠܐ ܐܢܫ ܠܡܠܟܐ ܘܐܡܪ ܐܝܟ ܠܐ ܐܢܫ. Obgleich L und P übereinstimmend ܐܢܫ haben, so halte ich es doch nicht für das ursprüngliche, da es keinen guten Sinn gibt. Was ursprünglich dagestanden haben muß, läßt P¹ erraten. ܥܠܡܐ ܕܫܡܝܐ ist Sondergut von P¹ und wird von ihm mit Vorliebe für ܟܠܗ ܥܠܡܐ gesetzt. Ich vermute also, daß ܟܠܗ ܥܠ ursprünglich dagestanden hat. Als aus ܕܢܬܚܝܒ das gewöhnlichere ܘܢܬܚܝܒ geworden war und, um das erste Versglied zu erhalten, das ܠܗ hinzugefügt wurde, war der Vers um zwei Silben

Und band sich das Diadem um und ward mächtiger als alle Könige.
Und als von ihm eine Frage an die Hauptleute erging
50 Und an die Heeresobersten und Machthaber samt allen Regimentern,
Sprachen sie zu ihm: „Herr, nicht gestatten Dir die fürchterlichen Meere,
Die die Welt umgeben, hinüberzugehen und das Land der Finsternis zu sehen“.
Es wunderte sich der König, als er dies von seinen Untertanen hörte.
Und er begann wie ein Weiser zu seinen Truppen zu reden.
55 Der König sprach: „Seid ihr hingegangen, habt ihr die Meere gesehen,
Die die ganze Welt umgeben, wie ihr sagt?“
Sie sprachen zu ihm: „Herr, hinter diesen schrecklichen Meeren
Befindet sich das stinkende Meer, das in Wahrheit voll Entsetzen ist.
Und wer nicht sein Leben dem Tode geweiht hat,
60 Der geht nicht ans stinkende Meer, das voll Entsetzen ist.“
Der König sprach: „Wir wollen hingehen und nachsehen, ob, wie wir gehört haben,
In Wahrheit die schrecklichen Meere und das stinkende Meer sind“.
Sie sprachen zu ihm: „Trefflich befiehlt Deine Weisheit.
Sammle die Truppen und wir wollen hinziehen, um die Länder zu sehen“.

---

zu lang und wurde deshalb das ܟܠܗ ܢܫ' durch ܐܪܥܐ ersetzt. Die so neuentstandene Zeile hat L dann wieder verdorben, während P[1] das ܕܚܙܝܢ ܠܡܠܟܐ verlor und durch einen selbstverständlichen Zusatz ersetzte.

7) L ܐܡܪ: ܡܠܟܐ ܐܙܠܬܘܢ ܐܢܬܘܢ ܐܝܟ ܕܐܡܪܬܘܢ. ܚܙܝܬܘܢ ܝܡܡܐ ܕܚܕܪܝܢ ܠܗ ܠܥܠܡܐ ܟܠܗ. P[1] ܐܡܪ: ܡܠܟܐ ܐܙܠܬܘܢ ܐܢܬܘܢ ܐܝܟ ܕܐܡܪܝܢ ܐܢܬܘܢ. ܚܙܝܬܘܢ ܝ̈ܡܡܐ ܕܚܕܪܝܢ ܠܗ ܠܥܠܡܐ ܟܠܗ. P ܐܡܪ: ܡܠܟܐ ܐܙܠܬܘܢ ܐܢܬܘܢ ܘܚܙܝ ܝ̈ܡܡܐ. ܕܚܕܪܝܢ ܠܗ ܠܥܠܡܐ ܟܠܗ ܐܝܟ ܕܐܡܪܝܢ ܐܢܬܘܢ.

8) L ܘܐܠܐ.

9) L und P ܒܪܘܓܙܐ ܪܒܐ, was keinen Sinn gibt.

10) P[1] ܐܝܟ ܕܐܡܪܝ ܐܢܬܘܢ, das ܢ von ܐܡܪܝܢ fehlt.

11) P[1] ܝ̈ܡܡܐ ܕܚ̈ܝܠܐ ܘܝܡܐ ܣܪܝܐ ܘܡܠܐ ܕܚܝܠܐ.

12) P[1] ܐܪܥܐ ܕܚܫܘܟܐ.

13) P ܢܚܙܐ.

14) P[1] ܘܚܙܝ ܐܢܘܢ.

15) L ܐܬܪ̈ܘܬܐ.

ܢܦܩ ܦܘܩܕܢܐ ܡܢ ܠܘܬ ܡܠܟܐ ܡܟܠܠܐ 65
ܘܒܢܘܗܝ[1] ܒܟܠܗ ܚܝܠܘܬܐ ܕܡܩܕܘܢܝܐ ܐܟܚܕܐ[2]
ܕܢܦܩܘ[3] ܪ̈ܕܦܐ[4] ܘܢܦܫ ܐܬܪ̈ܐ ܘܡܕ̈ܝܢܬܐ[5]
ܛܪ̈ܘܢܐ ܕܐܬܝܐ ܘܡܠܟܐ ܠܥܡ̈ܡܐ ܐܝܟ ܗܟܢܐ[6]
ܪ̈ܕܦܐ ܘܐܢܫ̈ܐ ܘܬܘܪ ܡܠܟܐ ܒܚܝ̈ܠܘܬܗ[7]
ܘܣܓܝ ܦܩܕ ܗܘܐ ܡܠܟܐ ܡܩܕܘܢܝܐ ܒܚܟܡܬܗ[8] 70
ܕܢܬܟܢܫܘܢ ܗܘܘ ܐܟܚܕܐ ܒܡܩܕܘܢܝܐ[9] ܠܩܘܒܠܐ ܚܝܠܐ
ܘܢܬܠܒܒܘܢ ܠܘܬ[10] ܐܢܫ̈ܐ ܕܐܝܬܘܗ ܘܚܝܠܐ ܐܟܚܕܐ[11]
ܘܐܬܐܘܬܐ ܘܡܩ̈ܛܠܐ ܕܚܝܠܐ ܘܥܡܐ ܡܕܝܢܐ[12]
ܠܡܕܝܢ[13] ܐܬܪ̈ܐ ܡܩܕܘܢܝܐ[14] ܐܟܚܕܐ ܠܚܝܠܘܬܗ
ܘܡܛܠ ܐܝܟ ܟܠ ܡܬܩ̈ܢܝܬܐ[15] ܠܪ̈ܘܡܐ ܘܐܢܫ̈ܐ 75
ܡܠܟܐ ܦܩܕ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܒܪ ܦܝܠܝܦܘܣ[16]
ܒܚܟܡܬܗ ܡܟܢܫ ܠܓܘܕܐ ܘܣܓܝ ܦܪܫ[17]
ܥܡܐ ܡܢܟܐ ܘܚܝܠܘܬܐ ܕܪ̈ܗܘܡܝܐ[18]
ܐܠܦܐ ܠܬܡܢܝܐ ܘܠܘܬ ܚܡܫܐ[19] ܒܪ̈ܝܐ[20] ܣܓܝܐ
ܥܠܝ ܘܐܡܪ ܠܗ[21] ܠܦܠܝܦܘܣ[22] ܡܠܟܐ ܕܚܠܬܗ ܡܪܝܡ 80
ܕܢܦܪܘܫ ܠܗ ܟܠ ܐܘܡܢܐ ܡܢ ܦܠܣܛܝܢܘ[23]
ܒܚܝܠ ܢܫܐ ܘܦܪܙܠܐ ܟܕ ܕܩܛܠܝ ܚܟܡܬܐ[24]

---

1) L ܘܒܢܘܗܝ.

2) P¹ ܘܒܢܘܗܝ ܘܪ̈ܒܝ ܚܝܠܐ ܡܩܕܘܢܝܐ ܐܟܚܕܐ.

3) P ܒܢܘܗܝ, P¹ ܦܢܘܗܝ.

4) L ܪ̈ܕܦܐ, P ܪ̈ܕܘܦܐ.

5) P¹ ܘܡܕ̈ܝܢܬܐ ܟܪ̈ܟܐ, P ܟܪ̈ܟܐ ܘܡܕ̈ܝܢܬܐ.

6) L läßt ܗܟܢܐ weg, P ܛܪ̈ܘܢܐ ܕܐܬܝܐ ܘܡܠܟܐ ܠܥܡ̈ܡܐ ܐܝܟ.

7) P ܘܪ̈ܕܦܐ. P¹ hat für diese eine Zeile zwei: ܪ̈ܕܦܐ ܘܐܢܫ̈ܐ ܘܪ̈ܕܘ ܡܠܟܐ ܘܚܝܠܘܬܗ. ܒܟܠ ܐܬܪ̈ܘܗܝ ܘܒܟܠ ܩܢܝ ܡܟܠܠܐ.

8) P¹ ܘܣܓܝ ܦܩܕ ܗܘܐ ܠܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܟܠ ܐܘܣܝܘܗ.

9) L ܐܟܚܕܐ ܗܘܘ ܕܢܬܟܢܫܘܢ ܒܡܩܕܘܢܝܐ. P ܕܢܬܟܢܫܘܢ ܠܩܘܒܠܐ ܗܘܘ.

10) P¹ ܘܢܬܠܒܒܘܢ.

11) P ܐܢܫ̈ܐ ܕܐܝܬܘܗܝ ܘܣܓܝ ܗܘܐ.

12) P¹ ܘܐܬܐܘܬܐ ܘܡܩ̈ܛܠܐ ܘܥܡܐ ܡܕܝܢܐ. P ܘܡܩ̈ܛܠܐ ܕܚܝܠܐ ܘܥܡܐ ܡܕܝܢܐ ܠܝ ܕܡܕܝܢܐ.

65 Es erging schleunigst ein Befehl vom Hof des Königs.
Und es sammelten sich eiligst die Truppen in großer Menge.
Es sammelten sich die Reiter und Chiliarchen und Zenturionen
Und die mächtigen Edelinge und die schwergerüsteten Männer.
Pferde und Menschen. Und es wunderte sich der König über seine Truppen.

70 Hierauf befahl der einsichtsvolle König in seiner Weisheit,
Daß Schiffe in Menge dem Heer entsprechend ausgerüstet
Und Leute angenommen würden, die gereist wären und die Welt gesehen hätten,
Und die Länder und die schrecklichen Meere und das stinkende Meer.
Und er rüstete eine große Zahl Schiffe für die Truppen aus.

75 Und befrachtete die Schiffe mit allen Lebensmitteln für Pferde und Menschen,
Der geliebte König Alexander, des Philipp Sohn.
In seiner Weisheit tat er das und freute sich sehr.
Er zählt die römischen Truppen;
(Es waren) über 300 000 in glänzender Rüstung.

80 Und er ließ Sarnaqos, dem König von ganz Ägypten, sagen,
Daß er ihm Handwerker aus seinem Reiche schicke,
Erz- und Eisenarbeiter, einsichtsvolle Leute.

---

13) P[1] und P ܛܟܣܗ.

14) P ܒܚܝܠܐ.

15) L ܛܟ̈ܣܐ.

16) P ܡܠܟܐ ܡܩܘܕܘܢܝܐ ܒܪ ܦܝܠ̇ ܠܐ. Bei P[1] fehlt die Zeile.

17) P ܒܟܡܫܘܬܗ ܢܒܢܘ ܠܗܘܢ ܘܢܗܘܢ ܠܒܗ. Bei P[1] fehlt die Zeile.

18) P ܕܫܠܛܢܘܬܗ ܕܐܪ̈ܗܘܡܝܐ. P[1] ܕܫܠܛܢܘܬܐ ܘܕܪ̈ܗܘܡܝܐ. Spätern Abschreibern war das Wort „römisch“ als Bezeichnung der europäischen Großmacht fremd geworden.

19) P ܡܢܝܚ.

20) L ܕܐܝܠܐ.

21) P ܘܡܠܟ ܘܐܡܪ.

22) L ܣܪܢܩܘܣ. P ܣܪܢܩܣ. Da die Legende ܣܪ̈ܢܩܘܦܘܣ hat, so ist die Lesart von P[1] vorzuziehen.

23) P[1] ܕܒܡܠܟܘܬܗ.

24) P[1] ܒܪ̈ ܚܫ̈ ܘܦܚ̈ ܘܐܢܫܐ ܘܡܠܐ ܚ̈ܟܡܬܐ. P ܡܠܟ ܚܫ̈.

ܘܡܢܝܢܐ ܐܡܪ ܠܗ ܘܢܒܥܐ ܠܐܪܥܐ ܒܐܪܥ ܡܨܪܝܢ[1]
ܒܡܨܪܐ[2] ܘܬܪܝܢ ܐܠܦܐ ܚܕܐ ܐܘܡܢܘܬܐ
85 ܥܒܕ ܢܩܛܢܒܘܣ ܡܠܟܐ ܕܡܨܪܝܢ ܠܒܪ ܦܝܠܝܦܘܣ[3]
ܣܥܐ ܘܡܩܕܘܢܝܐ ܐܝܟ ܡܠܟܐ ܒܪ ܦܝܠܝܦܘܣ[4]
ܘܡܠܬܐ ܐܠܦܐ[5] ܗܘܝ ܐܝܟ ܒܫܒܫܡܬܗ[6]
ܗܘ[7] ܒܠܫܘܪܗܘܢ ܣܒܠ ܗܘܐ ܠܗ ܠܐܪܙܐ ܗܢܐ[8]
ܗܘ ܕܐܪܡܐ ܒܠܒܗܘܢ ܐܠܦܢ ܒܫܒܫܡܬܗ[9]
90 ܘܟܕ ܚܙܐ ܘܢܣܒ ܡܠܟܐ ܐܝܟ ܒܪ ܦܝܠܝܦܘܣ[10]
ܙܟܐ ܐܝܟ ܘܐܡܝܢ ܘܬܘܪܐ ܢܦܠ ܒܐܘܚܕܢܗ[11]
ܡܠܟ[12] ܡܕܝܢܬܐ ܘܒܢܝܗ[13] ܘܢܦܫܗ ܐܠܦܐ ܘܒܢܝ̈ܐ[14]
ܡܨܪܐ ܕܟܬܒܐ ܥܡ ܙܒܢܐ ܒܒܢܝ ܡܠܟܘܬܗ[15]
ܐܝܟ ܢܦܫܗ ܗܘ ܡܥܢܝܢܐ ܡܠܟ ܠܬܘܪܐ[16]
95 ܘܡܢܗ ܙܒܢ ܒܫܡܐ ܐܝܟ ܫܠܛܘܢܐ[17]
ܠܬܘܪܐ[18] ܐܝܟ ܘܫܡܐ ܘܒܫܡܐ ܘܡܠܟܐ ܒܠܗ
ܒܡܠܟܗ ܕܡܠܟܐ ܕܢܦܫ ܕܚܝܐ ܠܐܪܬܐܬܐ
ܐܝܟ ܡܠܟܐ ܐܘܪܚܐ ܒܫܡܐ ܠܡܠܟܐ ܕܗܘܐ

1) Die drei letzten Zeilen sind bei L in Unordnung geraten und lauten: ܘܢܒܥܐ ܠܗ ܟܠܗ ܐܘܡܢܘܬܐ ܡܢ ܡܠܟܘܬܗ ܒܒܥܝܢ ܚܙܐ ܘܡܩܪܒܐ. ܠܡܨܪܝܢ ܕܡܠܟ ܟܠܗ ܫܡܥܐ ܕܡܢܝܢܐ ܐܡܪ ܠܗ. ܘܢܒܥܐ ܠܐܪܥܐ ܒܐܪܥ ܡܨܪܝܢ. P[1] fügt hier noch zwei Zeilen hinzu: ܘܚܙܐ ܥܒܕ ܢܩܛܢܒܘܣ ܡܠܟܐ ܕܒܠܗ ܘܩܪܐ. ܠܐ ܒ̈ ܒ ܡܥ.

2) L ܒܡܨܪܝܢ.

3) P[1] läßt die Zeile weg und fügt zwei andre ein: ܡܢܐ ܠܗ ܢܦܩܝܢ ܚܙܐ ܘܡܩܪܒܐ ܘܐܝܟ ܠܡܨܪܝܢ ܡܢܕܪܐ ܕܝܠܗ ܫܒܥܝܢ ܒܐܘܪܚܗ ܠܗܘܢ.

4) Bei P[1] fehlt die Zeile.

5) L ܐܠܦܐ ܘܡܠܬܐ. P ܘܡܠܬܐ ܐܠܦܐ ܒܠܒ.

6) P[1] ܘܡܠܟ ܘܡܠܟܘܬܐ ܗܘܐ ܒܫܒܫܡܬܐ ܗܘܘ.

7) L ܘܗܘ.

8) P[1] ܕܠܒܗ.

9) P ܐܪܡܐ ܒܠܒܗܘܢ ܐܠܦܢ ܐܝܟ ܒܫܒܫܡܬܗ.

10) P[1] ܘܟܕ ܚܙܐ ܘܢܣܒ ܠܒܢܝܢܘܣ. P ܘܢܣܒ ܕܚܙܐ ܗܘܐ ܐܠܝ ܒܫܡܐ ܡܠܟܐ ܐܝܟ ܥܡ ܐܘܚܕܢܗ.

11) P[1] ܡܠܟܐ ܐܝܟ ܙܟܐ ܐܝܟ ܢܦܠ ܒܐܘܚܕܢܗ. P läßt die Zeile weg.

12) L ܡܢܝ, P ܐܒܚܝ.

Denn der Herr hatte ihm aufgetragen ein Tor gegen Magog zu machen.
12 000 des Handwerks kundige Leute
85 Schickte Sarnaqos, der König von Ägypten, dem Sohn des Philipp.
Erz und Eisen besorgte König Alexander
Und 100 Schiffe — eine große Menge — in seiner Weisheit.
Er allein kannte das Geheimnis,
Das Jeremia von ihm in seiner Prophezeiung prophezeit hatte.
90 Und als der große König, der Sohn des Philipp, aufbrach,
Da befiel großes Beben und verwundertes Staunen sein Reich.
Es schmetterten die Hörner, und die Tausendschaften und die Heerhaufen sammelten sich zum Aufbruch.
Die Infanterieregimenter und die Gardereiter.
Dies wundervolle Heerlager brach auf,
95 Und die Truppen traten die große Seereise an.
Es staunte die Erde und das Meer und das Festland und die Welt
Über den Ruf des Königs, der ausgezogen war, um die Länder zu sehen.
Der König schlug den Seeweg nach Indien ein.

---

13) L läßt ܘܒܝܡܐ weg.

14) P ܡܦܪܐ.

15) L ܘܡܦܪܐ ܘܦܪܙܠܐ ܘܡܫܒܚܬܐ ܒܝܕ ܡܠܟܐ. P läßt die Zeile weg.

16) P ܘܬܗܪ ܡܠܟܐ. P[1] läßt die Zeile weg.

17) P ܫܠܘܬܗ.

18) P[1] ܘܬܗܪܬ.

19) P ܬܗܪܬ ܐܪܥܐ ܒܡܦܩܢܗ ܕܡܠܟܐ ܠܐܠܟܣܢܕܪܘܣ.

20) L ܒܡܦܩܢܗ ܕܡܠܟܐ ܒܪ ܦܝܠܝܦܘܣ. P[1] fügt noch eine Zeile hinzu: ܘܐܬܪܘܬܐ ܘܡܕܝܢܬܐ ܘܥܡܡܐ ܕܚܝܠܐ.

21) L hat das in zwei Zeilen: ܐܪܟܒ ܡܠܟܐ ܘܫܠܛܗ ܐܘܪܚܐ ܒܝܡܐ. ܠܡܣܒܠ ܗܢܕܘ ܘܒܝܬ ܒܝܬ ܩܘܪܛܝܐ. ܩܘܪܛܝܐ ܠܐܬܪܘܬܐ gibt keinen Sinn, es ist wohl ܒܝܬ ܩܛܪܝܐ zu lesen, welcher Name auch in der Legende vorkommt und möglicherweise von dort hier eingefügt wurde. Beth Qaṭraje war der Name einer nestorianischen Diözese in Nordostarabien am persischen Golf; das Meer, das Alexander nach Beth Qaṭraje zu befährt, ist also der persische Golf. Ein in der persischen Geographie bewanderter Abschreiber mochte gerade hier die Erwähnung des persischen Golfes vermissen, denn letzterer hieß bei den Persern das stinkende (پوتيل) Meer (cf. Justi, Bundehesh S. 102).

ܠܒܢ̈ܝܐ ܐܟܪ̈ܐ ܗܠܟ ܡܢ ܩܕܡ ܡܠܟܐ ܘܢܣܒܘ[1]

100 ܘܦܪ̈ܣܘ ܒܐܪܥܐ ܘܟܠܗ ܐܪܥܐ ܡܢ ܫܠܛܢܗܘܢ[2]

ܘܢܦܠ[3] ܙܘܥܐ ܒܐܬܪ̈ܘܬܐ[4] ܘܒܡܕܝܢ̈ܬܗܘܢ[5]

ܡܢ ܩܠ ܩܫܬܐ[6] ܕܢܫܒ̈ܬܐ ܕܐܪܘܒ ܐܝܟ[7]

ܚܕ ܒܗ ܢܩܫܐ ܡܠܟܐ ܘܢܣܒܘ ܡܠܬܗ[8]

ܘܡܛܘ ܠܗܒܘ ܕܩܕܐ ܩܕܝܐ ܐܝܟ ...... ܗܘܘ[9]

105 ܕܢܦܠ ܡܢ ܓܒܘܗ ܘܩܪܒ ܡܢ ܢܚܬܘ ܘܬܘܪܬܐ ܢܦܩܘ[10]

ܐܦ̈ܝ ܡܠܟܐ ܠܡܫܒܠܘ ܡܫܡܫܘ ܗܘܘ ܢܦܩܐ[11]

ܗܠܟ ܥܠ ܗܘܘ[12] ܘܩܡ ܥܠ ܢܦܫܗ ܘܣܡ ܒܐܪܒܥܬܐ

ܘܒܬܪܗ ܒܟܠܗܘܢ ܫܠܝܛܐ ܩܫܬܐ ܢܟܐ[13]

ܐܡܪ ܡܠܟܐ ܠܐܘܢܝܐ ܕܢܓܒܐ ܢܩܫܘ ܒܒܘܟܠ[14]

110 ܥܠ ܩܡ ܡܠܟܐ ܒܐܬܪ̈ܘܬܐ ܘܢܣܒܘ ܡܢܗ

ܘܩܪܒܘ[15] ܡܢܗ ܕܢܩܫܘܗ ܢܒܐ ܐܪܘܒ[16] ܐܝܟ

ܘܟܕ ܚܙܐ ܡܠܟܐ ܕܐܟܘ ܗܘܘ ܡܢܗ ܒܟܢܫܐ ܐܬܪ[17]

ܦܩܕ ܡܚܕܡܘܢܝ ܡܢ[18] ܐܠܟܣܢܕܪ ܕܒܢܐ[19] ܚܝܠ

---

1) L ܡܠܟܐ ܪܒܐ. P¹ ܘܡ̈ܬܝܐ ܐܟܪ̈ܐ ܦܠܚܝ ܒܩܕܡ ܘܢܣܒ ܡܢܗ.

2) L ܘܟܠܗ ܐܪܥܐ. P ܘܦܪ̈ܣܘ ܒܐܪܥܐ ܘܟܠܗ ܒܢܝܐ ܡܢ ܫܠܛܢܗܘܢ. P¹ ܘܐܬܦܪ̈ܣܘ ܒܐܪܥܐ ܫܠܛܢܘܬܗ ܘܒܡܕܝܢ̈ܬܐ ܠܐܪܥܐ.

3) P ܢܦܠ ܗܘܐ.

4) P¹ ܒܟܠ ܐܬܪ̈ܝܢ.

5) L ܘܒܡܕܝܢ̈ܬܗܘܢ. P ܘܒܡܕܝ̈ܢܬܗܘܢ.

6) P ܩܫܬܐ.

7) Die Zeile fehlt bei P¹.

8) L ܚܕ ܠܒܗ ܢܩܫܐ ܡܠܟܐ ܘܒܠܒܗܘܢ ܫܠܛܢܘܬܗ. P läßt die Zeile weg.

9) P¹ ܘܡܛܘ ܒܠܒܗܘܢ ܠܩܕܐ ܩܕ; ܐܝܟ ܕ. . . . ܗܘܘ. Das Wort vor ܗܘܘ ist ausgefressen, es muß da irgend ein Wort gestanden haben, aus dem das ܕܐܣܠܩ von L entstanden sein kann, aber ein ܐ kann der auf ܕ folgende Buchstabe nicht gewesen sein, er muß kleiner gewesen sein. Vielleicht stand da: ܐܝܟ ܕܐܣܚܗܘܢ (so daß er sie bespritzte). L hat: ܘܡܛܘ ܟܠܗ ܘܡܕܘ ܕܩܕܐ ܩܕܝܐ ܐܝܟ ܕܐܣܠܩ ܗܘܐ. P ܘܐܙܠܘ ܘܡܛܘ ܘܩܪܒܘ ܘܡܕܘ ܕܩܕܐ ܩܕܝܐ.

10) L ܩܪܒ ܡܢ ܢܚܬܘ ܕܢܦܠ ܡܢ ܘܠܗ ܡܠܟܐ ܘܬܘܪܬܐ ܢܦܩܘ. P ܘܠܗ ܡܢ ܢܚܬܘ ܩܪܒܘ ܡܢ ܡܠܟܐ ܘܬܪܬܐ ܢܦܩܘ. Beide haben das ihnen auffallende ܒܒܘܗ durch das naheliegende, aber

Nach vier Monaten landete der König und sein Heer.
100 Und sie breiteten sich im Lande aus und das Land ward voll von ihren Scharen.
Es befiel ein Beben die Gegend und deren Bewohner,
Vor jener Truppenmenge, die sie in Schrecken setzte.
Der König und sein Heer setzten eiligst über die Meere
Und kamen ans Ufer des stinkenden Meeres . . . .
105 Und sie fürchteten sich vor seiner Ausdünstung und flohen vor seinem Geruch. Und man staunte.
Und der König wandte sich nach dem hohen Berge Masis hin.
Er bestieg den Berg und, auf seiner Spitze stehend, besah er die Lande
Und mit ihm all die Truppen, eine große Menge.
Es sprach der König: „Den Weg nach Norden wollen wir schleunigst einschlagen".
110 Der König drang ein, bemächtigte sich der Gegenden. Und sie fürchteten sich vor ihm
Und flohen vor ihm, denn sein gewaltiger Ruf schreckte sie.
Und als der König sah, daß die Bewohner des Landes vor ihm zitterten,
Schickte er von seinen Boten vor sich her, die Frieden verkünden sollten,

---

trotzdem nicht hierher passende ܡܠܘܗܝ ersetzt. ܓܗܐ ist meines Wissens bisher in der syr. Literatur nicht belegt, cf. P. Smith col. 1682. P¹ fügt noch eine Zeile hinzu, deren Anfang unleserlich ist: ..... ܘܢܦܩܘ ܠܛܘܪܘܣ ܡܫܬܥܠܐ ܘܥܠܘ ܒܗ ܣܓܝܐ.

11) P¹ ܘܐܬܐ ܡܠܟܐ ܘܣܠܩ ܒܦܣܩܣܘܣ (?) ܠܛܘܪܐ ܪܡܐ. Wie der Eigenname eigentlich bei P¹ lautet, läßt sich nicht mehr mit Sicherheit erkennen. L hat ܡܣܝܣ ܛܘܪܐ ܪܡܐ. Zu denken ist hier jedenfalls an den auch in der Legende erwähnten am Südufer des Araxis gelegenen Masis.

12) P ܘܣܠܩ ܒܗ ܠܛܘܪܐ.

13) P ܘܚܙܐ ܒܟܠܗܘܢ ܐܬܪ̈ܘܬܐ ܘܩܘܪܝܐ ܘܡܫܝ̈ܢܬܐ. Bei P¹ fehlt die Zeile.

14) L und P bringen das in zwei Zeilen, bei L ist das Versmaß in Unordnung, bei P geht der Satz direkt von einer Zeile in die andere über; das läßt mich vermuten, daß P¹ das ursprüngliche hat. L ܐܡܪ ܡܠܟܐ ܠܐ ܒܪ ܦ̇ ܠܡܫܝ̈ܢܬܗ ܠܐܘܪܚܐ ܕܓܪܒܝܐ ܢܣܒ ܒܥܓܠ. P ܐܡܪ ܡܠܟܐ ܒܪ ܦ̇ ܡܩܪܒ ܠܡܫܝܢܬܐ ܘܠܐܘܪܚܐ ܕܓܪܒܝܐ ܢܣܒ ܒܥܓܠ.

15) P ܘܒܙܩ. 16) P ܐܒܙܩ.

17) L ܘܟܕ ܚܙܐ ܡܠܟܐ ܠܥܡܡ̈ܐ ܕܐܬܪܗ ܒܪ ܦ̇ ܕܐܬܐ ܗܘܘ ܡܢܗ. Bei P¹ fehlen die drei letzten Zeilen.

18) P¹ ܒܟܠ. 19) P ܡܠܟ.

ܕܢܠܟ[1] ܒܥܠܐ ܘܠܐ ܐܢܫ ܢܕܒܘܩ[2] ܡܢ ܡܩܕܘܢܝܘܣ[3]

115 ܚܘܒ ܗܘܐ ܡܠܟܐ ܘܐܡܪ ܒܫܢܘܗܝ ܒܢܝ ܒܪܘܬܗ

ܕܠܐ ܡܗܠܟ ܐܢܐ ܘܠܐ ܥܒܪ ܐܢܐ ܘܠܐ ܡܫܬܒܩ ܐܢܐ[4]

ܡܢܘ ܒܪܢܫܐ ܕܡܠܟܐ ܢܦܠ ܠܐܟܣܢܕܪܘܣ[5]

ܐܬܐ[6] ܒܥܠܐ ܠܐܬܪܐ ܗܢܐ ܕܢ ܠܐ ܡܗܠܟ[7]

ܐܦ ܠܐ ܥܒܪ ܥܡܠܐ ܘܟܠܬܐ ܟܣܝ ܡܢ ܦܘܪܣܝܣ[8]

120 ܟܠܢܫ ܢܦܩ ܒܥܠܐ ܒܟܘܡܪܘ[9] ܘܠܐ ܡܬܗܠ

ܐܢܬ[10] ܚܙܝܬ ܘܡܠܟܐ ܕܐܬܪܐ ܢܬܠܘܢ ܙܕܘܗܝ

ܕܢ ܚܘܒ ܟܘܫ ܡܠܟܐ ܕܥܠܐ ܕܠܐ ܡܬܟܒܫܐ[11]

ܚܙܬ ܘܡܠܟܐ ܟܢܫ ܘܐܙܠ ܒܟܒܫܬܗ[12]

ܕܡܢܘܣ ܢܬܟܦ ܟܠ ܡܕܝܢܬܐ ܕܐܬܐܘܗܝ ܕܐܬܪܐ[13]

125 ܘܒܝ ܐܬܟܢܫܘ[14] ܡܠܟܐ ܠܡܠܟܘܬܐ ܕܡܫܩܝܢ ܗܘܘ

ܐܢܬ ܡܠܟܬܐ ܘܢܒܥܘ ܐܬܐ ܕܐܬܪܐܬܐ[15]

ܠܟܘ[16] ܡܢܘ ܡܩܕܘܢܝܘ ܕܡܠܟܐ ܢܦܠ ܘܡܫܝܚ ܠܗܘ[17]

ܘܒܢ ܚܙܘ ܦܘܠܚܢܘ ܕܢܠܟ ܗܘܐ ܡܢܘ ܕܐܬܪܐܘܗܝ ܐܢܫ[18]

---

1) P ܕܢܠܟ.

2) L ܘܠܐ ܢܕܒܘܩ ܠܗܘ.

3) P[1] hat das in zwei Zeilen: ܕܢܠܟ ܟܠ ܐܢܫ ܒܐܬܪܘ........ ܐܦ ..... ܘܠܐ ܐܢܫ ܢܕܒܘܩ ܡܢ ܡܩܕܘܢܝܘܣ. ܘܐܦܠܐ ܢܚܠܟ. Der Schluß der ersten Zeile ist unleserlich.

4) Die beiden letzten Zeilen fehlen bei P[1].

5) P ܕܡܠܟܐ ܠܟ'.

6) P ܐܬܐ ܠܗܘ.

7) P[1] faßt die beiden letzten Zeilen in eine zusammen. ܡܢܘ ܒܪܢܫܐ ܕܠܐܟܣܢܕܪܘܣ ܐܬܐ ܒܥܠܐ.

8) P[1] ܘܠܥܒܪ ܥܡܠܐ ܘܠܐ ܟܠܬܐܐ ܟܣܝ ܡܢ ܐܬܪܘܣ. L ܐܦ ܠܐ ܥܒܪ ܥܡܠܐ ܡܢܘ ܕܐܬܪܐ ܐܘ ܟܠܐ ܠܗܘ. P ܕܢ ܠܐ ܥܒܪ ܥܡܠܐ ܘܟܠܬܐ ܟܣܝ ܡܢ ܦܘܪܣܝܣ.

9) P ܒܟܘܡܪܘ ܒܥܠܐ. P[1] läßt die Zeile weg.

10) L läßt ܐܢܬ weg.

11) P[1] ܘܚܘܒ. L ܕܢ ܚܘܒ ܠܗܘ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܕܠܐ ܡܬܟܒܫܐ. P ܕܢ ܚܘܒ ܗܘܐ ܡܠܟ ܦܘܠܚܢܘ ܕܠܐ ܡܬܟܒܫܐ.

12) P[1] ܡܠܟܐ ܘܚܙܬ ܟܢܫ ܡܠܟܐ ܒܟܒܫܬܗ, diese Korrektur P[1] macht den Satz entschieden klarer. L ܟܢܫ ܘܐܙܠ ܚܙ' ܘܡܠ' ܟܒܫ'. P ܒܚܙܬ ܘܡܠܟܐ.

Damit das Volk sich ruhig verhielte und niemand von ihnen flöhe.
115 Er gab sein Wort und ließ bei seinem Leben durch seine Herolde schwören:
„Ich werde weder töten, noch gefangen nehmen, noch verwüsten".
Die Boten verkündeten: „Alexander, der große König,
Ist in Frieden in dieses Land gekommen. Weder wird er töten,
Noch unter irgendwelchen Vorwänden Gefangene und Beute machen.
120 Jedermann soll in Frieden und ohne Furcht in seiner Wohnstätte bleiben.
Die vornehmen Leute und Ältesten des Landes sollen zu ihm kommen,
Da er ihnen Frieden versprochen hat, der nicht gebrochen werden soll".
Er ließ in seiner Weisheit die Vornehmen und Greise sich versammeln,
Um von ihnen all die geheimnisvollen Verhältnisse des Landes zu erfahren.
125 Und als sich bei ihm 300 alte Greise versammelt hatten,
Verständige und der Geheimnisse des Landes kundige Leute,
Gingen sie herein, traten vor den gepriesenen König und huldigten ihm.
Und als sie in seine Herrlichkeit sahen, fürchteten sie sich vor ihm, denn es setzte sie in Schrecken:

---

13) L ܘܐܙܕܗܪܘܢ. P ܕܐܬܟܒܫ ܡܣܝܡܝܢ. P[1] ܕܙܐܪ ܒܙܢܐ ܗܘܐ ܟܠ ܡܣܝܡܝܢ ܕܐܬܟܒܫ ܟܠ ܚܕ.. ܡܢܗܐ ܕܐܬܪܐ ܟܠܗ. Die Zeile ist kaum leserlich, möglicherweise ist ܟܠ, nicht ܟܠ zu lesen. Zwischen dem folgenden ܣ und ܫ steht ein kleiner Buchstabe, ich glaube ܠ, dann hätten wir ܡܣܠܥܫܢܬܐ, das substantivierte Part. fem. Af. von ܥܫܢ im Sinn von „Machtmittel". Meines Wissens ist ein solches Substantivum im Syrischen noch nicht belegt.

14) P ܐܬܟܢܫܘ ܠܘܬܗ. P[1] ܘܟܕ ܐܬܟܢܫܘ.

15) L hat eine Zeile mehr: ܐܬܟܢܫܘ ܗܘܘ ܟܠܗܘܢ ܚܟܝܡܝܢ ܐܟܚܕ.

16) P ܘܥܠܘ.

17) P ܕܡܠܟܐ ܡܫܒܚܐ ܣܓܕܘ ܗܘܘ ܠܗ. Ob P oder L hier das ursprünglichere hat, ist nicht zu entscheiden. Bei P[1] fehlt die Zeile.

18) L ܘܟܕ ܚܙܘ ܫܘܒܚܗ ܕܚܠܘ ܡܢ ܩܕܡܘܗܝ.

ܬܓܝܗ ܘܡܠܟܘܬܗ ܘܣܘܓܐܐ ܕܚܝܠܘܗܝ ܘܓܒܪ̈ܘܬܗ[1]

130 ܘܡܬܟܬܒܝܢ ܠܗ ܘܟܬܒ ܡܢܗ ܕܢܣܒ ܐܢܝܢ[2]

ܐܡܪ ܠܗ ܡܪܝ[3] ܢܦܩ[4] ܬܓܝ[5] ܥܠ ܒܪܝܬܐ

ܘܡܟܢܫ ܘܡܩܝܡ[6] ܢܡܘܣܐ[7] ܦ̈ܠܚܐ ܩܕܡ ܡܫܝܚܐ[8]

ܚܕ[9] ܗܘܐ ܡܠܟܐ ܒܝ ܡܬܟܢܫ ܡܢ ܟܠ ܥ̈ܡܐ[10]

ܘܚܙܝ ܡܠܟܐ ܦܩܝܕ ܗܘܐ ܕܢܬܟܢܫ ܡܫܪ̈ܝܬܐ[11]

135 ܘܟܕ ܢܬܟܢܫܘܢ ܗܘܘ ܐܝܟ ܦܘܩܕܢܗ ܕܡܠܟܐ ܪܒܐ[12]

ܥܒܕ ܡܥܠܬܐ[13] ܢܬܟܢܫ ܒܝ ܐܡܪ ܗܘܐ[14]

ܚܙܐ ܠܗܘܢ ܒܫܠܝܐ ܗܘ ܡܠܟܐ[15] ܢܦܩ ܕܢܫܘܢ ܠܗ

ܐܝܟܐ[16] ܐܬܪܗ ܗܘܐ ܕܢܦܩܐ[17] ܕܟܢܫ[18] ܐܝܬܘܗܝ

ܐܡܪ ܡܠܟܐ ܠܗܘܢ ܟܕ ܐܝܬ ܗܘܐ ܕܢܦܩܐ[19]

140 ܕܟܠܢܫ ܕܢܦܩ ܡܢܗ ܚܝܠ ܕܠܐ ܢܬܟܠ ܥܠܘܗܝ[20]

---

1) P¹ ܬܓܝܗ ܘܡܠܟܘܬܗ ܘܣܘܓܐܐ ܘܐܬܪܗ. L ܕܚܝܠܘܗܝ ܘܓܒܪ̈ܘܬܗ ܐܢܝܢ ܬܓܝܗ ܘܡܠܟܘܬܗ ܘܐܬܪܗ ܕܚܝܠܘܗܝ ܘܓܒܪ̈ܘܬܗ. P zieht die beiden letzten Zeilen in eine zusammen: ܘܐܬܪܗ ܘܣܘܓܐܐ ܘܡܠܟܘܬܗ ܘܚܝܠܘܗܝ ܘܕܢܦܩ ܡܢܗ. L fügt noch eine Zeile hinzu: ܩܕܡ ܗܘܘ ܡܬܟܢܫܝܢ ܐܬܪ̈ܘܬܐ ܦ̈ܠܚܐ ܥܠ ܐܦܝܗܘܢ.

2) L ܘܡܬܟܬܒܝܢ ܗܘܘ ܘܟܬܒ ܡܢܗ ܒܟܬܒܐ ܪܒܐ. P¹ läßt die Zeile weg.

3) L ܐܡܪ ܐܬܪܐ.

4) P¹ ܢܦܩܬܘܢ.

5) P ܬܓܝ.

6) P¹ ܘܡܩ ܚܝ ܡܟܢܫ.

7) P¹ ܢܡܘܣܗ.

8) P ܘܩܕܡܫܝܚܐܝܬ.

9) L ܚܙܐ.

10) P¹ läßt die Zeile weg, L fügt eine hinzu: ܡܫܪܝܬܐ ܘܐܬܪܘܬܐ ܢܦܩܘ ܡܢ ܟܠܗܘܢ.

11) P¹ ܘܚܙܝ ܡܠܟܐ ܦܩܝܕ ܗܘܐ ܘܟܠܗ ܡܫܪܝܬܐ. P ܘܦܩܕ ܕܢܬܟܢܫ ܡܢ ܟܠܗ ܥܡ ܡܫܪ̈ܝܬܗ. L hat das in zwei Zeilen: ܘܚܙܝ ܡܠܟܐ ܠܐ ܒܟܠܗܘܢ. ܦܩܕ ܗܘܐ ܕܢܬܟܢܫ ܐܬܪܐ ܟܠܗ ܘܟܠܗ.

12) P¹ ܘܟܕ ܢܬܟܢܫܘܢ ܗܘܘ ܐܝܟ ܦܘܩܕܢܗ ܕܠܐ ܪܒܐ.

13) P ܡܥܠܬܐ. P¹ ܥܠܬܐ ܐܢܝܢ.

14) P¹ ܠܗܘܢ.

15) L ܗܘܐ ܡܠܟܐ.

16) L ܐܝܟ.

17) P ܕܢܦܩܐ ܗܘܐ. L ܗܘܐ ܕܢܦܩܐ. P¹ ܕܢܦܩܐ ܡܠܟܐ. P schreibt stets ܕܢܦܩܐ ܗܘܐ. L zweimal ܗܘܐ ܕܢܦܩܐ, zweimal

Seine Krone und sein Verstand und seine gewaltige Kraft und seine Heldenhaftigkeit.

130 Und sie baten ihn flehentlich sie am Leben zu lassen.
Sie sprachen zu ihm: „Herr, möge Deine Krone die ganze Schöpfung überragen.
Dein Ruf und Ruhm möge die Könige vor Deinem Reiche zu Fall bringen“.
Es freute sich der König, als er von den Alten gesegnet wurde.
Hierauf befahl der König, daß sich die Greise und Edlen setzen sollten.

135 Und als sie sich gemäß dem Befehl des großen Königs gesetzt hatten,
Begann er weise zu fragen, indem er sprach:
„Siehe, ein einzige Sache wollt ich erfragen, auf daß ihr mir Kunde gebt;
Wo ist das Land der Finsternis, das ich sehen will?“
Die Greise sprachen: „Was soll Dir das Land der Finsternis?

140 Ist doch jedermann, der genaueres von ihm gehört, geflohen, ohne in dasselbe einzudringen.

ܗܘܡܬܝ ܕܚܫܟܐ und einmal ܐܗܘܡܬ ܕܚܫܟܐ, P[1] stets ܗܘܡܬ ܚܫܟܐ, faßt ܗܘܡܬ also als constructus auf. Der Name lautete also wahrscheinlicherweise ܗܘܡܬ ܕܚܫܟܐ. Das Wort bezeichnet jedenfalls das Land der Finsternis, das zeigt der Zusammenhang und der mehrfache Wechsel in den Handschriften zwischen ܒܚܫܘܟܐ und ܗܘܡܬ ܕܚܫܟܐ; die eine Handschrift hat den einen Ausdruck, die andere den andern, P[1] allerdings auch manchmal ܐܪܥܐ ܕܚܫܟܐ sowohl für ܒܚܫܘܟܐ als für ܗܘܡܬ ܕܚܫܟܐ. Daher habe ich, da ich ܗܘܡܬ ܕܚ́ nicht zu deuten weiß, stets Land der Finsternis übersetzt. ܗܘܡܬ ܕܚܫܟܐ ist möglicherweise aus ܒܗܘܡܬܐ korrumpiert. Dies Untier bedeckt nach Henoch 60 die ganze Wüste Dendain mit seiner Brust. Diese Wüste lag östlich vom Paradiese. Der Name des Tieres wäre dann irrtümlicherweise auf die Wüste übertragen worden. Wäre diese Hypothese richtig, so hätte man natürlich nach P ܗܘܡܬܐ ܕܚܫܟܐ zu lesen. Vielleicht hängt תהמת auch mit *tihāmat* zusammen.

18) L ܕܒܪܟܝ. P ܕܒܪܟܬ. P[1] fügt noch eine Zeile hinzu: ܘܡܛܠܬܗ ܒܠܗ ܐܘܚܕܢܐ ܗܘܐ ܐܠܗܐ.

19) P ܐܡܪ ܠܗܘܢ ܡܢܘ ܡܢܟܘܢ ܐܡܪ. L ܠܡܢܟܘܢ. ܒܥܐ ܐܢܐ ܗܘܡܬܐ ܕܚܫܟܐ ܕܐܚܙܐ ܐܢܐ. ܐܡܪ ܡܠܟܐ ܕܚܫܟܐ ܗܘܡܬ ܠܝ ܐܚܙܐ. P[1] ܐܡܪ ܡܠܟܐ ܠܟܘܢ ܗܘܐ ܠܝ ܒܥܐ ܐܢܐ. P[1] fügt noch eine Zeile hinzu: ܕܐܬܚܙܐ ܕܚܫܟܐ ܘܗܘܡܬ ܒܚܫܟܐ ܐܬܪܐ ܗ . . . . ‚ das letzte Wort ist ausgefressen.

20) P ܕܒܠܝܗ ܕܡܠܟܐ ܡܠܘܗ ܘܒܪܡ ܕܒܠܝܗ ܕܡܠܟܐ. P[1] ܕܠܐ ܢܥܘܠ ܠܗ ܡܛܠܗ ܒܠܝܗ ܒܪܡ ܡܢܗ.

ܐܡܪܝܢ ܗܘܘ ܓܝܪ ܐܢܫܝܢ[1] ܘܡܠܠܘ ܠܗܿ ܒܡܪܘܬܗܘܢ
ܘܐܬܠܗ ܘܐܟܝܘ ܕܝܡܐ ܠܒܘܢ ܘܠܐ ܫܒܘ ܘܢܫܒܘ[2]
ܐܡܪ ܡܠܟܐ ܡܬܟܪܙܐ[3] ܗܘܬ ܡܐܬܝܬܝ[4]
ܠܐܬܪܐ ܗܢܐ ܘܐܠܐ ܣܓܝܐܬܐ ܦܘܪܫܢܐ ܠܐ ܐܝܬ[5]
145 ܐܡܬܝ ܡܛܐ ܐܝܬ ܠܗܿ ܡܕܡ ܛܘܪܐ ܦܪܐ
ܗܠܟܬ[6] ܒܡܫܪܐ ܘܬܐܪܝ[7] ܢܩܦܝܢ ܐܝܬ ܠܗܿ ܡܕܡ
ܐܡܪ ܡܠܟܐ ܗܟܘ ܠܟ ܐܢܫܐ ܕܝܕܥܝܢ ܐܬܪܐ[8]
ܘܡܬܠܐ ܐܘܪܚܐ ܒܡܐ ܦܣܝܩܐ ܠܐ ܒܝܫܐ ܠܟ[9]
ܐܝܬ[10] ܗܘܐ ܬܡܢ ܚܕ ܡܢ ܡܛܐ ܒܟܠܗ ܢܩܦܐ
150 ܕܝܕܥܐ ܗܘܐ ܘܡܢܩܦ ܗܘܐ ܒܐܪܥܬܗ ܕܐܬܪܐ[11]
ܗܘ ܕܝܢ ܗܢܐ ܒܠܐ ܘܐܡܪ ܠܗ ܠܐܠܟܣܢܕܪܘܣ
ܐܝܬ ܐܪܥܐ ܐܝܬ[12] ܒܗ ܦܪܘܬ ܘܡܣܬܟܠ[13] ܒܗ
ܗܘܝܘ ܡܠܟܐ ܚܙܐ ܗܘܐ ܠܟܘܢ ܘܐܦܪܝܫ ܐܢܘܢ
ܘܕܢ ܐܢܫ ܠܡܛܐ ܘܚܙܐ ܘܐܬܠܗ[14] ܒܗܘ
155 ܘܟܕ ܡܬܦܢܐ ܗܘܘ[15] ܠܐܬܪܐ ܕܒܗ ܗܝ ܗܘܬܐ ܕܝܕܥܐ[16]
ܟܕ ܦܣܩܝܢ ܚܕ ܡܢܗܘܢ ܡܛܘ ܕܕܘܟܬܐ[17]
ܚܠ ܗܘܐ ܡܛܐ ܗܘ[18] ܣܓܝܐܐ ܕܝܕܥ ܐܪܙܐ[19]
ܘܐܡܪ ܗܘܐ ܠܗ ܠܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܟܕ ܦܠܟܣܘܣ
ܗܢܐ ܕܐܬܝܢ ܘܡܛܝܢ ܠܐܬܪܐ[20] ܓܝܪ ܘܫܘܐ ܠܟ
160 ܡܢ ܟܕ ܬܪܐ ܐܝܬ ܒܗ ܒܐܬܪܐ ܕܝܕܥ ܡܫܩܠܐ[21]

ܒܡܪܘܬ ist augenscheinlich aus ܒܡܪܘܬ verschrieben. P¹ fügt noch eine Zeile hinzu ܘܠܐ ܡܬܢܚܪܝܢ ܠܐ ܕܢܬܟܠܘ ܠܗܿ ܐܦܠܐ ܕܢܬܚܙܘܢ.

1) P ܐܢܫܐ.

2) P ܘܐܬܠܗ ܘܐܟܝܘ ܕܝܡܐ ܠܒܘܢ ܘܠܐ ܗܫܒܘ ܘܢܫܒܘ. P¹ ܘܐܟܝܘ ܕܝܡܐ ܠܒܘܢ ܘܠܐ ܫܒܘ ܡܛܘ. L ܘܐܬܠܗ ܘܐܟܝܘ ܘܠܐ ܫܒܘ ܘܢܫܒܘ ܕܝܡܐ ܠܒܘܢ.

3) P¹ ܡܬܟܠܠܙܘ.

4) P ܡܬܬܝ. L fügt noch ܠܐܬܪܐ ܗܢܐ hinzu.

5) L ܘܐܠܐ ܣܓܝܐܬܐ ܦܦܦܫܢܐ ܦܘܪܫܢܐ ܠܐ ܐܝܬ.

6) P¹ ܗܠܟܬܐ.

7) P ܡܟܝܠ ܕܐܘܪܚܐ ܠܦܪܘܣ.

8) L ܒܐܦܪܐ. Bei P¹ ist die Zeile stark zerfressen ܐ . . . ܥܠ ܗܘܦܟ ܠ . . . . ܒܡ ܐܬܪܐ, doch

Zwar haben's einige Leute in ihrer Dreistigkeit gewagt, in dasselbe einzudringen,
Aber bis heute sind sie stets zu Grunde gegangen und nicht wieder herausgekommen".
Der König sprach: „Seinetwegen sind wir gekommen
In diese Gegend, und es ist nicht anders möglich, ich muß es sehen".
145 Die Greise sprachen: „Es befindet sich ein großes Gebirge
Zwölf Tagereisen von hier entfernt".
Der König sprach: „Gebt mir ortskundige Leute.
Was aber den Weg betrifft, so kommt es mir auf seine Länge nicht an".
Unter den Greisen dort befand sich ein Betagter,
150 Der weise und in den Geheimnissen des Landes bewandert war.
Der nun antwortete und sprach zu Alexander:
„Ich werde mit Deiner Majestät gehen und Dich weisen".
Da freute sich der König und sein Antlitz erhellte sich
Und er nahm die Greise und Edlen und sie zogen mit ihm.
155 Und als sie in die Gegend gekommen waren, wo sich das Land der Finsternis befand,
Als sie von dem Ort noch eine Rast entfernt waren,
Da antwortete jener weise und der Geheimnisse kundige Greis,
Und sprach zu Alexander, dem Sohn des Philipp:
„Jetzt, wo wir in die Gegend kommen, tu mir kund,
160 Welchen Vorteil bietet die Gegend des Landes der Finsternis,

---

stimmt sie augenscheinlich völlig mit P überein.

9) P[1] ܠܐ ܦܩܐ ܠܟ. Von ܟܦܐ ist nur die zweite Hälfte des ܦ und ܐ erhalten, das übrige ist ausgefressen.

10) L ܘܐܝܟ.

11) P ܘܡܠܟ ܐܘܪܚܐ ܡܫܟܚܐ ܗܘܐ ܒܗ ܒܐܬܪܗܘܢ ܕܐܬܝܬ.

12) P[1] ܐܙܠ ܐܢܐ.

13) P ܘܡܚܘܝܢܐ ܐܢܐ. L ܡܚܘܐ ܐܢܐ.

14) L ܘܐܙܠܘ.

15) P ܘܟܕ ܡܛܘ ܗܘܘ.

16) P ܕܚܫܘܟܐ ܗܘܬ. P ܗܘܬ ܚܫܘܟܐ, doch ist der erste Buchstabe von ܗܘܬ weggefressen und, wie es scheint, durchstrichen gewesen und unter das Wort ist dann nochmals das vollständige ܗܘܬ gesetzt worden.

17) P ܡܛܘ ܠܕܘܟܬܐ ܚܕ ܡܥܡܘܛܐ. Bei P[1] steht quer am Rande, durch einen Strich wie es scheint auf ܡܥܡܘܛܐ bezogen: ܡܢܚܬܗ; was das bedeuten soll, weiß ich nicht.

18) P ܚܕ. 19) P ܕܐܙܠ.

20) L ܕܘܟܬܐ.

21) Diese wie die vorhergehende Zeile sind bei P[1] vielfach zerfressen, doch lassen sich die Buchstaben aus ihren Bruchstücken alle noch rekonstruieren.

ܘܡܬܟܒܘܫܐ ܗܘܬ ܡܐܬܝܬܝ ܠܐܬܪܐ ܗܢܐ

ܟܢ ܘܫܘܐ ܠܗ ܦܪܪܗ[1] ܕܠܒܝ ܒܠܒܗ ܥܠ ܗܕܐ

ܘܠܐ[2] ܠܚܡܐ ܡܢܝ ܡܢܐ ܗܘ ܒܒܥܝ ܒܗܘܡܡܗ ܕܫܡܥܐ[3]

ܡܢ ܫܘܪܬܐ ܐܝܟ ܒܗ ܒܫܡܥܐ ܠܒܪܬܐ ܠܗ[4]

165 ܘܡܠܐ ܩܛܝܪ[5] ܡܢ ܪܘܚ[6] ܐܬܪܐ ܕܟܠܗ ܒܗ ܢܗܘܪܐ[6]

ܐܡܪ ܡܠܟܐ ܥܡܟܟܗ[7] ܕܐܝܟ ܒܗ ܒܥܠ ܕܚܝܐ[8]

ܘܡܩܝܡ[9] ܦܠܓܝܗ ܕܐܝܟܐ ܠܒܘܪܐ[10] ܠܝ ܒܡܫܪܐ ܗܘܝ[11]

ܐܡܪ ܡܠܟܐ ܡܩܝܡ ܢܩܒܠ ܐܝܟ ܒܗ ܒܐܬܪܐ

ܘܠܐ ܐܢܫ ܢܗܠܟ ܐܝܟܐ ܗܘܝ ܒܥܠ ܕܡܬܝܐ ܕܚܝܐ

170 ܐܡܢ ܡܠܟܐ ܠܐ ܬܬܚܙܐ ܒܡܘ[12] ܡܬܒܘܫܐ

ܕܠܐ ܐܝܟ[13] ܦܘܪܩܢܐ ܐܠܐ ܒܠܗ ܘܚܝܐ ܠܐܬܪܐ[14]

ܗܘܝܢ[15] ܡܩܒܠ ܒܥܠ ܘܐܡܪ ܠܗ ܒܚܟܡܬܗ

ܡܒܠܠ ܕܗܘܐ ܗܘܝ ܒܠܒ ܠܝ ܒܡܠܬܐ ܡܢ ܐܬܪܐ

ܐܠܝܢ ܕܐܝܟ ܠܗܘܢ[16] ܒܝܬܐ ܠܚܠܘܢ ܘܡܩܝܡܘܢ[17] ܐܝܟ[18]

175 ܥܠ ܡܢܝܐ ܕܢܓܪܐ ܕܒܠܒܗ ܕܢܠܟܘܢ[19] ܒܡܢ

ܢܦܩܘ ܒܠܒܐ ܘܢܦܩܘ ܒܥܘܡܩ[20] ܐܦ ܠܚܝܘܢ[21]

ܢܬܡ ܦܘܩܕܢܐ ܡܢܗ ܕܡܠܟܐ ܡܠܐ ܫܩܝܩܐ

ܘܢܫܡܘ ܐܢܫܐ ܒܐܬܪܐ ܒܠܗ ܘܒܫܡܗ ܘܐܡܪܘ

ܐܝܟ ܣܡܩܡܬܐ ܠܡܢ ܐܬܪܐ ܠܗܘܢ ܘܡܟܬܒܘܢ

---

1) P¹ ܦܪܪܐ.

2) P¹ ܠܐ.

3) L ܕܫܡܥܐ ܒܗܘܡܡܗ. P¹ ܒܗܘܡܡܗ ܫܡܥܐ.

4) Für Zeile 158—164 hat P zwei Zeilen: ܘܐܡܪ ܠܡܠܟܐ ܟܢ ܠܗ ܦܪܪܐ ܘܠܐ ܠܚܡܐ ܡܢܝ. ܡܢܐ ܗܘ ܒܒܥܝ ܒܗܘܡܡܐ ܕܫܡܥܐ ܡܢ ܫܘܪܬܐ.

5) P ܡܠܐ ܡܩܛܝܪ. L ܘܡܠܐ ܢܩܛܝܪ. P¹ ܡܩܛܐ ܠܝ ܘܡܢ.

6) P¹ fügt noch eine Zeile hinzu: ܕܡܠܐ ܗܘ ܫܡܥܐ ܥܠܐ ܥܠ ܒܙܒܢܐ ܫܡܥܐ.

7) P¹ ܕܥܡܟܟܗ.

8) L läßt ܕܚܝܐ weg.

9) P¹ ܡܩܝܡ.

10) P ܐܝܟܐ ܐܦܘܩ.

11) P¹ läßt ܗܘܝ weg.

12) P¹ ܬܬܚܙܐ ܠܟܘ ܠܐ. P ܠܐ ܒܡܘ ܬܬܚܙܐ.

13) P ܕܐܝܟ ܒܗ.

Und weswegen ziehst Du in diese Gegend?
Tu mir kund das Geheimnis Deines Herzens in bezug hierauf,
Und verbirg mir nicht, was Du im Land der Finsternis suchst.
Welchen Vorteil hat man davon in die Finsternis einzudringen,
165 Und was erwartest Du von diesem lichtlosen Lande?"
Der König sprach: „Ich habe gehört, daß sich in ihm der Lebensborn befindet,
Und sehr verlangt es mich zu sehen, ob er in Wahrheit existiert".
Der Greis sagt: „Viel Quellen gibt es in der Gegend,
Und niemand weiß, welches der Born des Lebenswassers ist".
170 Der König sprach: „Streite nicht mit mir deswegen,
Es gibt keine Möglichkeit, als daß ich in das Land eindringe und es besichtige".
Hierauf antwortete ihm der Greis und sprach in seiner Weisheit:
„Da es so steht, so suche Dir Vieh und zwar Eselinnen,
Die da alle Junge haben und die säugen".
175 Entsprechend der Zahl der Männer, von denen Du wünschst, daß sie mit Dir eindringen.
Sie sollen das Vieh mitnehmen und mit demselben auch dessen Junge".
Es erging ein Befehl des weisheitsvollen Königs.
Und an jeden Ort zogen Leute aus und sammelten und brachten zusammen
Gegen 500 Eselinnen und deren Junge,

---

14) P¹ ܘܢܚܙܐ ܐܬܪܐ. P ܢܚܙܝܘܗܝ ܠܐܬܪܐ. L ܘܢܚܙܝܘܗܝ ܠܐܬܪܐ.

15) L ܗܘ ܕܝ.

16) P ܠܗܘܢ, wohl Schreibfehler.

17) P ܡܣܝܡ.

18) Für die beiden letzten Zeilen hat P¹ drei Zeilen: ܡܚܫܒܐ ܕܗܘܐ ܗܘ ܒܒܗܝ ܡܠܟܐ ܦܩܘܕܗ ܗܘ. ܒܒܢ ܠܗ ܒܒܢܬܐ ܕܡܢ ܐܬܢܐ ܕܐܝܬ ܠܗܘܢ ܒܢܝܐ. ܒܢܝܐ . ·̈ . ܪܐ ܐܝܟ ܕܡܣܝܡ ܘܢܚܙܐ . . . ·̈ . ܗܘܝ. Die dritte Zeile ist sehr unleserlich, und was ich gelesen zu haben glaube, steht mir nicht durchaus fest, namentlich habe ich Zweifel an der ersten Hälfte von ܕܡܣܝܡ; ist das wirklich zu lesen, so müßte man des Versmaßes wegen hier das seltene Pael annehmen. Das Wort hinter ܒܢܝܐ könnte ܐܡܗܬܐ sein, der erste Buchstabe scheint in der Tat ein ܐ zu sein, doch die beiden darauffolgenden sehen eher wie ܡܠ aus. Hinter ܢܚܙܐ würde man etwa ein ܠܟܘܢ erwarten, aber ein ܠ steht jedenfalls nicht da.

19) P ܢܚܙܘܢ. 20) P ܒܥܕܢܗܘܢ.

21) L und P ܠܒܢܝܗܘܢ.

180 ܐܝܟ ܡܠܟܐ ܕܦܪ̈ܣܝܐ ܕܐܬܕܠܚ ܠܒܗ ܕܡܠܟܐ[1]
ܘܒܬܪ ܗܠܝܢ ܐܡܪ:[2] ܡܠܟܐ ܠܐܠܟܣܢܕܪܘܣ[3]
ܦܘܪܘܣ ܠܩܣܪܘܣ[4] ܕܢܦܩ ܠܒܗ ܢܘܪܐ ܕܡܠܟܝܢ
ܘܐܡܪ ܕܢܘܪܐ ܢܚܬܐ ܕܫܡܝܐ ܢܦ̈ܩܘܗܝ ܠܩܪܒܐ[5]
ܘܐܢܘܢ ܕܢܚܐ ܢܘܪܐ ܠܐܝܕܘܗܝ[6] ܡܐ ܕܡܩܪܒ ܠܗ
185 ܗܘ ܗܘ ܚܝܠܐ ܕܫܡܝܐ ܚܝܠܐ ܕܟܠܗ[7] ܡܠܟܐ[8]
ܘܟܕ ܡܩܕܡ ܠܗ[9] ܠܥܘܡܩܐ ܕܒܠܒܗ[10] ܠܥܘܡܩܗ ܫܡܝܐ
ܗܘܐ ܕܒܠܒܗ ܗܘܘ ܒܠܒܗܘܢ ܐܝܟ ܠܥܘܡܩܗ ܕܫܡܝܐ[11]
ܘܡܟܝܟ ܗܘܐ ܡܠܟܐ ܘܐܡܪ: ܠܗ ܠܩܣܪܘܣ[12]
ܕܢܦܩ[13] ܠܗ ܢܘܪܐ ܕܡܠܟܝܢ ܘܢܦܩ[14] ܡܢ ܩܕܡ ܦܢܝܗ[15]
190 ܘܐܡܪ ܕܢܚܬ ܚܝܠܐ ܕܫܡܝܐ ܐܝܟ ܠܩܪܒܐ
ܘܐܢܘܢ ܕܢܚܐ ܢܘܪܐ ܠܐܝܕܘܗܝ ܡܐ ܕܐܩܪܒܘܢ
ܡܢ ܩܕܡ ܠܟ ܕܟܠܢ[17] ܐܚܝܐ ܐܝܟ ܗܘ ܚܝܠܐ[18]
ܐܡܪ ܡܠܟܐ ܢܦܩܘܢ ܚܝܠܐ[19] ܠܒܪ ܡܢ ܬܪܥܐ
ܕܐܢܘܢ ܕܟܠܗܘܢ ܚܝܠܐ ܚܕܐ ܐܟܚܕܐ ܠܟ
195 ܦܩܕ ܗܘܐ ܡܠܟܐ ܘܟܢܫܘ ܐܢ̈ܫܐ[20] ܕܡܕܝܢ̈ܬܐ ܗܘܘ
ܘܢܦܩܘ ܕܟܠܗܘܢ ܘܟܠܗ[21] ܚܝܠܐ ܠܒܪ ܡܢ ܬܪܥܐ
ܘܡܟܝܟ[22] ܢܦܩܘ ܕܢܗܘܘܢ ܟܠܗܘܢ[23] ܩܕܡ ܫܡܝܐ
ܟܕ ܠܐ ܦܩܕܬ ܐܢܫܐ ܦܪܝܩ[24] ܩܕܡܘܗܝ ܕܬܪܥܐ

1) Für die drei letzten Zeilen hat L zwei Zeilen: ܘܫܡܥܘ ܐܢ̈ܫܐ ܡܢܗ ܕܐܬܐ ܘܚܒܫܗ ܘܐܣܪܗ. ܫܡܥܬܐ ܚܕܬܐ ܥܠ ܡܠܟܐ ܕܐܢ̈ܫܐ ܘܚܒܫ ܕܐܬܕܠܚ ܠܒܗ, P nur eine: ܘܚܒܫ ܘܐܣܪܗ. ܫܡܥܬܐ ܚܕܬܐ ܡܢ ܐܬܪܐ.

2) L ܐܡܪ ܗܘܐ.

3) P ܠܒܪ ܦܝܠܝܦܘܣ.

4) P ܠܗ ܠܩܣܪ. P vermeidet stets den Ausdruck ܩܣܪܘܣ.

5) P läßt die Zeile aus.

6) L ܠܐܝܕܘܗܝ ܢܘܪܐ.

7) L ܕܟܠܗ.

8) P¹ fügt noch eine Zeile hinzu: ..... ܘܡܫܚܬܗ ܟܘܢ ܟܘܢ ܚܝܐ ܘܬܐܪܐ ܠܟܠܗܘܢ. Das erste Wort ist unleserlich.

9) P¹ ܗܘܘ ܡܩܕܡܘ. P ܠܗ ܡܩܕܡ.

10) P¹ ܕܒܠܒܗ.

11) P¹ ܠܥܘܡܩܗ ܫܡܝܐ. L ܠܥܘܡܩܗ ܕܫܡܝܐ. P läßt die Zeile weg.

180 Entsprechend der Zahl der Männer, die mit dem König eindringen sollten.
Und hierauf sprach der Greis zu Alexander:
„Befiehl Deinem Koch einen gesalzenen Fisch mitzunehmen,
Und wo er einen Wasserquell sieht, soll er den Fisch waschen.
Und wenn der Fisch lebendig wird in seiner Hand, wenn er ihn wäscht,
185 So ist eben das der Born des Lebenswassers, nach dem du, König, fragst".
Und als sie zum Tore kamen, das zum Land der Finsternis hereinführt,
Und alle zusammen ins Land der Finsternis einzudringen im Begriff waren,
Da rief der König seinen Koch und sprach zu ihm:
„Nimm dir einen gesalzenen und seit Tagen getrockneten Fisch,
190 Und wo du einen Wasserborn siehst, wasche den Fisch.
Und wenn der Fisch in deiner Hand lebendig wird, nachdem du ihn gewaschen,
So ruf mich und tue es mir kund, denn ich will sehen, welches der Born ist".
Der Greis sprach: „Die Füllen sollen außerhalb des Tores bleiben,
Denn wenn die Füllen mit uns einziehen, so gehen wir zu Grunde.
195 Es ritt der König und mit ihm die Leute, die erlesen waren.
Und sie begannen einzudringen und ließen die Füllen draußen vor dem Tor.
Hierauf begannen sie stetig in der Finsternis vorzudringen,
Indem sie nicht wahrnehmen konnten, wohin sie inmitten des Landes marschierten.

---

12) L ܘܣܝܡ ܗܘܐ ܡܠܟܐ ܠܩܣ̈ܛܘܢܘܗܝ ܘܐܡܪ:.

13) L ܗܟܢ.

14) P[1] ܕܟܫܦܢܝܢ; wenn ich das sehr undeutliche Wort recht gelesen habe, muß hier ein Schreibfehler vorliegen.

15) P hat für die beiden letzten Zeilen eine: ܐܡܪ: ܡܠܟܐ ܠܒܫܠܗ ܕܢܣܒ ܠܗ ܢܘܢܐ ܕܡܠܚ.

16) L ܡܢܫܝܢ. P ܠܓܒ.

17) L ܕܚܒܝܫ.

18) P ܐܝܟ ܗܘ ܡܢܝܢܐ ܗܢܐ ܕܐܬܡܢܝܘܗ̇. ܐܝܟ ܗܘ ܡܢܝܢܐ ܕܓܒܪ̈ܐ ܕܐܬܓܒܝܘ. P[1] ܘܐܬܒܥܝ ܐܢܫܐ ܘܐܡܪ ܡܢܗ ܚܝܠܐ ܠܡܠܟܐ. P[1] hat also eine Zeile mehr.

19) P[1] ܒܬܠܐ ܢܥܒܕܘܢ.

20) L ܗܟܢܐ.

21) P ܘܫܒܩܘ.

22) P ܘܗܘܝܢ.

23) L ܕܢܗܘܘܢ ܘܢܥܠܘܢ, was ebenso gut ist. P[1] ܕܢܥܠܘܢ ܐܟܚܕ.

24) L ܟܕ ܠܐ ܝ̈ܕܥܝܢ ܒܗܘܢ ܡܗܠܟܐ ܟܕ ܐܙܠܝܢ ܒܗ.

ܘܟܕ ܡܩܕܘܢܝܐ ܡܠܟܐ ܗܘܐ[1] ܠܥܡܡܐ ܥܒܪ ܡܥܢܝ ܠܗܘ

200 ܠܗܘܐ ܕܡܕܢܚ ܘܠܐ ܚܙܐ ܒܐܝܕܘܗܝ ܐܝܟ ܕܐܡܪ:

ܟܠܗ[2] ܟܪ ܕܐܪܥܐ ܒܡܫܝܚܐ ܐܡܪ[3] ܡܡܪܘܬܐ ܠܗܘܕܐ

ܘܠܐ ܚܙܐ ܢܘܪܐ[4] ܒܡܫܝܚܐ ܗܠܟ ܕܠܗ ܕܫܢܝܐ[5] ܗܘܘ[6]

ܗܘܝܘ[7] ܡܠܟܐ ܗܘܐ[8] ܠܚܝܠܐ ܕܐܬܐ ܒܗܘ ܡܢܐ ܫܢܐ

ܘܡܪܒ ܕܢܥܡܝ[9] ܢܘܪܐ[10] ܒܡܫܝܚܐ ܘܚܝܐ ܘܫܠܛܗ

205 ܕܚܠܬ[11] ܡܩܕܘܢܝܐ[12] ܕܠܥܠܐ ܐܬܚܙܝ[13] ܡܠܟܐ ܒܐܝܕܘܗܝ[14]

ܕܢܦܠ ܠܗܘ ܢܘܪܐ ܕܢܦܩܬ[15] ܕܠܐ ܒܟܠܡܐ[16]

ܘܡܦܪ ܘܚܙܐ[17] ܠܚܝܠܐ ܕܫܡܝܐ[18] ܐܝܟ ܕܐܝܬܘܗܝ

ܘܟܠ ܢܠܟܘܗܝ[19] ܟܕ[20] ܟܠܗ ܦܘܪܣܝܢ ܘܠܐ ܐܝܟ ܗܘܐ[21]

ܡܠܟܐ ܡܢ ܫܢܝܐ[22] ܐܝܟ ܕܐܡܪ[23] ܗܘܐ ܠܡܠܟܐ ܕܐܡܪ

210 ܘܥܒܪ ܟܕ ܒܚܠܐ ܩܪܐ ܘܠܐ ܐܝܬ ܡܢܝܢ

ܘܐܬܠܗ ܛܘܪܐ ܟܕ ܟܕ ܗܘܐ ܘܗܘܝܘ ܡܟܠܐܘܗܝ[24]

ܘܟܠܗ ܒܟܪܐ ܘܢܘܟܪ ܗܘܘ ܡܠܐ ܕܐܚܕ ܐܝܟ[25]

ܘܟܕ ܡܠܟ ܗܘܐ[26] ܕܝܘܗܝ ܕܡܠܟܐ ܐܠܟܣܢܕܪ[27] ܠܗܘ

ܠܗ ܡܡܠܟܘܬܐ ܕܐܝܟ[28] ܕܢܥܡܝ ܘܫܠܝܬ[29] ܢܘܪܐ[30]

215 ܘܗܘܝܘ[31] ܚܕ ܗܘܐ ܡܠܟܐ[32] ܕܢܨܚ ܡܠܟܐ ܚܝܐ[33]

ܘܚܝܐ ܡܠܟܐ ܕܐܬܠܗ ܢܘܪܐ[34] ܐܝܟ ܕܢܦܩܬ[35] ܗܘܐ.

---

1) P ܘܟܕ ܢܣܒ ܥܡܐ ܡܠܟ.

2) L ܘܟܠܗ.

3) L ܕܐܬܐ ܗܘܐ ܡܫܝܢܐ.

4) P¹ hat zwischen ܚܙܐ und ܢܘܪܐ (durch zwei Punkte abgegrenzt) · ܚܙܐ ܒܡܠܟ ·; was dieser Einschub besagen will, ist mir unklar.

5) L ܫܢܝܐ.

6) Bei P fehlen die beiden Zeilen.

7) L ܘܗܘܝܘ. Bei P¹ ist das Wort ausgefressen, nur das ܘ ist erhalten, doch gestattet der Raum nicht ein ܘ zu Beginn anzunehmen.

8) P ܡܠܟ.

9) L ܢܥܡܝ.

10) P¹ ܠܗܘܢܐ.

11) L ܘܕܚܠܬ.

12) P ܠܐܢܫܐ.

13) L ܢܬܚܙܐ.

14) P¹ ܠܗܘܢܐ. P¹ mißfiel wohl die Konstruktion ܒܐܝܕܘܗܝ; bei ܐܬܚܙܝ würde man ܡܢ erwarten.

15) P ܕܚܝܠ.

16) Bei P¹ lautet die Zeile: ܘܐܟܠܐ ܕܡܫܟܚܘܗܝ ܠܗܘ ܕܠܐ ܒܟܠܡܐ.

Und wenn der Koch zu einem Wasser kam, begann er ihn zu waschen,
200 Den gesalzenen Fisch, und nicht wurde er lebendig in seinerHand, wie er (der König) gesagt hatte.
Überall, wo er Wasser bemerkte, tat er das.
Aber der Fisch wurde in diesen Gewässern nicht lebendig, da es nicht die des Lebens waren.
Hierauf kam er zum Born, in dem das Lebenswasser war.
Und er nahte sich und wusch den Fisch im Wasser, und er lebte auf und entwischte.
205 Der Koch fürchtete, daß der König von ihm verlangen würde,
Daß er den Fisch zurückgebe, der ungehindert losgezogen war.
Und er sprang in den Born herab um ihn zu fangen.
Und versuchte ihn auf alle Weise zu greifen, konnte es aber nicht.
Er stieg aus dem Wasser, um dem König zu sagen, daß er (den Born) gefunden hätte.
210 Und er fing mit lauter Stimme an zu rufen, aber niemand hörte ihn.
Und er ging schreiend zum Gebirge zu und da hörten sie ihn
Und hielten die Tiere an, und riefen wo sie seien.
Und als er zum König kam, erzählte er ihm
Das Ereignis, wie es ihm ergangen und daß der Fisch entschlüpft sei.
215 Und da freute sich der König, als er von dem Borne hörte.
Und der König kehrte um um hinzugehen und sich seinem Wunsch gemäß zu baden.

---

17) L ܘܩܪܒ ܢܚܬ ܠܗ.

18) L läßt ܕܡ̈ܝܐ weg.

19) P[1] ܕܠܒܒܗܘܢ.

20) L ܨܝܕ.

21) P zieht die beiden Zeilen in eine zusammen: ܘܩܪܒ ܘܢܚܬ ܠܡ̈ܝܐ ܕܢܐܚܘܕܝܘܗܝ ܘܠܐ ܐܫܟܚ ܗܘܐ.

22) P ܠܨܝܕ.

23) P ܕܐܨܝܕ.

24) P[1] ܘܠܐ ܐܝܟ ܨܒܝܢܗ. P zieht die beiden Zeilen in eine zusammen: ܒܟܠ ܘܠܐ ܨܒܝܢܗܘܢ ܘܐܙܠ ܠܛܘܪܐ ܘܗܘܕܥ ܨܒܝܢܗܘܢ.

25) L ܘܢܘܒܗ ܡܠܐ ܒ ܨܒܝܢܗܘܢ ܗܘܘ.

26) L ܘܟܕ ܡܛܐ ܗܘܐ ܠܗ.

27) L ܘܫܡܥܘܢ.

28) L ܕܡܝܐ.

29) L ܘܦܠܛ.

30) P läßt die drei letzten Zeilen weg.

31) P[1] ܗܘܕܝܢ.

32) L ܡܠܟܐ ܚܕ ܗܘܐ.

33) P[1] ܡܛܠܗܕܐ.

34) P ܕܢܣܚܐ ܗܘܐ ܐܝܟ.

35) P[1] ܐܝܟ.

ܘܐܝܠܐ ܛܘܪܐ[1] ܕܡܛܐ ܫܡܝܐ ܘܠܐ ܡܨ ܢܛܠܘܗ[2]
ܕܠܗ[3] ܡܢ ܩܕܡ ܢܘܚ ܗܘܐ[4] ܠܗ ܕܐܬܐ ܠܥܠܡ[5]
ܘܟܢܫܬ ܗܘܬ ܠܗ ܠܐܠܟܣܢܕܪܘܤ ܒܪ ܦܝܠܝܦܘܤ
220 ܠܟܢܘܫ ܟܠܗ ܗܘܐ ܕܠܐ ܢܥܒܪ ܓܒܪܐ ܚܕ ܠܥܠܡܐ[6]
ܘܡܢ ܚܝܠ ܐܡܬܐ ܕܐܬܟܢܫ ܡܠܟܐ ܚܕ ܠܥܠܡܐ[7]
ܘܡܫܝܚܐ ܡܬܝܠܕ ܡܬܟܢܫ ܗܘܐ[8]
ܥܕܡܐ[9] ܫܢܬ ܡܢܝܢ[10] ܠܡܠܟܐ ܕܝܐܡܪ ܠܗ
ܠܐ[11] ܡܢ ܐܬܬܟܢ ܡܟܠܐ ܗܘܐ ܘܠܐ ܐܒܪܐ ܒܝ[12]
225 ܕܠܐ ܗܘܐ ܡܢܐ ܐܝܟ ܐܡܪܘܗܝ ܡܢ ܡܠܟܘܬܝ[13]
ܐܡܪ ܫܢܬ ܢܫܐ ܒܒܪܐ ܘܢܦܫ ܡܢܐ
ܠܐ ܓܝܪ ܢܘܚ ܒܝ[14] ܕܐܫܟܚ ܒܒܠ ܘܐܬܚܙܝ ܠܥܠܡ
ܐܝܟܢܐ[15] ܒܒܪܐ ܘܓܝܪܘ ܘܢܦܫ ܓܝܪ ܒܢܝܗܘܢ[16]
ܒܝ ܒܪܐ ܠܗ ܠܐܠܟܣܢܕܪܘܤ ܕܠܐ ܢܥܒܪ ܓܒܪܐ[17]
230 ܘܟܕ[18] ܡܠܟܐ ܡܢ ܕܢܦܩ ܗܘܐ[19] ܡܢ ܫܡܝܐ[20]
ܘܐܬܐ ܫܢܝ̈ ܘܚܪܐ[21] ܒܠܒܝ ܒܪܗ ܘܫܒܩܘ ܠܗ

---

1) P ܠܛܘܪܐ.

2) L und P ܢܛܠܘܢܝܗ.

3) P ܘܠܗ.

4) P¹ ܗܘܐ ܢܘܚܐ. L ܢܘܚ ܗܘܐ. P ܐܬܢܛܪ.

5) L bloß ܕܐܬܐ. P ܗܘܐ ܕܐܬܐ. P¹ und L fügen jeder noch zwei Zeilen hinzu, die aber ganz verschiedenen Inhalts sind. P¹: ܘܠܐ ܓܒܪܐ ܡܢܐ ܕܢܦܫܐ ܡܠܟܐ ܘܐܬܐ ܠܥܠܡ ܘܡܛܠܬܗܘܢ ܠܐ ܐܫܬܒܩ ܚܝܐ ܕܗܘܝܐ. L: ܘܟܢܫܬ ܗܘܬ ܠܗ ܘܐܬܟܠ ܘܡܠܟܐ ܡܢ ܐܬܪܐ. ܕܠܐ ܐܦܩܝ ܗܘܐ ܕܢܦܫܐ ܒܒܝܬܐ ܘܐܬܐ ܠܥܠܡ.

6) P faßt die beiden Zeilen in eine zusammen: ܘܟܢܫܬ ܗܘܬ ܠܗ ܠܟܢܘܫ ܟܠܗ ܗܘܐ ܚܕ ܠܥܠܡܐ.

7) P ܠܥܠܡܐ ܡܠܟܐ ܕܐܬܟܢܫ.

P¹ läßt die Zeile weg.

8) L ܗܘܐ ܡܬܟܢܫܝܢ. P läßt die Zeile weg.

9) P¹ ܥܕܡܐ.

10) L ܢܫܒܘܩܘܢ.

11) L ܕܠܐ.

12) P läßt die beiden letzten Zeilen weg.

13) P ܡܠܟܐ ܡܠܟ.

14) P ܕܠܐ ܓܒܪܐ ܒܝ.

15) L ܕܐܝܟܢ. Bei P lautet die Zeile: ܟܠ ܗܘܐ ܡܠܟܐ ܒܝ ܒܪܐ ܠܗ ܕܠܐ ܢܥܒܪ ܓܒܪܐ. P¹ hat hier acht

Und er ging zum Gebirge inmitten der Finsternis und traf nicht auf ihn.
Denn nicht ward es ihm vom Herrn gewährt, ewig zu leben.
Und Alexander, der Sohn des Philipp, war betrübt bis zum Tode
220 Darüber, daß er das, wonach er begehrt, nicht durchgesetzt hatte.
Und als der Greis sah, daß der König bis zum Tode betrübt war,
Und unter bitteren Seufzern sich wand,
Da begann der Greis den König zu trösten, indem er zu ihm sprach:
„Gräm Dich nicht und sei darob nicht bekümmert, mein Herr,
225 Denn nicht hat der Herr sein Angesicht von Deinem Reiche abgewandt".
Der Greis sprach: „Wenden wir die Tiere und gehen wir heraus von hier.
Denn nicht hat er es Dir gewährt, Dich in der Quelle zu waschen und ewig zu leben".
Sie wandten die Tiere und sie gingen heraus zu ihren Füllen,
Während Alexander von Schmerz erfüllt war, seinen Willen nicht durchgesetzt zu haben.
230 Und der König setzte sich, als er aus der Finsternis herausgekommen war,
Und die Greise und Edlen kamen und beugten das Knie und huldigten ihm.

Verse mehr, von denen ich die ersten drei trotz aller Mühe nicht habe entziffern können. Ich setze die Worte und Buchstaben, die ich gelesen zu haben glaube, trotzdem hierher, da sie einem künftigen Leser der Handschrift eventuell von Nutzen sein können:

ܚܙܐ ܡܠܟܐ ܗܘ ܗܕܐ.
ܘܠܐ ܬܐܡܐ ܗܘܐ ܒܒܠܒܠܐ ܗܢܐ ܘܣܢܐ . .
ܣܒܐ ܕܗܘܐ ܠܠܒܗ ܒܫܡܐ ܡܪܟܐ (?) ܐܢܫ.
ܘܩܫܝܐ ܠܘܒ ܘܟܠ ܛܘܪܐ ܒܗ ܕܘܟܝܐ.
ܣܒܐ ܕܢܦܠ ܐܦ ܒܦܬܓܡܘܗܝ ܘܛܒ ܗܘܢܐ.
ܒܒܠܒܐ ܕܚܡܐ ܡܠܟ ܐܠܗܐ ܠܟܠܗܘܢ ܐ̈ܢܫܘܗܝ.
ܡܛܠܗܕܐ ܡܬܢܟܪܝܢ ܗܘܘ ܟܠ ܐܢܫܐ.
ܠܡܦܩ: ܡܢܗ ܕܒܠܒܐ ܗܢܐ ܒܒܠܒܐ ܕܚܙܐ.

16) P ܐܦܫܝ. L ܐܦܫܘ.
17) L ܐܦܫܘ ܐܝܟ ܒܟܠܗܘܢ. P¹ ܒܟܠܗܘܢ.
18) L ܫܠܒ.
19) L ܢܦܩ ܠܗ.
20) P läßt die Zeile weg.
21) L läßt ܘܚܙܪܐ aus.

ܡܫܬܐܠ ܗܘܐ ܠܗ ܩܣܛܪ ܘܚܙܐ ܠܟܠ[1] ܒܢܝܢܘܬܗ[2]
ܘܠܐ ܡܢܗ ܠܠܒܥܡ ܘܠܐ ܠܒܪܐ ܠܟ ܡܗܠܐ ܗܘܐ[3]
ܣܦܪ ܡܢܗ ܘܫܪܝ ܠܒܪܐ ܡܪܡܐ ܘܠܡܩܪܒܐ[4]
235 ܕܟܠܫ[5] ܡܫܘܡ ܡܗܐ ܠܗ[6] ܡܪܗ ܘܡܟܢ ܘܡܫܝ[7]
ܡܛܠܐ ܗܘܐ ܠܗܘܢ[8] ܠܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܒܫܒܩܘܬܗ
ܕܡܢܗ[9] ܐܝܟ ܗܘܠܟ ܒܩܪܒܐ ܕܠܝܗ ܡܢܗܘܢ[10]
ܘܐܝܟ ܡܠܟܐ ܥܡܠܐ[11] ܥܡܠܝܬܐ ܠܐܬܪܐ[12] ܗܘܐ
ܐܡܪܘ[13] ܠܗ ܗܢܐ ܡܗܠܐ ܒܩܪܒܐ ܕܠܝܗ ܡܢܗܘܢ[14]
240 ܘܡܗܠܐ ܡܠܟܐ ܐܝܟ[15] ܥܡܠܝܬܐ ܘܠܐ ܠܐܘܪܚܐ ܒܗ[16]
ܣܦܪ ܣܓܝܐ ܒܗܘܢ ܡܠܟܐ ܡܛܠ ܣܒܝܐ
ܒܗܐ ܦܘܐ ܗܘܐ ܒܡܠܟܐ ܕܩܣܛܪ ܘܚܙܐ ܠܦܓܪܐ[17]
ܐܡܪܝܢ ܩܣܛܪ ܗܘ ܥܡܠܝܬܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪܘܣ[18] ܗܘ
ܡܠܟܐ ܦܪܐ ܕܟܠܗ ܦܪܣܝܐ ܘܕܡܕܝܐ[19]
245 ܘܠܝܗ ܡܢܗ[20] ܒܥܐ[21] ܕܟܠܗ ܫܟܚ[22] ܘܕܟܠܗ ܡܢܗܘܢ
ܒܥܐ ܪܒܐ ܒܥܐ ܡܠܟܐ ܒܥܐ ܒܡܢܐ[23]

1) L ܡܢ ܩܣܛܪ ܘܚܙܐ.

2) P faßt die beiden letzten Zeilen in eine zusammen: ܘܐܬܐ ܘܚܙܐ ܘܡܫܒܚ ܠܗ ܡܢ ܒܢܝܢܘܬܐ.

3) P ܘܠܐ ܡܢܗ ܠܠܒܥܡ ܡܗܠܘܗܝ. P¹ ܠܐ ܡܢܗ ܡܠܟܐ. ܘܠܐ ܠܒܪܐ ܠܟ ܠܠܒܥܡ ܡܩܝܡ ܡܗܠܘܗܝ.

4) P¹ ܣܦܪ ܡܢܗ ܡܠܟܐ ܘܫܪܝ ܠܡܪܡܐ ܘܠܡܩܪܒܐ.

5) L ܘܟܠܫ.

6) L läßt ܠܗ weg. P ܡܗܝܡ.

7) P¹ hat hier sechs Zeilen mehr:

ܘܗܘܐ ܒܥܡܐ ܡܢܝ ܠܟ ܐܝܟ ܡܢ ܥܡܠܐ.
ܘܟܠܫ ܡܢܗ ܡܗܐ ܡܪܗ ܘܡܫܡܝܢ ܠܗ.
ܚܝܠ ܗܘܠܟ ܒܥܘܪܐ ܐܝܟ ܘܡܫܬܪܪܝܢ
ܘܒܢܝܟ ܠܗܘܢ ܟܠܐ ܐܘܠܨܢܐ ܘܟܠܐ ܕܘܝܐ
ܘܚܝܠ ܕܐܬܐ ܠܗ ܒܒܠܝܐ ܐܚܪܢܐ ܡܫܘܚܢܐ ܐܝܟ
ܘܠܐ ܝܕܥ ܩܪܒܐ ܘܟܠܗ ܠܗܘܢ ܚܕܢܐ ܐܦܠܐ ܡܫܬܪܪ

8) P ܘܡܢܗ ܡܛܠܐ.

9) P ܕܡܢܐ.

10) P¹ ܕܡܢܗ ܒܥܐ ܕܠܝܗ ܡܢܗܘܢ ܘܡܢܗ ܡܫܡܥܐ.

Die Greise und Edlen trösteten ihn ob seines Schmerzes:
„Sei darob nicht verdrießlich und bekümmert, Herr,
Blicke, Herr, und schau auf die Geschlechter alter und mittlerer Zeit.
235 Jedes derselben ist zu einem Ende gekommen und vergangen und entschwunden“.
Und Alexander fragte sie in seiner Weisheit:
„Was sind das für Völker jenseits von euch?
Und welcher König übt in dieser Gegend die Herrschaft aus?
Erzählt mir nun von den Völkern jenseits von euch
240 Und von dem König, der die Herrschaft übt, und lügt mich nicht an“. —
Blicket, meine Lieben, auf diesen weisheitsvollen König,
Wie erfreut er war über die Weisung der zuverlässigen Greise und Edlen! —
Es sprachen die Greise: „Dies ist das Reich des Tubarlaq,
Des Großkönigs der Perser und Meder.
245 Und jenseits von uns ist das Volk Japhet und Magog,
Ein listiges „ausgeplündertes und entwurzeltes“ Volk.

---

11) P ܡܠܟܐ ܚܟܝܡ ܘܐܬܐ. ܘܐܬܐ ist sinnlos. 12) P¹ ܕܐܬܪܐ.

13) L ܐܡܪܝܢ. Bei P¹ steht zwischen ܐܡܪܘ und ܠܗ ein durchstrichenes ܠܗܘ.

14) P¹ ܥܡܐ ܕܡܕܝܢܝ ܘܡܠܟܘ.

15) L ܡܠܟܐ ܐܚܪܝܢ.

16) P fehlen die beiden letzten Zeilen, während P¹ noch eine mehr hat: ܡܢ ܡܠܟܘܬܐ ܫܩܠܘ ܘܐܬܠܐ ܐܠܗܐ ܐܝܟܢܘ ܡܛܝܒܗ.

17) Bei P lauten die beiden letzten Zeilen: ܗܘܘ ܦܪܘܫܐ ܒܫܘܠܛܢܗ ܘܡܠܟܐ ܐܚܐ. ܕܥܡܐ ܦܪܣ ܗܘܐ ܒܡܠܟܐ ܕܥܡܐ ܘܡܕܝ ܕܐܬܪܐ.

18) P ܠܛܘܒܪ ܠܟܐ cf. meine Dissertation: Das syrische Alexanderlied, S. 19 Anm. 1.

19) P ܘܕܐܡܘܪܝܐ.

20) P ܡܕܝܘ. 21) L ܒܥܡܡܐ.

22) ܦܘܛ muß hier des Versmaßes wegen einsilbig gelesen werden, sonst ist dieser Name im Syrischen stets zweisilbig.

23) P hat ܡܠܠܐ für ܡܠܝܓܐ, P¹ ܫܒܝܙܐ für ܒܙܝܙܐ. Die beiden sonderbaren Epitheta ܡܠܝܓܐ und ܒܙܝܙܐ stammen aus der Peschitto. Sie finden sich Jesaia 18, 2 und 7, wo sie die hebräischen Worte ממשך und מורט wiedergeben sollen. Der hebräische Text spricht von den Äthiopen, er nennt sie ein hochgewachsenes und glattes (wegen ihrer glänzenden Haut) Volk. משך heißt „ziehen“, davon hier die Bedeutung „gestreckt“, kann aber auch „heraus-, ausziehen“ bedeuten; so faßt es hier die Peschitto auf. מרט hieß „glatt, kahl machen“. Peschitto hat also den hebräischen Text dahin verstanden, die Äthiopen seien ein (von den Assyrern) ausgeplündertes und exiliertes Volk. So erklärt

ܐܡܪ ܡܠܟܐ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܒܪ ܦܝܠܝܦܘܣ
ܠܐܝܢܐ ܛܘܪܐ ܐܝܬ ܠܟ ܕܐܙܠ ܡܠܟܐ ܘܚܝܠܘܬܗ[1]
ܐܡܪܝܢ ܗܟܝܠ ܠܟܠܬ ܢܗܪܐ[2] ܘܩܠܘܕܝܘܣ[3]
250 ܛܘܪܐ ܕܚܬܠܐ ܥܡܝܐ ܘܬܪܥܐ[4] ܕܒܘܥܐ ܩܪܐ[5]
ܘܥܠܝܗ ܡܬܝܬܒܝܢ ܛܘܪܐ ܕܚܬܠܐ ܠܡܬܚܡܐ ܩܪܐ[6]
ܕܥܡܗ[7] ܐܠܗܐ ܒܗ ܠܝ ܘܥܠܘܗܝ ܗܘܐ ܡܢ ܟܠܗ[8]
ܐܡܪܝܢ ܗܟܝܠ ܐܬܪܐ ܒܡܥܡܐ ܐܝܠܘܢܝܗ[9] ܟܠܗ[10]
ܡܢ ܠܐܢܫܐ ܘܡܢ[11] ܚܛܗܬܐ ܘܢܩܘܬܐ[12]
255 ܘܐܠܐ[13] ܟܕ ܐܢܫ ܡܘܬܐ ܒܠܐ ܚܛܗܘܗܝ[14]
ܠܐ ܡܩܪܒ ܠܡܐܡܪ ܟܡܐ ܠܐܢܫܐ ܘܢܩܘܬܐ[15]
ܘܫܡܥ ܡܠܟܐ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܒܪ ܦܝܠܝܦܘܣ
ܒܟܠܡܐܬܗ[16] ܐܬܦܪܣ ܗܘܐ ܕܐܝܟ ܢܟܣ
ܕܢܟܪ ܐܢܫ ܠܚܠܬܗ ܘܐܬܦܫܩܘ ܕܠܗ
260 ܠܗܘ ܟܕ[17] ܡܢܗ ܕܣܘܬܐ ܘܕܐܢܫܐ[18]
ܗܟܢ ܗܘܐ ܠܚܝܠܗ[19] ܕܢܗܘܘܢ ܢܦܩܝܢ ܒܟܠܗ ܐܝܟ
ܘܐܝܟ ܪܓܠܐ ܒܚܝܠܐ[20] ܒܟܘܪܟܝ ܘܗܘܝ ܠܐܘܪܚܐ[21]
ܕܟܕ ܡܦܪܣܗ ܡܠܟܐ ܘܟܠܗ ܗܟܝܠ[22] ܘܐܙܠܘ
ܘܟܡܠ ܪܓܠܐ ܘܦܘܪܫܐ ܐܝܟ ܟܕܪܘܢܝ ܠܐܬܪܐ[23]
265 ܐܡܪܝܢ ܗܟܝܠ ܫܥܬܐ[24] ܡܢܝ ܡܠܟܐ ܘܐܝܟ ܠܛܘܪܐ[25]

Ephräm wenigstens diese Stelle. Dann scheint der Ausdruck ganz allgemein auf ein gottverlassenes Volk angewandt worden zu sein; so hier.

1) P faßt die beiden Zeilen in eine zusammen: ܐܡܪ ܡܠܟܐ ܛܘܪܐ ܐܝܬ ܠܟ ܡܠܟܐ ܘܚܝܠܘܬܗ.

2) P¹ ܢܗܪܐ, was Schreibfehler ist. Der Kalath ist der Nymphios der Griechen, ein linker Nebenfluß des Tigris.

3) P ܩܠܘܕܝܘܣ. P¹ ܩܠܘܕܝܘܣ. L ܩܠܘܕܝܘܣ. Die Legende hat ܩܠܘܕܝܐ, das ist auch die arabische Form des Namens, darum habe ich sie auch hier übernommen. Der Ort liegt in der Nähe der Tigrisquelle, $2^1/_2$ Tagereisen von Amid.

4) P¹ ܬܪܥܐ.

5) L ܒܣܝܘܐ ܩܪܐ.

6) L ܒܣܝܘܐ ܩܪܐ ܛܘܪܐ.

7) L ܕܥܡܗ.

8) P¹ ܕܡܢ ܟܠܗ.

9) P¹ und P schreiben ܐܝܠܘܢ.

10) Bei L lautet die Zeile ܐܬܪܐ ܒܡܥܡܐ ܗܘ ܐܝܠܘܢܝܗ ܟܠܗ.

Der König Alexander, der Sohn des Philipp, sprach:
„Nach welcher Gegend sollen wir von hier aus weiterziehen?"
Die Greise sprachen: „Zum Fluß Kalat und nach Haloras.
250 Es sind schreckliche, schwierige, hohe, höchst schaudervolle Berge.
Und jenseits der schrecklichen Berge ist die große Scheidewand,
Die Gott zwischen uns und jenen von Ewigkeit her errichtet hat".
Die Greise sprachen: „Es ist eine durchaus schwer zugängliche Gegend,
Wegen der Drachen und wilden Tiere und Schlangen.
255 Und wenn die Menschen nicht ihr Leben dem Tode geweiht haben,
Sind sie nicht im Stande mit Drachen und Schlangen zusammenzuleben".
Hierauf erkannte Alexander, der Sohn des Philipp,
In seiner Weisheit, wie er handeln mußte,
Um seine Truppen und Regimenter
260 Durch jenes fürchterliche Land der Drachen und Schlangen zu bringen
Er befahl seinem Heer: „Legt die volle Rüstung an
Und hängt Schellen an den Nacken eurer Tiere und seid marschbereit".
Der König führte sein Heerlager und mit ihm die Greise und Edlen.
Unter dem Klang der Schellen und dem Geklirr der Waffen durchzogen sie das Land.
265 Es sprachen die Greise: „Schau, Herr König, und sieh das Wunder,

---

11) P[1] ܐܦ.

12) Bei P lautet die Zeile: ܐܝܟ ܕܒܗ ܩܫܝܐ ܡܢ ܚܝܘܬܐ ܕܒܪܝܬܐ.

13) P ܘܐܢ ܠܐ.

14) L und P ܚܝܘܗܝ.

15) P ܠܐ ܡܨܝܢ ܗܘܝܢ ܡܢ ܚܝܘܬܐ ܕܒܪܝܬܐ. Bei P[1] fehlen die beiden letzten Zeilen.

16) P[1] ܒ . . . ܠܘܬܗ, vom ersten Wort kann ich nur den letzten Buchstaben ܒ erkennen.

17) P[1] ܡܢ ܗܝ.

18) L und P fassen die letzten vier Zeilen in je zwei zusammen. L: ܘܣܝܡ ܡܠܟܐ ܠܗ̈ ܒܚܟܡܬܗ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܗܘܐ. ܕܐܝܟ ܢܥܒܪܝܘܗܝ ܠܚܝܠܘܗܝ ܒܗ ܡܢܬܐ. P: ܘܣܝܡ ܗܘܐ. ܡܠܟܐ ܐܦ ܠܗ̈. ܒܚܟܡܬܗ ܕܐܝܟ ܢܥܒܪ ܒܗ ܠܐܪܥܐ.

19) P[1] ܠܚܝܠܘܗܝ.

20) L ܒܒܠܗ.

21) L ܢܐܘܣ.

22) L ܘܒܝ ܡܫܪܝܬܗ ܕܡܠܟܐ ܒܟܠܗ ܘܣܒܐ.

23) P faßt die vier letzten Zeilen in zwei zusammen: ܗܘܐ ܗܘܐ ܘܐܙܠܘ ܐܝܟ ܘܐܝܟ ܒܒܝܬܗ ܒܟܪܐ. ܡܪܩܡܐ ܩܢܐ ܘܐܙܠ ܘܡܚܕܘܗܝ ܠܐܪܥܐ.

24) L ܬܘܢ.

25) P[1] ܡܪܢ ܘܚܙܝ ܠܬܗܪܐ ܩܪܐ.

ܠܒܝܬ ܛܘܪܐ ܕܡܫܚ ܠܐܠܗܐ[1] ܢܣܘܟܐ ܐܒܐ

ܐܡܪ ܡܠܟܐ ܠܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܒܪ ܦܝܠܝܦܘܣ

ܟܡܐ ܠܐܚܐ[2] ܡܛܐ[3] ܡܟܣܝܘ[4] ܕܛܘܪܐ ܗܢܐ[5]

ܐܡܪܝܢ ܫܒܩܐ ܠܟܘܢ ܡܢ ܗܕܝܘ ܡܟܣܝ ܒܚܝܠܗ[6]

270 ܐܡܪ ܡܠܟܐ ܗܘܗܝ ܟܠ ܠܐܚܐ ܡܛܐ

ܐܡܪܝܢ ܫܒܩܐ ܟܡܐ ܠܒܠܗܘܢ ܫܘܩܐ ܕܐܪܥܐ[7]

ܘܫܠܟܘ ܠܛܘܪܐ ܠܡܠܟܐ ܐܒܐ ܒܡܠܟܐ[8] ܕܫܒܩܐ

ܘܫܕܪ ܡܠܐܟܐ[9] ܢܠܦ ܡܫܟܚܐ[10] ܥܠ ܒܠܥܕܘܗܝ[11]

ܐܡܪ ܡܠܟܐ ܡܢܘ[12] ܐܝܟ ܗܠܝܢ ܡܠܟܐ

275 ܘܒܦܬܓܡܐ ܕܚܙܐ ܕܠܟܘܢ ܡܢܘ ܕܛܘܪܐ ܗܢܐ

ܐܡܪܝܢ ܫܒܩܐ ܫܡܥܝܢ ܠܢ ܡܠܟܐ ܐܢ ܦܩܕ ܐܢܬ[13]

ܘܢܐܬܐ ܠܢ ܥܠ[14] ܫܘܥܒܕܐ ܕܡܠܐܟܐ ܐܢܬ[15]

ܕܒܗ ܠܗܘܢ ܐܝܟܢ[16] ܘܕܒܗ ܡܫܟܢ ܐܢܬ[17] ܠܟܘܢ ܡܢܢ

ܚܙܐ ܕܚܠܬܐ ܕܡܘܬܐ ܫܘܚܐ ܒܟܠ ܡܫܡܫܐ

280 ܡܢ ܥܡ ܘܫܟܢ ܐܦܝ ܡܟܝܢ ܗܘ ܒܠܚܘܕ ܡܢܗܘܢ[18]

ܘܚܝܪܘܗܝ ܦܬܟܪܐ[19] ܘܦܬܝܚ ܒܗ ܒܢܝܗܘܢ

ܟܡܐ ܦܬܝܚ ܘܟܡܐ ܫܪܝܢ ܐܦ ܪܫܡܗܘܢ

ܘܟܡܐ ܦܬܚܝ ܘܐܦܠܝ ܒܣܦܪܐ ܕܒܢܝܢܐ[20]

ܠܦܬܚܝ ܡܦܬܚܐ ܘܠܛܦܝ ܐܝܟ ܘܦܠܝ ܪܓܠܐ

285 ܘܫܦܝ ܘܪܒܝ ܡܢ ܟܠ ܦܠܚܝ ܒܡܪܒܗܘܢ[21]

ܘܐܝܟܐ[22] ܕܫܠܡ ܪܓܠܗ ܕܡܪܝܐ ܢܩܘܦ ܐܢܝ

---

1) P¹ ܕܡܫܚ ܐܠܗܐ.
2) P¹ ܠܒܪܟܐ.
3) P ܗܘܐ.
4) L ܢܣܘܟܐ.
5) P ܕܗܢܐ ܛܘܪܐ.
6) P¹ ܫܘܠܛܢܗ.
7) L ܐܬܪܘܗܝ.
8) L ܒܡܠܟܘܬܗ.
9) P ܡܠܐܟܐ.
10) P ܡܫܟܚܐ.
11) P¹ hat für die letzte Zeile zwei: ܘܫܕܪ ܡܠܐܟܐ ܡܠܟܐ ܠܡܫܒܩܐ ܘܚܙܐ ܕܐܬܐ. ܘܢܠܦ ܡܫܟܚܐ ܥܠ ܒܠܥܕܘܗܝ ܕܡܠܐܟܐ ܗܘܐ.
12) L ܘܡܢܘ. P ܕܡܢܘ.
13) P ܫܡܥܢ ܡܪܢ ܡܠܟܐ ܘܐܡܪܝܢ ܠܟ.
14) L ܒܥܠ. Das ܥܠ von P¹ ist

Dieses Gebirge, das von Gott zur großen Grenzscheide gemacht ist!"
Es sprach der König Alexander, der Sohn des Philipp:
„Bis wohin erstreckt sich dieses Gebirge?"
Die Greise sprachen: „Über Indien hinaus erstreckt es sich dem Anschein nach".
270 Der König sprach: „Und diese Seite, bis wohin geht die?"
Die Greise sprachen: „Bis zu den äußersten Enden der Erde."
Und Staunen erfaßt den großen König, ob der Mitteilung der Greise.
Und er begann durch Fragen viel zu lernen von allem möglichen.
Der König sprach: „Was sind dies für Könige
275 Und schreckliche Völker jenseits dieses Gebirges?"
Die Greise sprachen: „Wir gehorchen, König, wenn Du befiehlst,
Und wollen Dir von den Dingen erzählen, nach denen Du fragst.
Jenseits von uns befinden sich die Agogiten und Magogiten.
Schrecklich von Aussehen und widerwärtig von Gestalt, in allen Lebensaltern.
280 Sechs bis sieben Ellen hoch ist jeder von ihnen.
Und ihre Nasen sind verstopft und ihre Stirnen häßlich.
In Blut baden sie sich und in Blut waschen sie ihre Köpfe.
Und Blut trinken sie und essen Menschenfleisch.
Sie sind mit Fellen bekleidet und scharf bewaffnet und zum Zorn geneigt
285 Und grausamer und gewaltiger, als alle Könige, in ihren Kriegen.
Und wo der Herr eine Veranlassung zum Zürnen hat, da sendet er sie hin.

---

vorzuziehen, da man vor ܡܣܘܟܬܐ eine Präposition erwartet. ܦܠ ܠܠ (ܡܠܟܐ).

15) P läßt die Zeile weg.

16) P¹ ܘܚܕ ܐܘܠܠ ܐܝܟ.

17) P ܗܘܐ.

18) L ܐܡ̈ܝܢ ܫܬ̈ܝܢ ܕܟܠܚܕ ܡܢܗܘܢ, P¹ ܐܡ̈ܐ ܫܬ̈ܝܢ ܠܟܠ ܚܕ ܡܢܗܘܢ. Nur zögernd, auf Prof. Schultheß' Rat, bin ich der Lesart P gefolgt. Nach dem textlichen Befund würde ich gern ܐܡ̈ܝܢ ܫܬ̈ܝܢ ܠܟܠ ܚܕ ܡܢܗܘܢ lesen. Nur weiß ich nicht, ob eine solche Ausdrucksweise für „jeder ist 6—7 Ellen lang" möglich ist. Übrigens ist die Lesart P auch kein gutes Syrisch, man erwartet ܡܫܘܚܬܗ ܕܟܠܚܕ.

19) P ܫܒܥܝܢ.

20) P¹ und L ܒܕܡ̈ܐ ܘܐܢ̈ܫܐ.

21) P ܒܩ̈ܛܠܝܢ ܘܡܬ̈ܟܪܗܘܢ.

22) P¹ ܐܝܟܐ. P ܘܐܟܐ.

ܒܡܬܝܢ ܛܘܪܐ ܘܗܘܦܟܝܢ ܐܪܒܐ ܘܩܛܠܝܢ ܐܢ̈ܫܐ[1]
ܗܘܝܢ ܐܬܬܕܥ ܠܡܩܕܘܢܝܘܣ ܒܪ ܦܝܠܝܦܘܣ
ܕܝ ܡܠܟ ܗܘܐ ܡܛܠ ܗܠܝܢ ܒܩܛܠܐ ܣܓܝܐܐ
290 ܠܟܠ ܒܢܝܢܫܐ ܘܐܬܐ ܘܚܙܐ ܕܣܓܝܢ ܗܠܝܢ[2]
ܘܐܬܕܪ ܣܓܝ ܕܪܘܒܐ ܒܥܡܗ ܢܓܝܪܐ ܪܒܐ[3]
ܒܡܠܠܐ ܡܠܠܐ ܡܠܟ ܡܠܟܐ ܟܠܐ ܟܠܐ ܕܥܠܡܐ[4]
ܘܡܬܚܫܒ ܗܘܐ ܕܢܒܥܐ ܐܝܟ ܬܐܒܐ ܪܒܐ[5]
ܡܠܟܐ[6] ܬܐܒܗܘ ܟܠܐ ܣܘܥܪ̈ܢܐ ܙܘܚܐ
295 ܕܝ ܡܣܬܟܠܐ ܥܡܠܐ ܡܢ ܡܫܚܐ ܒܡܬܝܢ ܐܬܪܐ
ܚܪ ܒܗ ܒܛܘܪܐ ܕܝ ܚܕܪ ܠܗ[7] ܠܥܠܡܐ ܟܠܗ
ܬܘܡܪܐ ܪܒܐ ܕܡܣܝܟ ܐܠܘܐ[8] ܗܘ ܡܢ ܟܠܗܘܢ
ܐܡܪ ܡܠܟܐ ܐܝܟܘ[9] ܐܬܪܐ ܕܢܩܦܝܢ ܥܠܘܗܝ[10]
ܣܬܘܐ ܘܩܦܝܢ ܐܬܪܐ ܘܥܠܡܐ ܟܠܗ[11]
300 ܡܚܘܝܢ ܗܘܘ ܠܗ ܒܡܪܟܒܬ ܛܘܪܐ ܐܣܬܘܪܘܢ[12] ܐܬܪܐ[13]
ܥܘܡܐ ܬܐܡܪܐ ܕܡܢ ܐܠܗܐ ܐܬܬܩܢ ܗܘܐ
ܚܪ ܒܗ ܡܠܟܐ ܒܥܘܡܐ ܕܬܐܡܪ ܐܝܟ ܕܒܗܘܪܐ[14]
ܘܡܛܝܣ ܛܘܪܐ ܘܕܚܠܐ ܒܥܡܗ ܡܢ ܟܠ ܓܒ̈ܝܢ
ܘܠܟܠܠܐ[15] ܡܢܘ ܚܝ[16] ܐܓܘܓ ܕܕܡܐ ܕܕܪܐ[17]
305 ܘܐܝܟ ܕܝܢ ܦܓܥܬ[18] ܕܡܢܐ ܪܦܛ ܠܥܡܟܠܐ ܒܡܐ
ܘܡܬܒܥܐ ܗܘܐ ܕܒܟܠܐ ܦܘܪܣܝܢ ܢܒܥܐ ܐܝܟ[19]
ܬܐܒܐ ܪܒܐ ܕܡܠܐ ܬܗܘܪܐ ܒܥܠܡܐ ܟܠܗ[20]

---

1) P ܛܘܪܐ ܘܡܬܝܢ ܐܪܒܐ ܘܗܦܟܝܢ ܘܩܛܠܝܢ ܐܢ̈ܫܐ.

2) L faßt die drei letzten Zeilen in zwei zusammen: ܘܗܘܝܢ ܡܠܟܐ ܠܐ ܐܬܬܕܥ ܣܓܝ. ܘܟܕ ܡܠܟ ܗܘܐ ܡܛܠ ܒܩܛܠܐ ܠܟܠ ܒܢܝܢܫܐ, P in eine: ܗܘܝܢ ܐܬܬܕܥ ܒܪ ܦܠܐ ܕܣܓܝܢ ܗܠܝܢ.

3) Die Zeile lautet bei P¹: ܘܐܬܕܪ ܣܓܝ ܕܪܘܒܐ ܒܥܡܗ ܕܪܘܒܐ ܘܕܚܠܐ ܣܓܝ ܘܐܬܕܪ ܪܒܐ; bei L: ܒܥܡܗ ܒܥܡܗ ܕܣܓܝܢ; bei P: ܘܐܬܕܪ ܣܓܝ ܒܥܡܗ ܕܪܘܒܐ ܢܓܝܪ ܪܒܐ.

4) L ܐܝܟ ܡܠܟܐ ܡܢ ܣܩܘܒܠܐ. P ܠܟ ܢܚܬ ܒܠܒܐ ܕܥܠܡܐ ܗܘܐ.

5) L ܘܐܬܚܫܒ ܗܘܐ ܕܢܒܥܐ ܬܐܒܐ ܪܒܐ ܐܝܟ.

Sie entwurzeln Berge und kehren die Erde um und töten die Menschen".
Alexander, der Sohn des Philipp, war empört,
Als er von diesen häßlichen Völkern erfuhr.
290 Schmerz und Kummer und Leid erfaßte ihn, als er solches hörte.
Und er staunte sehr darob, gar lange Zeit.
Allmählich erfuhr der König alles, wonach er gefragt hatte.
Und er faßte den Plan dort ein großes Tor zu errichten.
Sein Sinn war erfüllt von durchaus idealen Gedanken.
295 Als er die Unterweisung von den Greisen der Bewohner des Landes empfangen hatte,
Blickte er auf das Gebirge, das die ganze Welt umzog,
Die große Grenzscheide, die Gott von Ewigkeit her errichtet hatte.
Der König sprach: „An welcher Stelle kommen hervor
Die Heerhaufen, die die Gegend und die ganze Welt ausplündern?"
300 Sie berichteten ihm, inmitten des Gebirges sei eine Stelle,
Eine gerade Straße, die von Gott hergestellt sei.
Der König blickte auf die wunderbar gerade Straße.
Und das Gebirge war hoch und furchtbar mächtig nach allen Seiten hin.
Und über demselben sah er einen Aquädukt und fließendes Blut
305 Und wie ein Gießbach strömte es gegen das Volk.
Er plante dort unter allen Umständen
Ein großes, von aller Welt bewundertes Tor zu errichten.

---

6) P ܡܠܠܐ.

7) L ܕܚܙܝܢ ܗܘܐ.

8) L ܕܚܣܡ ܠܟܠܗܘܢ.

9) P[1] ܕܐܡܪܘ.

10) P ܐܝܟܢ ܕܢܦܩܝܢ ܚܝܠܘܬܐ.

11) P ܘܦܩܚ ܐܬܪܐ ܟܡܐ ܟܠܗ ܗܘܐ ܡܢ ܥܠܡܐ.

12) P[1] ܐܝܬ ܗܘܐ. P ܐܝܬܘ̄.

13) L schreibt die drei letzten Zeilen in zwei.

14) P[1] läßt die Zeile weg.

15) L ܠܓܘ.

16) P ܚܙܐ.

17) P[1] ܕܕܡܐ ܪܕܐ. P ܘܕܡܐ ܕܪܕܐ. L ܕܡܐ ܟܕ ܪܕܐ.

18) P[1] ܘܐܦܩ ܕܝ ..... ܙ̈ܓܠܐ. Das Wort nach ܕܝ kann ich nicht entziffern. Da es im Versmaß zu viel ist, ist es vielleicht ein Synonym zu ܙ̈ܓܠܐ. L ܘܐܦܩ ܐܙ̈ܓܠܐ. P ܘܐܦܩ ܙ̈ܓܠܐ.

19) P ܐܬܚܙܝ ܠܗ ܕܢܚܒ ܠܡܥ ܠܐܪܥܐ ܪܒܐ.

20) P ܕܡܠܐ ܠܬܪܥܐ ܒܒܝܬܐ ܟܠܗ ܠܒܝܬܪܐ ܒܗ. P[1] fügt noch eine Zeile hinzu: ܕܣܘܦܪ (?) ܐܝܟ ܠܒܝܬ ܐܓܘܓ ܘܡܓܘܓ ...... Des ersten Wortes bin ich nicht sicher und das letzte habe ich nicht entziffern können.

ܪܘܚܐ[1] ܕܡܪܢܐ ܥܒܝܪܐ ܠܡܠܟܐ ܒܪ ܦܝܠܝܦܘܣ[2]
ܒܟܠ ܡܠܟܘܬܐ[3] ܕܒܟܠ ܒܣܝܡܬܐ ܡܢ ܐܪܥܬܐ[4]
310 ܐܬܐ[5] ܠܐܬ̈ܪܐ ܠܘܬ ܛܘܒܪܢܣ[6] ܡܠܟܐ ܕܦܘܪܘܣ[7]
ܕܡܠܟܐ ܕܗܢܕܘܝܐ[8] ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ[9] ܗܘܐ ܟܝܢܐ ܐܚܝ[10]
ܠܐ[11] ܗܘܐ ܥܡܗ[12] ܘܠܐ ܡܛܠܐ ܡܛܠ ܘܠܐ ܒܪ[13] ܒܝܬܐ
ܒܪ ܐܝܟ ܒܢܝܗ ܫܠܘܬܐ[14] ܕܠܐ ܡܣܢܐ
ܡܠܟ[15] ܘܚܘܠܐ ܚܝܠܘ ܕܐܪܥ[16] ܐܒܝܕܐ ܕܝܠܗ[17]
315 ܐܝܟ ܠܗ ܕܐܪܥܐ[18] ܐܦ ܡܠܟܘܬܐ ܐܦ ܥܡܠܝܬܐ
ܘܡܢ ܡܟܝܠ ܗܘܐ ܡܠܟܐ ܕܦܘܪܘܣ ܗܘܐ ܥܡܠܐ[19]
ܡܢ ܐܬ̈ܪܐ ܕܐܬܘ ܠܗ ܕܘܗܝ[20] ܒܟܡܝܘܬܐ
ܐܝܟ ܕܐܡܪܬ[21] ܠܡܠܟܐ ܕܦܘܪܘܣ ܒܠܫܢ ܟܠ ܗܕܐ
ܘܡܢ[22] ܘܐܬܒܘܗܝ ܡܢ ܟܠ ܥܡܡܗ ܕܡܠܟܐ ܪܒܐ
320 ܘܡܬܡܟܟ[23] ܗܘܐ ܕܗܘܐ ܢܟܦ ܡܛܠܬܗ[24]
ܘܢܦܩ ܒܗܘ ܫܢܝܘܬܐ ܕܒܥܡܠܝܗ
ܘܐܝܟ ܠܗ ܬܘܒ[25] ܐܝܟܢܐ[26] ܘܬܪܝܢ ܡ̈ܠܟܐ ܐܚܪ̈ܢܐ
ܕܐܬܘ ܠܥܡܠܗ ܘܠܟܘܪܗ[27] ܒܗܝ ܫܢܝܘܬܐ
ܘܢܦܩܘܢ ܠܐܪܥܐ ܡܢ ܟܠ ܓܒܝܢ ܒܝܘܡܐ ܩܕܡܝ[28]
325 ܘܐܬܡܠܟܘ[29] ܗܘܘ ܒܠܒܗܘܢ ܡ̈ܠܟܐ ܒܪܘܚܐ ܪܒܐ[30]
ܕܢܦܩܘܢ ܒܠܒܗܘܢ ܘܚܙܝܢ ܚܝܠܗ[31] ܘܢܒܥܘܢ ܠܡܠܟܗ

---

1) P¹ ܪܘܚܐ.

2) L ܥܒܝܪܐ ܠܡܠܟܐ ܒܪ ܦܝܠ̇ ܒܟܠ ܡܠܟܘܬܐ.

3) P ܒܟܠ ܡܠܟ̈ܘܬܐ. P¹ ܒܟܠ ܡܠܟ̈ܘܬܐ, doch bin ich des ܡܠܟ̈ܘܬܐ nicht ganz sicher; nur das ܡ und ܬܐ ist deutlich zu erkennen.

4) L ܕܒܟܠ ܒܣܝܡܬܐ ܡܢ ܐܪ̈ܥܬܐ ܕܚܠܬܐ ܒܠܒܗ.

5) L ܐܬܐ̇.

6) P ܛܘܒܪ ܠܒܡܣ.

7) P¹ hat eine Zeile mehr: ܘܐܬܕܟܪ ܡܠܟܘܬܗ ܠܐܬܪܐ ܡܠܟܘܬܐ.

8) L ܕܗܢܕܘܝܐ. P ܐܚܐ. P¹ ܕ . . ܗܢ. Zwischen ܕ und ܗܢ ist ein Loch, doch ist dem Raum nach ܕܗܢܕܘܝܐ anzunehmen.

9) P¹ ܕܡܠܟܐ ܕܗܢܕܘܝܐ ܠܐ.

10) P ܟܝܢܐ ܐܚܝܬܗ.

11) P¹ ܘܠܐ.

12) L ܥܡܗ.

13) L ܒܪܐ.

Der Geist des Herrn trieb in aller Weisheit den König, den Sohn des Philipp an,
Das Böse von der Welt abzuwehren.
310 Es gingen Briefe an Tubarlaq, den König von Persien, ab:
„Der König von Rom, Alexander, steht mitten in Deinen Ländern,
Er macht nicht Gefangene, noch mordet, noch plündert er,
Obgleich er zahllose Truppen bei sich hat.
Er hat sich ruhig mitten in Deinem Lande niedergelassen, als ob es das seine wäre.
315 Sein ist die Regierung und Herrschaft des Landes".
Als der König von Persien diese Kunde erhalten hatte
Von den Boten, die mit den Briefen zu ihm gekommen waren,
Da faßte Staunen den König von Persien darob
Und er bebte und erschrak über all die Gerüchte vom großen König,
320 Und er überlegte, was er deswegen tun sollte.
Und er ließ die Truppen seines Reiches aufbieten
Und nahm 62 andere Könige in Sold,
Die ihm zur Unterstützung und Hülfe mit ihren Truppen kommen sollten.
Und sie bedeckten das Land von allen Seiten wie Heuschrecken.
325 Und all die Könige faßten in großem Zorn den Beschluß,
Wider ihn hinaufzuziehen und sein Heer zu vernichten und seinen Namen auszutilgen.

---

14) P ܣܢܩܘܬܐ.

15) L ܡܠܟ.

16) P ܕܐܪܥܐ.

17) L läßt ܕܕܡܠܟܘܗ weg.

18) P¹ schreibt versehentlich ܕܕܐܪܥܐ. P ܐܬܡܠܟܘܗ ܐܪܥܐ. L ܕܕܡܠܟܘܗ ܐܬܡܠܟܘܗ ܐܪܥܐ.

19) L ܗܘ ܒܒܝܫܐ.

20) P¹ ܕܐܙܠܘ ܠܛܘܪܗܘܢ. P ܕܐܙܠܘ ܗܘܘ ܡܣܪܗܘܢ.

21) L ܬܗܪܐ.

22) L läßt ܘܐܦ weg.

23) P¹ ܘܐܬܚܫܒ.

24) P läßt die Zeile weg.

25) P ܘܟܢܫ ܘܐܠܨ.

26) L ܫܩܠ.

27) L ܠܡܥܕܪܢܘܬܗ.

28) L ܘܣܥܘܪܘ ܠܐܪܥܐ ܒܕܡܘܬ ܩܡܨܐ ܡܢ ܟܠ ܓܒܝܢ. P ܘܟܢܫܘ ܟܠܗܘܢ ܘܣܥܪܘܗ ܠܐܪܥܐ ܒܕܡܘܬ ܩܡܨܐ.

29) Bei P¹ ist nur ܘܐܬ übrig, das übrige ist ausgefressen; doch scheint kein ܠ dagestanden zu haben.

30) P¹ ܒܗ ܡܠܟܘܗܝ.

31) P ܘܢܚܪܒܘܗܝ.

ܘܟܕ ܚܙܘ ܗܘܘ ܒܠܗܘܢ ܡ̈ܠܟܐ ܕܥܡ ܚ̈ܝܠܘܬܗܘܢ

ܘܗܘܐ ܕܢܟܠܘܢ ܗܘܘ[1] ܘܢܬܩܦܘܢ ܚܪܒܐ ܥܡ ܡܩܕܘܢܝܐ[2]

ܥܒܕ ܗܘܐ ܡܠܟܐ ܠܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܒܪ ܦܝܠܝܦܘܣ

330 ܘܚܙܐ ܒܚܠܡܗ ܚܕ[3] ܡܠܐܟܐ ܕܐܬܐ ܐܡܪ ܠܗ[4]

ܕܗܐ[5] ܠܘܩܒܠܟ[6] ܡܠܟܐ ܕܦܪܣܝܐ ܟܢܫ ܚܝܠܐ[7]

ܘܐܦ ܠܗ ܬܘܒ ܐܩ̈ܛܡ[8] ܘܬܐܦ ܡ̈ܠܟܐ ܐܚܪ̈ܢܐ

ܩܘܡ ܐܬܝܢ ܥܠ ܚ̈ܝܠܘܬܗܘܢ ܘܠܐ ܬܙܘܥ ܡܢܗܘܢ[9]

ܗܐ[10] ܐܠܗܐ ܐܬܐ ܘܥܡܟ[11] ܥܡ ܡܩܕܘܢܝܐ

335 ܘܗܘܐ[12] ܡܠܐܟܐ ܠܗ ܘܡܕܒܪ ܠܗ ܘܡܥܕܪ[13] ܠܗ

ܘܐܟܠ ܠܟܠܗܘܢ ܒܝ[14] ܡܫܝܚܗ ܕܡܪܝܐ ܟܠܗ[15]

(Fortsetzung folgt.)

1) L ܘܗܘܐ ܢܟܠܝܢ ܗܘܘ. P ܘܩܪܒܘ ܕܢܟܠܘܢ.

2) P ܡܩܕܘܢܝܐ.

3) P¹ ܘܗܘܐ.

4) P¹ ܐܬܐ ܘܐܡܪ ܠܗ. P ܟܕ ܐܡܪ ܠܗ.

5) P¹ ܗܐ.

6) P ܠܘܩܒܠܟ.

Und als all die Könige mit ihren Truppen angelangt waren
Und im Begriff waren mit gezücktem Schwert in sein Lager einzudringen,
Schlief König Alexander, der Sohn des Philipp,
330 Und sah im Traum einen Engel, der zu ihm kommend sprach:
„Siehe, Tubarlaq, der König von Persien, hat ein Heer aufgeboten
Und 62 andere Könige in Sold genommen.
Erheb dich, ermanne dich ihren Truppen gegenüber und fürchte dich nicht vor ihnen,
Denn siehe, Gott ist gekommen und steht mitten in deinem Lager,
335 Er wird dich siegen lassen und dir helfen und dich die Oberhand gewinnen lassen,
Und du wirst sie alle besiegen, da die Rechte des Herrn mit dir ist".

(Fortsetzung folgt.)

---

7) L ܒܠܒܝ. P ܠܗ ܣܠܒܘܗܝ.
8) L ܫܩܠ.
9) P ܘܠܐ ܬܗܘܐ ܡܢ. L ܘܚܪܘܒ ܐܢܘܢ.
10) P ܕܚܠ.
11) P ܘܩܘܡ ܠܗ.
12) P ܗܘ.
13) L ܘܡܥܕܪ.
14) L und P ܒܟ.
15) L ܕܥܡܟ.

Altchristliches und Orientalisches.

Von

Dr. theol. G. A. van den Bergh van Eysinga.

Bd. 59, S. 625 ff. hat Oldenberg in seinem Aufsatz: „Altindisches und Christliches" Pischel gegenüber die Unwahrscheinlichkeit einer Entlehnung evangelischer Züge aus Indien darzulegen versucht. Dabei befand ich mich in der ehrenvollen Lage durch meine Schrift: „Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen" (4. Heft der Forschungen zur Religion und Literatur des A. u. N. Testaments von Bousset und Gunkel, Gött. 1904) der Anlaß zu der Auseinandersetzung der beiden hochverdienten Indologen gewesen zu sein. Vielleicht gibt diese Tatsache mir ein gewisses Recht zu einigen nachträglichen Bemerkungen.

Luk. 2, 25. 26 ist vom *πνεῦμα ἅγιον* die Rede. Pischel's nicht ohne eine gewisse Scheu ausgesprochene Vermutung[1]), *ἅγιον* gehöre nicht der ursprünglichen Lesart an, halte ich mit Oldenberg für unrichtig. *πνεῦμα ἅγιον* ist ohne Zweifel die lukanische Lesart. Was hat dies aber mit dem Ausdruck in 2, 27: *ἦλθεν ἐν τῷ πνεύματι* zu schaffen? Ist *πνεῦμα* im neutestamentlichen Sprachgebrauch immer *πνεῦμα ἅγιον*? Niemand wird dies behaupten. Joh. 3, 8 und Hebr. 1, 7 heißt es einfach Wind, Luk. 8, 55 Lebensprinzip, von anderen Bedeutungsnuancen nicht zu sprechen. Das gerade 2, 25 und 26 von Lukas zugefügte *ἅγιον* legt immerhin die Vermutung nahe, daß das allein stehende *ἐν πνεύματι* anderer Bedeutung ist.

Was das Ichthyssymbol betrifft, so kommt mir Oldenberg's Ansicht, es sei aus Buchstabenspielerei entstanden, sehr unwahrscheinlich vor. War *Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ υἱὸς σωτήρ* wirklich die „in fünf Worten ausgedrückte Quintessenz des christlichen Glaubens"? Und selbst wenn wir dies zugeben wollten, weil in diesen Worten der gottmenschliche Charakter des Herrn, sein Verhältnis zu Gott und zu den Menschen sämtlich ausgedrückt sind — so bleibt dennoch die Frage übrig: War die erwähnte, ganz bestimmte Auf-

1) In der Besprechung meiner obenerwähnten Schrift, Deutsche Literaturzeitung, 1904, Nr. 48, Sp. 2938 f.

einanderfolge der Worte so konstant, daß sie leicht zum Akrostichon Ἰχθύς führen mußte? Letzteres wäre nur möglich, wenn man sie schon als Inschrift zu verwenden angefangen hätte, wobei dann durch die Stellung der Worte untereinander oder durch die besondere Größe der Anfangsbuchstaben deren Zusammenstellung nahegelegt war. Wo findet sich aber etwas von diesem festen Sprachgebrauch? Ἰησοῦς Χριστός ist zwar eine katholisierende Form (siehe van Manen, Die Unechtheit des Römerbriefes, Lpz. 1906, S. 36 f.), aber υἱὸς Θεοῦ ist wenigstens im Neuen Testament bedeutend allgemeiner als Θεοῦ υἱός. Von den neutestamentlichen Stellen, die am meisten an das Akrostichon erinnern, fehlt, von der Aufeinanderfolge abgesehen, immer eins oder mehr von den fünf Worten. So Joh. 20, 3: Ἰησοῦς . . . ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ: es fehlt σωτήρ. 2 Tim. 1, 20; Tit. 1, 4; 2, 13; 3, 6 fehlen die Worte Θεοῦ υἱός, ebenfalls Justin, Apol. I, 33, 61, 66, 67. Oldenberg's Vergleichung mit dem Namen *Verdi* trifft nicht zu, weil die Aufeinanderfolge der Worte: Vittorio Emanuele Re d' Italia ebensosehr auf der Hand liegt als z. B. bei Eduardus Rex Imperator. Hier handelt es sich um einen stehenden, unveränderlichen Terminus, den man auf Münzen und sonstigsn Inschriften abgekürzt lesen und der also leicht die Verbindung der Anfangsbuchstaben veranlassen kann. In den meisten Fällen kommt bei derartigen Lesungen etwas Sinnloses heraus — zufälligerweise in Verdi's Zeit nicht.

Mit Albrecht Dieterich (Die Grabschrift des Aberkios erklärt, Lpz. 1896, S. 53) darf ich behaupten: „Es ist ebenso klar, daß der Ichthys eine kultisch-symbolische Bedeutung hat, als daß seine Deutung auf Christus etwas Sekundäres sein muß". Ebensowenig wie die Aberkiosinschrift ist das berühmte Denkmal von Autun (vgl. Ferdinand Becker, Die Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches, Breslau 1866, S. 33 ff.) für christlich zu halten. Es ist klar, daß das in den fünf ersten Zeilen als Akrostichon verwandte und außerdem noch viermal sich im Texte findende Wort ἰχθύς nichts mit Jesu zu schaffen hat. Eine Deutung der Buchstaben fehlt hier ganz. Ausdrücke wie σωτὴρ ἁγίων, φῶς θανόντων, ἰχθύος δεῖπνον gehören ebensogut dem orientalischen Synkretismus wie dem Christentum an. Die hier angeredete Mutter (achte Zeile) kann die Magna Mater des Kybelekults sein. Dies beweist uns aufs neue die weite Verbreitung der kleinasiatischen Kulte in der ältesten christlichen Zeit und die Möglichkeit heidnischer Beeinflussung des Christentums. Ichthys ist mit Atargatis oder Derketo, der syrischen Form der Astarte, in Verbindung zu setzen und stellt die befruchtende Kraft des Nachthimmels dar, speziell des Mondes, als des Prinzips der befruchtenden Feuchtigkeit (siehe Wolf Baudissin in Herzog-Hauck's Realenzyklopädie f. prot. Th. u. K.[3] II 177). Die Magna Mater verschmilzt mit Atargatis, wie sie mit dem ebenfalls in Kleinasien blühenden orphischen Dionysoskult verbunden auftritt. Hera-Atargatis-Kybele war der

Prototypus der christlichen Gottesmutter. Sie gebiert den Ichthys. Deshalb waren der „Syria dea" Atargatis zu Hierapolis die Fische heilig, ebenso die Tauben nach Lukian, De Syria dea § 14, 33, 54; vgl. Clemens Alex., Paed. III, 11: *αἱ δὲ σφραγῖδες ἡμῖν ἔστων πελειὰς ἢ ἰχθύς κ. τ. λ.*, wie auch aus den Katakomben hervorgeht. Die beiderseits vorkommende Verbindung ist wenigstens merkwürdig. Usener hat den Fisch als Wahrzeichen der Rettung nachgewiesen: er ist aber auch in Indien mehr als nur „Hinüberführer über die Not der Wasserfluten", wie Oldenberg sich ausdrückt; er gilt auch als Wiederhersteller der Gesundheit[1]).

Es versteht sich, daß die weitverbreiteten heidnischen Anschauungen vom göttlichen belebenden Fische die altchristliche Vorstellungswelt beeinflußt haben können. Ed. Bratke, Das sog. Religionsgespräch am Hof der Sassaniden, Lpz. 1899, S. 200 geht sogar so weit zu behaupten: es sei auf synkretistischem Gebiete damals alles möglich gewesen. Durch die Buchstabendeutung ist der Ichthys für die Christen brauchbar geworden und hat seinen heidnischen Aspekt ganz und gar verloren. In der „Theologisch Tijdschrift", Mai 1905, S. 244—269 habe ich den Beweis zu liefern versucht, daß die Brotbrechung ursprünglich eine lebenspendende Mahlzeit war, die der erhöhte, pneumatische Christus den Seinen errichtete, eine drastische Vorstellung des Lebens und Todes des Herrn, nebst nachfolgendem Essen des Brotes, welches Vereinigung mit ihm bezweckte. Ist dies richtig, so sind Brotbrechung und Ichthyssymbol gleichartige Beispiele vom Einfluß, den der heidnische Synkretismus auf das Christentum geübt hat. Eine merkwürdige Verbindung dieser zwei Symbole findet sich bei Paulinus von Nola, ep. XIII ad Pamenachium § 11: „Panis ipse verus et aquae vivae piscis Christus", während sich in der Nekropolis von S. Kallist gemalte Abendmahlstische befinden, die nur Brot und Fisch tragen (siehe Joseph Wilpert, Principienfragen der christlichen Archäologie, Freib. im Br. 1889, S. 89 ff.). Die befruchtende und belebende Kraft der alten Meeresgottheit, wie sie im Fische symbolisiert war, konnte leicht auf das Wiedergeburt und Auferstehung wirkende Christentum übertragen werden. So ist gerade in den Grabstätten der Ichthys an seinem Platz, der *Ἰχθὺς ζώντων*.

---

1) Avadānaçataka 31, bei Feer, Ann. du Musée Guimet, t. XVIII, wo das Volk von einer Krankheit wiederhergestellt wird, wenn es Fleisch und Blut des Fisches genossen hat, in den der König sich in Selbstverleugnung verwandelt hat.

Das Prinzip der *taḳijja* im Islam.

Von

I. Goldziher.

I. Bereits im Koran wird den Rechtgläubigen die Erlaubnis erteilt, in Zeiten äußerster Not oder bei Bedrohung des Lebens rituelle Gesetze des Islam zu übertreten (Sure 5, 5; 6, 119). Die alten Theologen waren nur darüber nicht derselben Ansicht, ob die Übertretung des Gesetzes in solchen Fällen bloß als Konzession zu betrachten, oder aber als Akt der Lebenserhaltung unerläßliche Verpflichtung sei. Die beiden Säulen der alten ḥanefitischen Gesetzeskunde vertreten je eine dieser Ansichten. Während Abū Jūsuf die Übertretung in solchen Fällen bloß als entschuldbar hält, schließt sich Muḥammed al-Šejbānī jener Tradition an, die denjenigen, der trotz der Bedrohung des Lebens bei der Strenge des Gesetzes ausharrt und ihr zum Opfer fällt, in die Hölle sendet[1]). Die Vertreter dieser letzteren, in den Kodifikationen herrschenden Lehre[2]) generalisieren zur Bekräftigung derselben das durchaus nicht auf solche Verhältnisse bezügliche Wort des Koran (2, 191): „Und stürzt euch nicht mit eigener Hand ins Verderben“[3]).

---

1) S. die Textbeilage unten Abschnitt V. — Vgl. auch Mufīd al-ʿulūm wa-mubīd al-humūm (Kairo 1310) 105, wo die Frage in einem besonderen Kapitel (اكل مال الغير عند الاضطرار) mit Heranziehung einer Menge kasuistischer Möglichkeiten erschöpft wird. Von den beiden im Text angeführten Ansichten schließt sich der Verfasser an die zweite an: فان لم ياكل تورّعا حتّى مات فقد عصى اللهَ ورسولَه.

2) Ḳudūrī (Kasan 1880) 162, 5 v. u.: ولا يَسَعُه أن يصبر على ما توعّد به فان صبر حتى اوقعوا به ولم يأكل فهو إثم, ebenso auch in anderen Codices, Wiḳāja etc.

3) Fachr al-dīn al-Rāzī, Mafātīḥ al-ġajb V, p. 525: فاذا اكرهه عليه بالسيف فهبهنا يجب الاكل وذلك لان صون الروح عن الفوات واجب

In der Beantwortung der Frage, ob die Erlaubnis solcher Übertretung anzuwenden sei, wenn vom Gläubigen mit Bedrohung des Lebens die offene Verleugnung seines Bekenntnisses zu Gott und dem Propheten gefordert wird, ist man von Sure 16, 108 ausgegangen, wo von den Folgen der Verleugnung Allahs jener ausgenommen wird, „der dazu gezwungen wird — أُكْرِهَ — während sein Herz fest im Glauben verharrt". Im Ḥadīṯ werden neben Fällen, in denen Getreue Muhammed's Tod und Marter der Verleugnung der Religion vorzogen, auch solche erwähnt, in denen Muhammed selbst seine Billigung darüber aussprach, daß man, um gewaltsamem Tode zu entgehen, den Heiden gegenüber sich zur äußerlichen Verleugnung des Bekenntnisses herbeiließ[1]).

Der Fall des ʿAmmār b. Jāsir, eines der frühesten Bekenner Muhammed's (من السابقين الاوّلين), wird als stehendes Beispiel für die letztere Tatsache erwähnt. Er leistete der Nötigung der Heiden Folge, die heidnischen Götter zu preisen und Muhammed zu schmähen. Als er darüber die Angst seines Gewissens dem Propheten anvertraute, beruhigte ihn dieser: „Wenn nur dein Herz beim Glauben ausharrt, so tue nur wieder dasselbe, wenn sie dich nochmals bedrohen sollten" [2]). Die in dieser und ähnlichen Erzählungen sich kundgebende Gesinnung steht wohl im Einklang mit der relativen Schätzung, die dem Märtyrertum im alten Islam zuteil ward[3]). Es ist jedoch nicht zu übersehen, daß nicht alle Überlieferer diesem auf den Enkel des ʿAmmār zurückgeführten Berichte günstig sind. Bei Ibn Isḥāḳ wird der Fall ʿAmmār und die Billigung des Propheten geradezu verschwiegen, als ob man in diesem Kreis ein solches Verhalten nicht als Vorbild für den von den Ungläubigen bedrängten Muslim wollte gelten lassen. Mit großer Ausführlichkeit werden die Standhaften aufgeführt[4]), hingegen die Schwächeren mit der summarischen Bemerkung ab-

---

ولا سبيل اليه فى هذه الصورة الّا بهذا الاكل وليس فى هذا الاكل ضرر على حيوان ولا فيه اهانة لحق الله تعالى فوجب أن يجب لقوله تعالى ولا تُلْقُوا بأيديكم الى التّهْلُكَة.

1) Beispiele für beides in den Kommentaren zum Anfang von B. Kitāb al-ikrāh; Ḳasṭallānī VI, 106.

2) Ibn Saʿd III, I, 178, 11 ff.; Ṭabarī, Tafsīr XIV, 113.

3) Vgl. darüber Muhammed. Studien II, 387—391. Auch im Ṣūfismus unterscheidet man zwischen شهداء السيوف und شهداء الصفوة: Jāfiʿī, Kifājat al muʿtaḳid bei Damīrī s. v. الطائر II, 112, 4.

4) Vgl. noch Ibn Hišām 206, 4 v. u., wo der Bericht darüber aufgenommen ist, daß der Prophet bei anderer Gelegenheit gerade denselben ʿAmmār und

gefertigt: فمنهم من يفتتن من شدّة البلاء الذى يصيبه „es gab auch solche, die in Versuchung kamen durch die große Qual, die sie traf"[1]). Dies sieht eher einer Mißbilligung ähnlich.

Die alten Gesetzeslehrer betrachten den Fall des ʿAmmār als normgebend in ihren auf ähnliche Verhältnisse bezüglichen Bestimmungen. „Wenn der Machthaber[2]) zu jemand sagt: Du mußt Allāh verleugnen, sonst töte ich dich, so steht es ihm frei (A. zu verleugnen)"[3]). Als Bedrohungsarten, die solche Freiheit begründen, hat man nur Totschlag und körperliche Verstümmelung zugelassen. „Wer in eine Lage gebracht wird — sagt auch Ṭabarī im Namen des Ḍaḥḥāk — in der er in einer Weise reden muß, die dem Abfall von Allāh gleichkommt und er redet in dieser Weise aus Furcht für sein Leben, sein Herz ist aber standhaft im Glauben, so trifft ihn keine Verschuldung. Dies gilt aber nur für die Zunge[4]) d. h. für mündliche Bekenntnisverleugnung, schließt aber nicht auch religionsfeindliche Handlungen ein"[5]). Später wird dabei als erforderlich bezeichnet, die Verleugnung des Bekenntnisses in solchen Notfällen möglichst durch doppelsinnige Worte auszudrücken, die eine reservatio mentalis ermöglichen, und jedenfalls gegen das erzwungene äußerliche *kufr* innerlich zu protestieren[6]); Gott beurteile die Taten der Menschen nach der innerlichen Intention[7]). Gewöhnlich werden die Notlügen, die sich Abraham erlaubt hatte, als Rechtfertigungsbeweise angeführt. Selbst ein strengen Auffassungen

seine Eltern zum Ausharren bei den ihnen von den Heiden zugefügten Qualen ermutigt. — Alle diese Erzählungen bei Usd al-ġāba s. v. ʿAmmār b. Jāsir IV, 44. [Vgl. auch Ibn Saʿd VIII, 193, 11 ff.]

1) Ibn Hišām 205, 5. Die dazu gehörige Glosse des Suhejlī (ibid. II, 67 unten) hat den Zweck, die gewöhnliche Überlieferung über ʿAmmār und die Billigung des Propheten nachzuholen.

2) Schon Abū Ḥanīfa beschränkt diese Bestimmung auf Lebensbedrohung durch die Regierung; Tāǵ al-Šarīʿa, Šarḥ al-wiḳāja (Kasan 1881) 446: روى عن ابى حنيفة ان الاكراه لا يتحقّق الّا من السلطان فكانّه قال ذلك بناء على ما كان واقعا فى عصره.

3) Šejbānī, al-Ǵāmiʿ al-ṣaġīr (a. R. des Kitāb al-charāǵ) 182 unten: سلطان قال لرجل لتكفرنّ بالله او لاقتلنّك فانّه يسعه.

4) Ṭabarī, Tafsīr III, 140.

5) Vgl. ibid. im Namen des Abu-l-ʿĀlija: التقيّة باللسان وليس بعمل.

6) Fachr al-dīn al-Rāzī l. c. 524: اجمعوا على انه عند ذكر كلمة الكفر يجب عليه ان يبرّئ قلبه من الرضا به وان يقتصر على التعريضات.

7) Buchārī wendet die Lehre الاعمال بالنيات auf solche Fälle an.

so geneigter Theolog wie Ibn Ḥazm leitet daraus die Erlaubnis ab, aus Rücksichten auf die Sicherheit des Lebens äußerlich die Verleugnung des Glaubens zur Schau zu stellen[1]). Die Erlaubnis zu solchem Vorgehen wird aber nicht in die Kategorie der obligaten Lebenserhaltung gestellt. Sie ist ein Zugeständnis für die Schwächeren. Ehrenhafter sei es auszuharren, Tod und Marter zu erdulden und — wie al-Šejbānī (oder sein Kommentator) noch besonders hervorhebt — damit die Feinde zu ärgern[2]).

Man nennt mit Bezug auf Sure 3, 27 das rechtfertigende Motiv solcher notgedrungener Bekenntnisverleugnung تقيّة, Furcht, Vorsicht[3]): die Rechtgläubigen sollen die Ungläubigen nicht als Genossen erwählen, „es sei denn, wenn ihr Furcht vor ihnen empfindet: الّا أن تتّقوا منهم تقاة“. Der terminus *takijja* schließt sich an eine Textvariante zu dem Worte تقاة an; bei Buchārī (Kitāb al-ikrāh, Anfang) wird das Wort als erklärende Glosse zu den Koranworten beigebracht: الّا أن . . . وهى تقيّة. Als terminus technicus für die entschuldbare Bekenntnisverletzung[4]) hat das Wort, das in dieser Bedeutung auch im sunnitischen Islam eingebürgert ist[5]), wie wir sehen werden, viel allgemeiner im schi'itischen Zweig des Islam Anwendung gefunden.

II. Wenn innerhalb des herrschenden sunnitischen Islam die Frage der Zulässigkeit der Verleugnung des Glaubensbekenntnisses zumeist nur theoretische Bedeutung hatte, da sie sich ja unter den bestehenden Verhältnissen doch nur auf den von Nichtmuhammedanern etwa ausgeübten Zwang beziehen konnte, so tritt ihre aktuelle Bedeutung um so mehr bei den Anhängern der unterdrückten Parteien hervor. Darf man unter dem Druck der das Leben und die Sicherheit bedrohenden Gewalt der herrschenden Staatsmacht sein eigenes, der letzteren widerstrebendes Bekenntnis

1) Kitāb al-milal wal-niḥal (ed. Kairo) IV, 6 nach den Erzählungen über die Notlügen Abraham's: وقد أبيح الكذب فى إظهار الكفر تقيّة. Auch Joseph übte am Hofe des Pharao *takijja* ibid. 13, 1.

2) S. unten die Textbeilage ganz am Ende.

3) Ǵāḥiẓ, Tria opuscula 131, 3 ist تقيّة Gegensatz zu إعلان, eigentlich: Verbergung der wirklichen Überzeugung; bei Hilāl al-Ṣābī ed. Amedroz 63, 6; 115, 3 ist es Gegensatz zu حقيقة; bei schi'itischen Schriftstellern sehr häufig auch إذاعة, z. B. Kulīnī, Uṣūl al-Kāfī (Bombay 1302) 37, 18; 482 paenult.

4) Vgl. zur Anwendung des Wortes den reichen Nachweis bei de Goeje, Gloss. Fragm. und besonders Gl. Tab. s. v. [Vgl. jetzt Ibn Sa'd V, 70, 10; 158, 11, 15.]

5) Z. B. in der oben angeführten Stelle Ṭabarī, Tafsīr III, 140.

zeitweilig unterdrücken und äußerlich sich zu den Formeln bekennen, gegen die man im Innern verdammenden Protest erhebt?

Sehr früh ist unter den Chāriǵiten die Frage besprochen worden: ob es erlaubt sei, in feindlicher Umgebung das chāriǵitische Dogma in Wort und Tat zum Scheine zu verleugnen[1]; sie wurde von den verschiedenen Gruppen in verschiedener Weise, von den Anhängern des Naǵda b. ʿĀmir in bejahendem, von denen des Nāfiʿ b. Azraḳ in verneinendem Sinne entschieden[2]. Noch im Katechismus der heutigen Ibāḍiten wird als eine der Arten der Religionsbekennung die Verheimlichung (كتمان) angegeben[3] d. h. den unter andersgläubigen Muslimen lebenden Chāriǵiten das öffentliche Hervortreten (ظهور) nachgesehen[4].

Am entschiedensten ist die Taḳijja-Lehre im Schiʿitismus zur Geltung gekommen, wo gegen dieses Prinzip nur ganz ausnahmsweise Widerspruch erhoben wird[5]. Wenn man an die Verfolgung denkt, mit der jeder Widerspruch gegen die omajjadische Chalifatsidee geahndet wurde, an die geheimnisvolle Art der Propaganda, in der allein die Aspirationen der ʿAliden in größeren Volkskreisen Fuß fassen konnten, bis irgend einer ihrer Imāme sich offen hervorwagte, um dann als Rebell und Religionsfeind hingerichtet zu werden oder sein Heil in der Flucht zu suchen: so wird man es leicht begreiflich finden, daß sich gerade hier die Doktrin zeitigte, im Interesse der Sache ein Geheimnis aus seinem wahren Bekenntnis zu machen und den Machthabern gegenüber, der Not gehorchend, die Zugehörigkeit zu den herrschenden Irrlehren zu simulieren. Zur Rechtfertigung dieses zweideutigen Vorgehens, das in seiner freien Anwendung als frivole Heuchelei den allgemeinen Geist des Islam in Persien in ethischer Beziehung sehr übel beeinflußt hat[6], berufen sich die Schiʿiten auf das Beispiel der Propheten, die oft *taḳijja* angewandt haben, sowie auf den Vorgang der Frommen der verschiedensten Zeitalter. Auch die aṣḥāb al-kahf haben zum

---

1) Vgl. den von Abū Bilāl der Chāriǵitenfrau al-Balǵā erteilten Rat: إنّ الله قد وسّع على المؤمنين فى التقيّة فاستترى Kāmil 584, 9.

2) Nāfiʿ: والتقيّة لا تحلّ Kāmil 611, 1; Śahrastānī 90, 4 v. u. Naǵda: أنّ التقيّة جائزة فى القول والعمل Sahrast. 92, 6 v. u. 93, 3 ff.

3) A. de C. Motylinski, L'ʿAqida populaire des Abadhites algériens (Alger 1905) 8, 6 (Recueil de Mémoires et de Textes . . . en l'honneur du XIVe Congrès des Orientalistes 510, 6).

4) Diese chāriǵitischen Daten habe ich jüngst bereits in anderem Zusammenhang angeführt in Revue de l'Histoire des Religions LII, 231.

5) Śahrastānī 120, 2 ff.

6) Gobineau, Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale (Paris 1865) 15—21 u. ö., z. B. 68. 87 (immer als *ketmān*); Sell, The Faith of Islam 84. [Vgl. M. Hartmann, DLZ. 1906 c. 298.]

Schein Kreuze angelegt und an den Festen ihrer Volksgenossen teilgenommen, um der Gefahr zu entgehen[1]). Wichtig ist den Schi'iten die Berufung auf ihren ersten Imām 'Alī, der die ihm im Chalifat vorangegangenen Usurpatoren zum Schein anerkannte[2]), und als er selbst endlich an die Regierung kam, an den Einrichtungen derselben nichts änderte, weil dies nicht ohne gefährliche Erschütterungen möglich gewesen wäre[3]); auf das Beispiel der Imāme, die mit ihren Rechtsansprüchen nicht immer offen hervortraten[4]), und nicht zum letzten auf das große Beispiel des bis jetzt verborgenen letzten Imām, dessen *ǵajba* nichts anderes sei, als ein durch Jahrhunderte andauerndes *ketmān*, ein ununterbrochener Akt der *taḳijja*, der erst dann aufgehoben werden soll, wenn der Imām die Zeit herangekommen sehen wird, sein offenes Hervortreten mit Erfolg und Sicherheit zu bewirken. In diesem Sinne sind die Eulogien, die dem latenten Imām in schi'itischen Schriften gezollt

---

1) Ja'ḳūbī ed. Houtsma II, 232, 1.

2) Einige Schi'iten bezeichnen dies Verhalten als الكفّ والسكوت الى وقت التمكُّن Baḥrānī, Manār al-hudā (Bombay 1320) 223.

3) Asad Allāh al-Kāẓimī, Kaśf al-ḳinā' 'an wuǵūh ḥuǵǵijjat al-iǵmā' (lith. Bombay) 149 (aus al-Murtaḍā, Kitāb al-śāfī): انّ امير المومنين كان منذ قبض الله نبيّه في حال تقيّة ومُداراة ومُدافعة لاستيلاء من استبدّ بالامر الخ . . . ان التقيّة لم تفارقه ولم يجد منها بدّا في حال من الاحوال ولم يتمكّن من تتبّع احكام القوم وكان يقول لقضاته وقد سألوه بما ذا نحكم فقال احكموا بما كنتم تحكمون حتى يكون الناس على جماعة او اموت كما مات اصحابى. Die sunnitische Widerlegung dieser Auffassung gibt Ibn Ḥaǵar al-Hejtamī, in al-Ṣawā'iḳ al-muḥriḳa (Kairo 1312) 36 ff.

4) Mas'ūdī, Murūǵ VI, 27, 4: لا تخلو الناس من حجّة الله فيهم ظاهرا او باطنا على حسب استعماله التقيّة والخوف على نفسه; vgl. ibid. 30, 8: ولاهل الامامة من فرق الشيعة . . . كلام كثير في الغيبة واستعمال التقية. Hingegen wird in der ismā'īlitischen Schrift Ta'wīl al-zakāt (Leidener Hschr. Amīn 248) fol. 175 die Berechtigung der *taḳijja* der Imāme sehr eingeschränkt; von Ǵa'far al-Ṣādiḳ wird zitiert: من قام معه اربعون رجلا ولم يطلب حقّه فليس بامام.

werden: عَجَّلَ اللهُ فَرَجَهُ وسَهَّلَ خُروجَهُ „Gott beschleunige seine Befreiung und mache sein Hervortreten leicht!" oder: قَرَّبَ اللهُ ظُهورَهُ ويَسَّرَهُ „Möge Gott sein Hervortreten nahe sein lassen und sein Gelingen herbeiführen!". Dementsprechend in Anrufungen z. B.[1]): اللهمّ أَجِبْ دعوتنا وانصر ملّتنا وأفلِجْ حُجَّتنا وعجِّل فرج وليّنا وانصرنا به نصرا عزيزا.

Die älteste sichere literarische Bezeugung der schi'itischen *taḳijja* finden wir in den Gedichten des poetischen Bekämpfers der Omajjaden, des Anhängers der 'Aliden, Kumejt. In einem Ruhmgedicht auf die 'Aliden klagt er (IV, v. 86), daß er „trotz seiner Liebe zu ihnen und trotzdem er immer darauf ausgeht, ihnen beizustehen, doch nur heimlich auf ihrer Bahn wandeln kann und eine andere Gesinnung vortäuschen muß"[2]), und im selben Gedicht v. 104. 105 verwendet er zur Bezeichnung seines zweideutigen Verhaltens den Ausdruck *taḳijja*[3]). Ein 'Alide selbst rechtfertigt den Dichter mit Hinweis auf die *taḳijja* wegen eines den Omajjaden scheinbar günstigen Verses[4]). In den schi'itischen Traditionen nimmt die *taḳijja* eine sehr hervorragende, fast dogmatische Stelle ein. Im Unterschiede von der eben dargestellten sunnitischen Auffassung wird sie nicht als *ruchṣa*, als Konzession für die Schwächeren, behandelt, sondern als unerläßliche Pflicht, die niemand aus Übereifer unterlassen darf. In diesem Sinne läßt man nicht nur die späteren Imāme und Theologen lehren, sondern sie kleiden ihre Ermahnungen direkt als Sprüche des Propheten ein. „Ein Gläubiger, der die *taḳijja* nicht übt, ist wie ein Körper ohne Kopf" مؤمن لا تقيّة له كمثل جسد لا رأس له[5]). „Hätte Gott gewollt — sagt der Prophet[6]) — so hätte er auch die *taḳijja* verboten und euch befohlen bei allem auszuharren, was euch von eueren Feinden trifft durch euer offenes Bekenntnis zur Wahrheit. Aber, fürwahr, die wichtigste euch von Gott auferlegte Pflicht, nach der Liebe zu uns und der Bekämpfung unserer Feinde, ist die Anwendung der *taḳijja* für euch und euere Brüder in Gott. So fürchtet denn Gott und setzet euch nicht seinem Zorne aus durch das Unterlassen der *taḳijja* und die Verkürzung der Interessen euerer rechtgläubigen Brüder". In ganz detaillierter Weise läßt man den 'Alī bei der Bekehrung eines griechischen

1) Manār al-hudā 379.
2) Die Hāšimijjāt des Kumait, ed. Jos. Horovitz, 137, 12.
3) Ibid. l. 10. 16.
4) Aġ. XV, 127, 8.
5) Ḥasan 'Askarī, Tafsīr 129 unten.
6) Ibid. 239.

Philosophen die Einzelheiten der *taḳijja* entwickeln. Nachdem er ihm die Grunddogmen des Islam in schi'itischem Sinne dargestellt hat, läßt er noch eine ausgedehnte Ermahnung folgen. „Ich befehle dir, daß du in deinem Religionsbekenntnis die *taḳijja* anwendest (dabei zitiert er Sure 3, 27). Ich erlaube dir demnach, unsere Feinde als vorzüglicher zu erklären, wenn dich die Furcht dazu drängen sollte; ich erlaube dir, dich offen von uns loszusagen (إظهار البراءة منّا), wenn dich die Angst dazu zwingen sollte; du darfst die obligaten Gebete unterlassen, wenn du durch die Leistung derselben Schaden für deine Person befürchten solltest. Daß du im Zustand der Furcht unsere Feinde vor uns bevorzugst, kann ihnen nichts nützen und uns nichts schaden; ebensowenig kann es uns Nachteil bringen, wenn du aus Furcht dich von uns lossagst. Denn du sagst dich von uns los auf kurze Weile mit deiner Zunge, aber bewahrst uns innerlich deine Treue, damit du dein Leben errettest und für Monate und Jahre hinaus auch jene schonst, die du von unseren Getreuen und Brüdern kennst und die dich kennen; bis daß diese Bedrängnis gelöst wird und dieser kummervolle Zustand aufhört. Dies ist vorzüglicher als sich dem Verderben auszusetzen und dadurch alle Möglichkeit des Wirkens für den Glauben und das Heil deiner rechtgläubigen Brüder abzuschneiden. Hüte dich also, die *taḳijja* zu unterlassen, die ich dir anbefehle; denn du könntest dadurch dein und deiner Brüder Blut vergießen, dein und ihr Wohl dem Untergange aussetzen, dich und sie den Händen der Feinde der Religion ausliefern. Gott hat dir befohlen seinen Glauben und dessen Bekenner zum Glanz zu bringen. Wenn du aber meinem Befehle zuwiderhandelst, so schädigst du dich selbst und deine Brüder mehr als dies die *nawāṣib* [1]) und die Ungläubigen tun" [2]). Wir ersehen aus dieser Ermahnung, daß die *taḳijja* in erster Reihe im Interesse der Sicherheit der Bundesgenossen gefordert wird [3]), deren Wohlfahrt durch die Kühnheit und den Märtyrermut des einzelnen leicht aufs Spiel gesetzt werden könnte. Daher erscheint die *taḳijja* zumeist in Verbindung mit den *ḥuḳūḳ al-ichwān*, den „Interessen der Brüder". Man fragte den Imām 'Alī b. Muḥammed: „Wer ist der an guten Eigenschaften vollkommenste Mensch?" Er antwortete: „Derjenige, der die *taḳijja*

1) Vgl. ZDMG. 36, p. 281 Anm. 1.

2) 'Askarī, Tafsīr 69; eine andere wichtige Stelle in diesem schi'itischen Korankommentar, von dem nur der zur II. Sure gedruckt vorliegt, ist p. 245.

3) Dies muß besonders bei Vergleichung mit B. Ikrāh nr. 6 als charakteristisch erscheinen, wo die *taḳijja* von den Ḥanafiten zuerst auf die persönliche Gefahr beschränkt, später auf die der nächsten Blutsverwandten ausgedehnt wird, aber als unanwendbar gilt, wenn dadurch die Sicherheit Fremder (nicht Blutsverwandter) gestützt werden könnte — بلا كتاب ولا سنّة wie Buch. hinzufügt.

am sorgfältigsten anwendet und den Ansprüchen seiner Brüder am meisten Genüge leistet" أعملهم بالتقيّة وأقضاهم بحقوق اخوانه[1]. Man hat dafür den terminus دانٍ بالتقيّة.

Aus diesem Gesichtspunkt figurieren in schi'itischen Systemen des Religionsgesetzes zuweilen die in sunnitischen systematischen Werken nicht vorkommenden besonderen Kapitel كتاب التقيّة und كتاب حقوق الاخوان[2].

Es ist jedoch eine unaufhörliche Klage der unterdrückten Anhänger der Schi'a, daß sie zur *taḳijja* gezwungen sind. In einer dem 'Alī zugeschriebenen Chuṭba wird die Verfolgung der Gläubigen geschildert, wie sie unaufhörlich auf der Flucht sich befinden und wie sie durch die *taḳijja* verdunkelt werden[3]; und im 8. Jahrhundert d. H. klagt Ḥasan ibn al-Muṭahhar al-Ḥillī, daß die Schi'iten in den meisten Zeiten sich aus Furcht vor den Machthabern im Winkel der *taḳijja* verborgen halten mußten[4]. Der innere Kampf, den der durch dies Taḳijja-Verhalten hervorgerufene falsche Schein dem Gemüt der ehrlichen Gläubigen verursacht, wird dem Religionskrieg gleichgestellt. Der Imām Ǵa'far b. Muḥammed hat darüber folgende Sentenz: „Der Seufzer des über unsere Unterdrückung Betrübten ist soviel wie die Lobpreisung Gottes, sein Kummer um uns ist Gottesdienst und das Verbergen seines Geheimnisses ist *ǵihād*". Der Imām Abū 'Abdallāh bezeichnete diesen Spruch als Wahrheit, „die würdig sei, mit Goldwasser aufgeschrieben zu werden"[5].

Es ist denn auch im Schi'itismus die Billigung der Verheimlichung immer in Anspruch genommen worden. In Biographien schi'itischer Autoritäten sind die dies Verhalten bezeugenden Bemerkungen nicht selten; z. B. vom Historiker al-Wāḳidī, der, ein fester Schi'ite, in bezug auf 'Alī absonderliche Ansichten hatte, nach außen hin aber die herrschenden Anschauungen bekannte: يلزم التقيّة[6]; auch von anderen in den Schi'itenlisten vorkommenden

1) Tafsīr al-'Askarī 131. Vgl. viele Sprüche bei Kulīnī l. c. 209; 482 ff. u. ö.

2) Ṭūsī, List of Shy'ah Books 104 paenult., 319, 3.

3) قد اخملتهم التقيّة Nahǵ al-balāǵa (Beirut 1307) ed. 'Abduh, 50, 8.

4) Der Text in meinen Beiträgen zur Literaturgesch. der Sī'a (Wien 1874) 33, 21 ff.

5) Neǵefī, al-Muntachab fi-l-marāṯī wal-chuṭab (Bombay 1311) I, 136: نفس المهموم لظلمنا تسبيح وهمّه لنا عبادة وكتمان سرّه جهاد في سبيل الله، قال ابو عبد الله عم يجب ان يكتب هذا الحديث بماء الذهب.

6) Fihrist 98, 21 (de Goeje, Gloss. Ṭab.).

Leuten: „er gehörte zu unseren Genossen; aber er verheimlichte seine Sache“[1]), „er übte nach außen (في الظاهر) das Fiḳh nach dem *madhab* des Šāfiʿī, aber im Innern (في الباطن) hing er der Lehre der Imāmijja an“[2]) u. a. m., während allerdings auch Ausnahmen von mutigem Ausharren und unerschrocken freiem Bekenntnis besonders hervorgehoben werden müssen[3]).

III. Die *takijja* steht also zunächst im Dienste des allgemeinen Wohles der unterdrückten Partei und wird nicht durch persönliches Interesse begründet. Zu den Einzelheiten, bei denen vom Recht der *takijja* Gebrauch gemacht wird, gehört auch das Ablegen falscher Zeugnisse und Eide[4]). Aus diesem Gesichtspunkt wird die in sunnitischen Schriften gegen eine von den Imāmiten nicht anerkannte übertreibende Partei, die Chaṭṭābijja, erhobene Beschuldigung verständlich, die in verschiedenen Fassungen vorgebracht wird. Nach der einen hätte ihr Stifter verordnet, daß die Zugehörigen in vermögens-, blut- und eherechtlichen Angelegenheiten falsches Zeugnis zum Schaden der Gegner ablegen dürfen[5]); nach der anderen erlaubt diese Religionspartei falsche Zeugenaussagen zum Vorteil der Gesinnungsgenossen[6]): also in beiden Fällen aus dem positiven oder negativen Interesse der Gesamtheit[7]). Unter den Lehrsätzen des als Ketzer hingerichteten schiʿitischen Theologen Muḥammed b. ʿAlī al-Šalmaġānī, wird erwähnt, er habe gestattet, daß jemand zugunsten seines Bruders auch ohne bestimmtes Wissen sich als Zeuge melde, wenn ihm für seinen Anspruch sonst nur ein Zeuge zur Verfügung steht[8]).

1) Ṭūsī, List of Shy'ah Books 80, 6: كان من اصحابنا وكان يُخفى امره.

2) Ibid. 264, 7 ff.

3) Ibn Baṭūṭa II, 247: وهم رافضية غلاة يُظهرون الرفض ولا يتقون احدا.

4) Aus schiʿitischen Grundwerken zitiert bei Mühleisen-Arnold, Der Islam (Gütersloh 1878) 146.

5) Ibn Rosteh ed. de Goeje 218, 18, aber nicht mit *takijja* motiviert.

6) al-Nawawī zu Muslim I, 33 unten als Lehre des Šāfiʿī: اقبل شهادة اهل الاهواء الّا الخطّابيّة من الرافضة لكونهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم.

7) Wenn man für solche schiʿitische Lehren ethnographische Anknüpfungen zugibt, kann man als Parallele auf die Anschauungen der Brahmanen hinweisen, von denen — nach Dubois — „der Meineid sogar für eine Tugend erklärt wurde, wofern er ihrer Kaste Nutzen bringe“ (bei Jolly, ZDMG. 44, 349).

8) Im Bāb al-šahādāt seines Fiḳh-Werkes Kitāb al-taklīf: انّه يجوز

Die Gestattung solcher Freiheit scheint eine Übertreibung der aus dem Taḳijjaprinzip folgenden Zulassung zweideutiger Zeugen- und Eidesaussagen zu sein, um die Gläubigen der Bedrückung und Vergewaltigung zu entziehen. Die Förderung der allgemeinen Wohlfahrt wird auf die des privaten Vorteils der Glaubensgenossen ausgedehnt.

Wie die *taḳijja* der Begünstigung des zweideutigen Verhaltens in allen Beziehungen des Lebens förderlich ist, so ist sie es auch vornehmlich auf dem Gebiete des Schwures. Die muhammedanische Ethik hat die Billigung der zweideutigen Schwüre und überhaupt der Kniffe im Eideswesen aus dem vorislamischen Arabertum ererbt und der Ansicht, daß man durch zweideutige Ausdrücke der Lüge scheinbar entgehen kann, in aufrichtig gemeinten Sentenzen ganz unverhohlen Ausdruck gegeben[1]. Die Möglichkeit der reservatio mentalis bei der Eidesleistung wird in der Ausbildung des muhammedanischen Rechtes als zu recht bestehend anerkannt; die Zulassung derselben allerdings auch in weitem Maße juristisch eingeschränkt. Besonders hat aber die ḥanafitische Richtung[2] in einer, freilich von ernsteren Lehrern nicht immer gebilligten[3], Literatur das Kapitel der *ḥijal*, Rechtskniffe, auch auf dem Gebiete der Eidesfragen fleißig und scharfsinnig gepflegt. Im Zusammenhange der Taḳijjadisziplin kann mit ihr die schi'itische Theologie

---

للرجل ان يشهد لاخيه اذا كان له شاهد واحد من غير علم, Ṭūsī, List of Shy'ah Books 306, 1.

1) Z. B.: في المعاريض مندوحة عن الكذب B. Adab nr. 114. في المعاريض ما يكفى ان يعفّ الرجل من الكذب dem 'Omar zugeschrieben, Muḥāḍarāt al-udabā I, 300.

2) Bei erzwungenen Eiden: قال الكوفيّون يحنث لانّه كان له أن يورّى فلمّا ترك التورية صار قاصدا لليمين فيحنث Kastallānī X, 114.

3) Buchārī mißbilligt auch hier die laxen Anschauungen der Ḥijal-Leute, indem er seine individuelle Meinung in gewohnter Weise in der Kapitelüberschrift des 1. Bāb des كتاب الحيل zum Ausdruck bringt: باب فى ترك الحيل وان لكلّ امرئ ما نوى فى الأيمان وغيرها d. h. „Über die Unterlassung der Kniffe und daß in Schwüren und anderen Dingen immer nur die innere Intention in Betracht gezogen wird". Buch. will damit ausdrücken, daß auch bei Eiden die listigen Täuschungen, wenn sie auch äußerlich sich in legalen Formen bewegen, zu verpönen sind. Dieser Voraussetzung wird in einigen Codices des Buch. der Boden entzogen durch die Textvariante: فى الإيمان وغيره „im Glauben und in anderen Dingen", wodurch die Eide aus der gegen die Rechtskniffe ausgesprochenen Mißbilligung ausgeschlossen würden.

und Ethik den Wettstreit füglich aufnehmen. Die *taḳijja* ist der richtige Nährboden für die Zulassung und Billigung täuschender Worte und Ausdrücke, zweideutiger Wendungen im Eide (تورية معاريض), um dadurch den Verfolgungen zu entgehen und die Glaubensgenossen vor Gefahr zu schützen. Der Imām al-Riḍā lehrt: „Allāh hat diese zweideutige Ausdrucksweise zu einem Mittel gemacht, unsere Šī'a und unsere (der 'Aliden) Verehrer zu bewahren" ان الله جعل هذه التورية مما حفظ به شيعتنا ومحبينا. Und die Billigung eines solchen Vorgehens wird durch Beispiele aus den Prophetenerzählungen und dem Verhalten der alten Frommen bekräftigt, unter denen die Erzählung, wie der fromme Ḥazḳīl, der Anhänger Moses' am Hofe des Pharao [1]), durch stilistische Künste scheinbar der Anbetung des sich vergötternden Königs beistimmt, die interessanteste ist [2]).

IV. Die Anerkennung dieser Art der *taḳijja* nimmt denn auch früh ihre Stelle in der schi'itischen Literatur ein. Bereits einer der ältesten schi'itischen Gesetzesgelehrten, Aḥmed b. Muḥammed al-Barḳī (3. Jahrh.) trug zu dieser Literatur bei [3]) und es ist bezeichnend, daß eine Schrift über معاريض الشعر von einem späteren schi'itischen Gelehrten, Muḥammed b. Mas'ūd al-'Ajjāšī, inmitten einer Reihe gesetzeswissenschaftlicher Schriften aufgeführt wird [4]).

Die philologische Erudition kam dem weiten Gewissen der Leute durch Zusammentragung der doppelsinnigen Ausdrücke zu Hilfe. In diesem Sinne verfaßte Ibn Durejd sein durch Thorbecke herausgegebenes *Kitāb al-malāḥin* mit dem in der Einleitung ausgesprochenen Zwecke, „daß solche, die zu einem ihnen unbequemen Eid gepreßt werden, zu diesem Buche ihre Zuflucht nehmen und von den in demselben verzeichneten Doppelsinnigkeiten Gebrauch machen, etwas anderes im Sinne haben, als was ihre Rede scheinbar ausdrückt, und dadurch von der Ungerechtigkeit des Bedrückers loskommen". Es ist nicht zufällig, daß es ein eifriger Schi'ite, Abū 'Abdallāh Muḥammed al-Mufaǵǵa' (st. 320), ist, der gleichzeitig mit Ibn Durejd ein كتاب المُنْقِذ من [5]) الأيمان [6]) verfaßte. Seiner

1) Seine Grabesstelle wird in der Nähe der Sūdūn-Moschee (Ḥārat al-Bāṭilijja) in Kairo verehrt ('Alī Mubārak, Chiṭaṭ V, 21).

2) Tafsīr al-'Askarī 143.

3) Ṭūsī 38, 7: كتاب المعاريض; 39, 5: كتاب الحيل.

4) Ibid. 317, 4.

5) Nach anderen في.

6) Flügel, Gramm. Sch. 224; Zitat bei Jāḳūt III, 444, 16; Muḥāḍ. ed. I, 300: وفي كتاب المنقذ للمفجّع الشاعر ما فيه مقنع من معاريض الأيمان.

schi'itischen Anhänglichkeit verdankte dieser auch als Dichter und Philolog bekannte Gelehrte[1]) seinen Beinamen al-Mufaǵǵa' „der (über das Schicksal der 'alidischen Familie) Betrübte"[2]). Er verfaßte viele Trauergedichte über die Imame und ihr trauriges Ende.

Zu dem vielfach nachgewiesenen Zusammenhange der Mu'tazila mit dem Schi'itismus stimmt es ganz gut, daß den hier behandelten Taḳijjalehren verwandte Anschauungen auch von alten mu'tazilitischen Autoritäten berichtet werden. Von Abu-l-Hudejl al-'Allāf (st. 235) wird die Lehre überliefert: „Wenn sich jemand in einer Zwangslage befindet (المُكْرَه) und sich nicht auf zweideutige Rede (التورية والتعريض) versteht, belastet ihn keine Verfehlung, wenn er sich der Lüge bedient" له ان يكذب ويكون وزره موضوعا عنه[3]). Auch von der Schule der Naẓẓāmijja, deren Stifter in Politik und Dogma unverkennbar schi'itische Neigung kundgibt[4]), wird die Lehre von der bedingungsweisen Zulässigkeit der falschen Zeugenaussagen überliefert[5]); es ist jedoch in letzterem Falle der Schreib- oder Druckfehler النظامية für الخطّابية nicht ausgeschlossen.

V. Aus Muḥammed b. al-Ḥasan al-Śejbānī's *Kitāb al-sijar al-kabīr*, mit Kommentar von Muḥammed al-Sarachsī[6]).

(Hdschr. der Leidener Universitätsbibliothek, Nr. 1775; fol. 278ᵃ.)

باب المُكْرَه على شرب الخمر واكل الخنزير، ذكر حديث عطاء في رجل يُكْرَه على شرب الخمر او لحم الخنزير قال ان لم يفعل حتى يُقْتَل اصاب خيرا وان اكل او شرب فهو في عذر، فلسنا ناخذ

---

1) Sein bei Ḥ. Ch. nr. 2906 erwähntes كتاب الترجمان في معاني الشعر zitiert Tebrīzī, Ḥam. 449, 1; daraus scheinen auch die Zitate bei Ibn Sīda, Muchaṣṣaṣ XIII, 176, 9; 178, 6 genommen zu sein; ein einzelnes Kapitel aus diesem Buch: حدّ الغزل Tebrīzī 540, 4; mit einem anderen: حدّ الأعراب (über die Gedichte der Beduinen) beschäftigt sich Abu-l-'Alā al-Ma'arrī im Risālat al-ġufrān, JRAS. 1902, 85 unten.

2) Ṭūsī 271: وله شعر كثير في اهل البيت يذكر فيها اسماء الائمّة ويتفجّع على قتلهم حتّى سمّي المفجّع.

3) Śahrastānī 36 nr. 7. 4) Sahrastānī 39 nr. 11.

5) Murtaḍā, Itḥāf al-sāda (Kairo 1311) II, 253, 9.

6) Leider können die Textworte vom Kommentar nicht unterschieden werden.

بهذا بل نقول لا يحلّ له ان يدع الاكل والشرب عند خوف القتل وهو قول مسروق فانّه قال من اضطرّ فلم ياكل ولم يشرب فمات دخل النار٬ وابو يوسف رحه[1] فى رواية عنه اخذ بقول عطاء وجعل ذلك قياس الإكراه على الشرك بالله تعالى ولكنّا نقول ان الحرمة تنكشف عند الضرورة فان الله تعالى استثنى موضع الضرورة من التحريم بقوله[2] الّا ما اضطررتم اليه والاستثناء من التحريم إباحة وبعد ما انكشفت الحرمة التحق هذا بالطعام والشراب فاذا امتنع من تناوله حتى يقتل كان إثما بخلاف الكفر فان الحرمة لا تنكشف ولكن يرخّص له فى إجراء كلمة الشرك على اللسان مع طمانينة القلب بالايمان[3] فهو بالامتناع يكون متمسّكا بالعزيمة وفى الاجراء يكون مرخّصا بالرخصة[4] والتمسّك بالعزيمة افضل الّا ان فى الكتاب[5] لم يطلق الجواب فى تاثيمه ولكن قال خفت ان يأثم لان هذا المكره ليس فى معنى المبتلى بالمخمصة[6] من كلّ وجه فان هناك لا صنع لاحد من العباد فيما حلّ به من العذر وهاهنا خوف الهلاك انما حصل بصنع العباد وفيما يكون من حقّ الله لا يستوى ما فيه صنع العباد بما لا صنع للعباد فيه٬ ثم فى الامتناع بعد اكراه المشركين إظهار الصلابة فى الدين وما فيه مغايظة المشركين وذلك لا يوجد فى صاحب المخمصة فلهذا ضَجّعَ الجواب هاهنا بقوله خشيت ان يأثم والله اعلم٬

1) Nach Flügel zu Wien nr. 1778 (III, 200) wäre in diesem Werke Abū Jūsuf niemals mit Namen erwähnt; daraus könnte gefolgert werden, daß hier ein Einschub des Kommentators beginnt.

2) Sure 6, 119.

3) Vgl. Sure 16, 108.

4) Vgl. Ẓāhiriten 68.

5) Es ist nicht klar, auf welches „Kitāb“ hier Bezug genommen ist. Wenn der Passus von Sarachsī ist, so könnte er sich auf seinen Grundtext bezogen haben; aber weder hier noch in den unmittelbar vorangehenden Stücken sind, wie mir auch Herr Dr. Juynboll bestätigt, die zitierten Worte zu finden.

6) Vgl. Sure 5, 5.

Excavations at Lauriya[1]).

By

T. Bloch.

The curious earthen mounds north of the village of Lauriya, a police outpost in the Bettiah sub-division, have often been noticed before and much speculation has been going on as to what they represent. The only clue that was hitherto available was the report of the discovery in one of them of a large leaden or iron coffin containing a human skeleton. The find was made about 40 years ago and the report has been confirmed to me by Mr. Moore, a resident of the place, whose father had told him about the matter. Subsequent digging, done more or less at random, had not revealed anything of importance, and the mounds remained a puzzle, though they were called more or less confidently either tombs or even 'earthen stūpas'. It was with the object of probing a few of them by cutting down a trench through the centre from the top to the bottom, that I started excavations at Lauriya. Although the too sanguine hopes, which I cherished at the beginning, with regard to finds of antiquities or treasure have not been realized, my excavations have revealed some interesting facts and placed me in a position to show for what purpose these earthen structures had been erected.

The mounds are arranged in three rows of five each, varying in height from 50 to 20 feet. The first row runs from east to west. A little to the north between the first and second mounds in this row, stands the famous Aśoka column, with the lion capital. Then follow two parallel rows from north to south. The fourth mound from north in the eastern one of these two rows is the

1) [Diese Mitteilungen sind ein verkürzter (und in einigen Einzelheiten verbesserter) Abdruck des gleichnamigen Berichts von Dr. Bloch im „Annual Report of the Archæological Survey, Bengal Circle, for the year ending with April, 1905" (Calcutta, Bengal Secretariat Press, 1905. *Not for sale*), Part II, 11 ff. Ich glaubte sie aufnehmen zu sollen, weil sie ein Anrecht an allgemeineres Interesse haben, der genannte Report aber vermutlich nur wenigen unserer Mitglieder zugeschickt worden ist, sodann auch, weil noch mindestens ein Jahr verstreichen wird, ehe ein ausführlicherer Bericht über die Ausgrabungen erscheinen kann. Der Redakteur.]

place where the iron or leaden coffin with a human skeleton was discovered. The place of the fourth mound in the western one of the north to south rows is occupied by a cluster of five small mounds, only a few feet in height and hardly distinguishable from the fields around them. About one mile south of the mounds stands the famous Nandangarh, which Cunningham has misspelt as Navandgarh. What this curious structure represents, cannot now be determined. It is so thickly covered with huge trees, that not even its shape, whether round or oblong, can be made out. Only a small path has been cut through the jungle up to the top, which consists of a small plateau of some extent. The mound seems to be filled with bricks throughout, and if it was a brick stūpa it must have been of considerable size. But it is as likely that it contains an accumulation of the ruins of several brick buildings, perhaps the citadel of an ancient city that once may have existed there. In order to clear up this problem, it would be necessary to cut down all the trees of the mound and then to begin removing the *débris* from the bottom until some solid foundations of buildings are reached. By digging small holes into the top of the mound, as has been done by previous explorers, nothing will be revealed, and there is every chance of destroying all the existing evidence. Fourteen miles north of it, a similar structure exists at Chankigarh. Both can be seen from each other. The exploration of this mound should be done on the same lines as that of the Nandangarh.

Returning to the earthen mounds north of the village of Lauriya, to which my operations have been restricted, their shape now is more or less conical. I believe, however, that originally they were hemispherical, and that the action of the rain-water has washed off a good deal of earth from the top and thus changed their forms. There is generally around the base a large accumulation of yellow clay, the material used for building the mounds. This yellow clay, of which all the mounds have been made, is quite different from the white soil of the fields around them, and it is evident that it must have been imported from somewhere else. Time has made it almost as hard as stone, and to dig through the mounds accordingly becomes slow work. . . . . . There seems to me no doubt that the earth used in building the mounds has been taken from the bed of the Gandak, the nearest river, about 10 miles distant at present. Certain shells, which I found embedded in it, and which I showed to Major Alcock, the Superintendent of the Indian Museum, cannot be adduced as evidence, as the animals to which they belong are rather amphibious, living likewise in river beds, ponds, and on land, and being provided both with gills and lungs. Also the calcareous concretions known to the natives as "kankar" or "ankar", which are very numerous, do not afford a conclusive proof. But numerous pebbles found embedded in the clay of the mounds leave no doubt as to its true origin. I have

submitted specimens of the stones to Messrs. Vredenburg and Fermor of the Geological Survey, who very kindly examined them for me. The following are Mr. Vredenburg's interesting remarks on the matter, from which it will be evident that the clay used for erecting the mounds has been carted away from the Gandak:—

"The limestone is of the form usually found as nodules in alluvial soils and to which the name "kankar" has usually become restricted in our geological literature. It is therefore probable that the clay constituting the mounds has been obtained from some bed in the Gangetic alluvium. At the same time, the presence of rolled pebbles renders it very plausible that it should have been obtained in the Gandak river, probably from a clay bed exposed in the river bank................"

A further peculiarity is that in three of the mounds opened by me the clay had been put up in thin layers with straw and leaves laid between them. In digging through the mounds the earth broke off in flat cakes of a few inches thickness, showing on both sides clear marks of straw having been put between the layers of clay. The layers evidently consisted of broad strata raised one upon the other through the entire width of the mound, and I found no signs of their having been made by unburnt bricks. The clay everywhere broke off in irregular pieces of different size. Deeper down and nearer to the bottom of the mound the clay assumed a dark brown colour, while nearer to the surface it looked yellow. Its hardness was different in the four mounds opened by me.

These four mounds I shall refer to as A, B, C, and D, in the order in which I began to excavate them. A is the third from north in the western line of the north to south rows. It is one of the highest of the mounds, its height exceeding 50 feet. It has been opened down to the bottom by cutting in terraces from a little over the centre in an easterly direction to the end of the mound. The trench thus made was at first 15 feet broad, but as such a broad excavation involved rather unnecessary earthwork, it was narrowed later on. On the second day already we found a small deposit of human bones, mixed up with burnt wood and a small gold leaf with the figure of a female stamped on it. They were found a few feet below the surface just in the centre of the mound........... On digging further down we came upon the opening of a deep hole, 10 inches in diameter. It was evident that this hollow shaft, which we traced all through the mound, in the centre, was made by a wooden post, which had been eaten up by white-ants. Nests of white-ants were found close to the shaft and their passages could be seen around it. The end of the hollow shaft was filled up with earth, but its circumference still remained distinguishable. At a little over 50 feet the yellow clay ceased and we came upon the grey soil of the fields around the mounds. The dividing line between the yellow clay and the grey soil was

very sharply marked, and it was quite clear that we had got to the bottom of the mound. Here we found the end of the wooden post still preserved in the grey soil. Its top was hollow and filled with water, which evidently had remained in it from the last rains when the water level must have been higher than in the dry season. At that time it was some 4 or 5 feet below the top of the wooden stump. I followed the wooden stump down to a depth of 6 feet without getting to its end. As it seemed useless to continue the excavation further, I left the stump standing in the pit, which my coolies had dug around it. It was *sakwa* or sal wood, of considerable thickness. Its circumference at the base was 4 feet 4 inches. It seems to me certain that the mound did not contain any further deposit besides the few bones and the gold leaf near the top. The centre was clearly marked by the hollow shaft, and as the analogy of Buddhist stūpas leads us to search for the deposit near the centre, I think I can not have missed it, as my trench extended for several feet in all directions around the centre.

The next mound B, the first from north in the eastern line of the north to south rows, yielded very little of interest. There was no deposit of bones here, except that animal bones turned up here and there, of which by the way also several pieces have been found mixed up with the clay of mound A. In the centre we found a great number of pieces of corroded iron, all through the mound. It is possible that they formed parts of a similar pillar running through the centre of the mound, like the wooden post in A. The grey soil of the fields was reached at a depth of a little over 30 feet. The yellow clay was built up in layers with straw put between them as in A and in the following mound C. Here also were no signs of any deposit at or near the centre, and it seems to me likewise certain that I cannot have missed it, if there really was any.

In mound C, the second in the western line of north to south rows, I found a deposit of human bones and a gold leaf exactly like that found in A with a female figure stamped upon it, at a depth of 12 feet below the top in the centre of the mound. The bones were very brittle, and generally broke as soon as they were separated from the hard clay mixed with them. However portions of an upper and lower human jaw could easily be recognized. The teeth were missing. As there were two holes, one above the other in the place of one of the frontal teeth in the upper jaw, we may conclude that the person to whom the bones belonged, died very young, about 14 years old, in the age when children change some of their teeth. The opening of the hollow shaft, which I expected to find here as in A, was reached at the depth of 25 feet. I then stopped work at C, as it seemed useless to go on with it, the mound having been proved to be a structure just like A.

The last mound D, the third from north in the eastern line

of the north to south rows, was opened by me merely in order to see whether it contained a deposit of bones on the top like A and C. I dug down to a depth of 25 feet, but found nothing. The season then being too far advanced for camp life and the funds at my disposal having been expended, I closed work without continuing any further. The earth of this mound is the same yellow clay as in all other mounds, but curiously enough, I found no traces here of straw or leaves having been placed between the layers of clay. Neither did I come upon the remains of a wooden post in the centre.

The explanation of the facts revealed by my excavations will be found in the ancient Indian burial customs, described to us in the *Sūtras* and *Prayogas* dealing with the ritual. Their rules have been collected together and explained in Dr. Caland's well known work, *Die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche* (Verhandelingen der koninklijke Akademie van Wetenschappen to Amsterdam, 1896). According to this excellent publication, the disposal of the dead in ancient India was divided into four separate acts, viz.—

(1) Cremation.

(2) Collecting the bones of the cremated person and depositing them in an urn (*asthisaṁcayana*).

(3) Expiation (*śāntikarma*).

(4) Erection of the funeral monument (*śmaśāna-citi*, *loṣṭa-citi*).

The fourth act is optional only, and is done some time after the bones have been deposited in the funeral urn and placed in the field under a tree. The urn is then taken out, and after the bones have been washed and several other ceremonies have been performed, they are placed upon the earth, the urn is broken and thrown away and a funeral monument (*śmaśāna*) is erected over the bones by piling up layers of bricks or clay. The height of such a grave generally does not appear to have exceeded that of a human body, and its shape was some form of a quadrangle. However, both Āpastamba and Hiraṇyakeśin also mention round *śmaśānas* like the mounds at Lauriya. In building up the *śmaśāna* we find a Vedic verse employed where a post (*sthūṇā*) is mentioned. The meaning of this is not quite clear from the context or from the ritual, but I think the discovery of the two wooden posts in mounds A and C above which the bones were deposited, shows that it refers to a similar custom according to which a pillar was erected in the centre of the funeral monument and the bones placed above its top. The verse may be thus translated:—

"I raise the earth around thee, that I lay down this lump of earth, should not do me any harm.

"May the manes hold this pillar for thee, and may Yama prepare a seat for thee in the other world".

Again in another verse recited on the same occasion it is said:—

"The piled up earth may stand firmly, may it be supported by a thousand pillars".

That there is a connection between the mounds A and C at Lauriya and the *śmaśāna* described to us in the Vedic ritual, cannot, I think, be doubted. The only difference is the height of the Lauriya mounds. The straw placed between the layers of clay at Lauriya even reminds us of the bushels of grass that are put upon the *śmaśāna*, and as regards the gold leaf we must remember that pieces of gold are placed upon the openings of the dead body before it is cremated. Whether the two mounds B and D have served the same purpose as A and C is not quite clear. It is possible that they were erected as monuments of persons whose funeral urns could not be found. This case is provided for in the ritual, and it is prescribed that some earth then should be taken out from the spot where the urn was supposed to have been deposited, and laid down instead of the bones. We may also think of the rules referring to persons who died on a journey and whose bodies could not be found. It is, however, likewise possible that mounds B and D merely served some purpose in connection with the cremation, which invariably was performed on the same place where the *śmaśāna* was put up later.

It is curious to find that Aśoka erected one of his pillars close to a *śmaśāna*, the haunt of ghosts and evil spirits in later time. The explanation of this is not difficult to find. Evidently these funeral monuments, probably containing the remains of royal persons, formed an object of worship, as we find adoration of the *caityas* or funeral monuments of *Cakravarttins* or kings mentioned in ancient Buddhist literature. The worship of stūpas by Buddhists and Jains is nothing but an adoption of this popular form of grave worship. As a place which annually attracted large gatherings from far away, Aśoka could not have selected a more suitable spot for the promulgation of his moral precepts. We thus have in the Lauriya mounds an intermediate form between the *śmaśāna* and the Buddhist stūpa or caitya. That their date is anterior to Aśoka's pillar seemed highly probable, but I cannot say for how many centuries. It is a great pity that they yielded so little in the way of antiquarian finds. Only broken fragments of pottery and stone vessels turned up. The gold leaves may be looked upon as specimens of the ancient *niṣka*, pieces of gold worn as ornaments and used as coins likewise.

The ancient *śmaśāna* was to the north of the town or village, and the mounds of Lauriya likewise lie north of the Nandangarh, which, as I have suggested above, may have been the citadel of an ancient city that once existed at that place.

Anzeigen.

Les Mémoires Historiques de Se-ma Ts'ien, traduits et annotés par Edouard Chavannes. Fünfter Band. Paris 1905 (Ernest Leroux). 4°. 545 Seiten.

Der vorliegende fünfte Band des großen Chavannes'schen Werkes wird unzweifelhaft einer der wichtigsten des Ganzen bleiben. Er enthält die Kapitel 43 bis 47 des *Shi-ki*, d. h. Sektion 13 bis 17 der *Shi-kia*, der fürstlichen Lehenshäuser. Und zwar geben die vier ersten Kapitel die Geschichte der zweiten Gruppe unter diesen *Shi-kia*, nämlich der Lehensstaaten, die sich nach der *Ch'un-t'siu*-Periode, also nach 481 v. Chr. entwickelten, während das fünfte Kapitel (47) die Biographie des Confucius bildet, der bezeichnenderweise von *Se-ma Ts'ien* ebenfalls als ein Lehensfürst aufgefaßt wird. Wir haben es also im wesentlichen mit der Darstellung der Periode zu tun, die in der chinesischen Geschichtschreibung den Namen „Zeit der Kampfstaaten" führt, und die, um 481 beginnend, mit der Gründung des einheitlichen *Ts'in*-Reiches i. J. 221 v. Chr. ihr Ende findet. Der eine der beiden mächtigsten chinesischen Staaten der *Ch'un-t'siu*-Periode, *Tsin*, löste sich am Ende des 5. Jahrhunderts v. Chr. in die drei Fürstentümer *Chao*, *Weï* und *Han* auf, während in dem andern, *Ts'i*, die regierende Familie *Kiang* durch die Familie *T'ien* ersetzt wurde. Zerrissen und geschwächt durch die hiermit verbundenen inneren Kämpfe, vermochten diese Staaten dem Anwachsen der wohl nur zum kleinsten Teile chinesischen Mächte im Westen und Süden, *Ts'in* und *Ch'u*, keinen genügenden Widerstand mehr entgegenzusetzen, bis schließlich im 3. Jahrhundert *Ts'in Shi huang-ti* auf den Trümmern der vernichteten Staaten sein neues großes Reich, das heutige China, errichtete. Die Schicksale dieser chinesischen Fürstentümer schildert *Se-ma Ts'ien* in den „*Chao*", „*Weï*", „*Han*" und „*T'ien King Chung Wan*" überschriebenen Kapiteln 43 bis 46. — Das folgende 47. aber, die Biographie des Confucius, ist es, die dem vorliegenden Bande seine besondere Wichtigkeit verleiht, denn diese Biographie ist die erste von dem großen Weisen, und nach ihr wird auch heute noch sein Leben beurteilt. Chavannes hat dieser hohen Bedeutung des Kapitels auch in so fern besonders Rechnung getragen, als er in einer „Note additionnelle" eine eingehende kritische Würdigung

der Biographie unternimmt. Er zeigt darin, wie *Se-ma Ts'ien* seine Darstellung aus dem Material aufbaut, das er zum Teil in den Kommentaren des *Ch'un-ts'iu*, namentlich im *Tso-chuan*, zum Teil in den durch die Literatur, kanonische wie nicht-kanonische, verstreuten Aussprüchen des Confucius gefunden hat. Von der kanonischen Literatur hat er natürlich am ausgiebigsten das *Lun-yü* benutzt, ferner das *Kia-yü* und das *Li-ki*, diese beiden aber in einer uns nicht erhaltenen Form, von der nicht-kanonischen das *Kuo-yü*, das *Wai-chuan* des *Han Ying* u. a. Chavannes macht hier auf einen Punkt von eminenter Wichtigkeit aufmerksam. Viele der im *Lun-yü* gesammelten Aussprüche des Confucius sind in der knappen überlieferten Form an sich nicht verständlich, wenn man die Umstände nicht kennt, unter denen sie getan, oder durch die sie veranlaßt wurden. *Se-ma Ts'ien* bringt die Aussprüche mit bestimmten Vorkommnissen im Leben des Confucius in Verbindung und gibt ihnen auf diese Weise eine bestimmte Bedeutung. Ob der Historiker bei der Schaffung eines solchen realen Hintergrundes immer genügend sichere Informationen gehabt hat, und nicht zuweilen willkürlich zu Werke gegangen ist, können wir heute nicht mehr in jedem Falle entscheiden. So offensichtliche Irrtümer in der Benutzung seiner Quellen, wie Chavannes sie ihm auf S. 294 Anm. 3 und auf S. 316 Anm. 1 nachweist, werden uns jedenfalls mahnen, in diesem Punkte nicht allzu vertrauensselig zu sein. Wie dem aber auch sei, jedenfalls hat *Se-ma Ts'ien* durch seine Biographie in erster Linie die traditionelle Auffassung des *Lun-yü* begründet. Und wenn die neuere chinesische Kritik in vielen Fällen die Sentenzen des *Lun-yü* wieder aus dem ihnen im *Shi-ki* gegebenen Zusammenhange losgelöst und ihnen damit eine andere Deutung verliehen hat, so dürfte es fraglich sein, ob sie damit immer das richtige getroffen und die confucianischen Gedanken reiner wiedergegeben haben wird. (Auf einen besonders interessanten Fall dieser Art, die Bedeutung des Ausdruckes *chêng ming in Lun-yü* XIII, 3, bei Chavannes S. 305 Anm. 1 und S. 378 Anm. 2, denke ich an anderer Stelle ausführlicher zurückzukommen.)

Außer dieser „Note additionelle“ hat Chavannes seiner Übersetzung noch als Appendices zwei Abhandlungen von hervorragender Wichtigkeit beigegeben. Die eine ist eine Untersuchung über die Authentizität der „Bambusbücher“, der bekannten i. J. 281 n. Chr. in einem Grabe von *Ki* (im heutigen *Honan*) gefundenen Chronik; die andere beschäftigt sich mit der Reise des Königs *Mu* zu dem Lande von *Si-wang-mu*, die im *Mu t'ien tsë chuan*, einem ebenfalls dem genannten Grabe entnommenen Werke, beschrieben ist. Mit einem Scharfsinn und einer Gründlichkeit, wie man sie bei Chavannes gewohnt ist, und mit einer Quellenkenntnis, über die unter allen Sinologen er allein verfügt, weist er die unbestreitbare Echtheit der „Bambusbücher“ (*Chu shu ki nien*) nach; und wenn auch von den verschiedenen einheimischen Bearbeitern manche Manipula-

tionen mit den Bambustäfelchen und ihrem Texte vorgenommen sein mögen, so z. B. die ungeschickte Umänderung der Zeitrechnung nach dem Kalender der *Hia*-Dynastie in die nach dem Kalender der *Chou*, so gelangt doch Chavannes (S. 479) zu dem Resultat, daß die „Bambusbücher" in ihrem heutigen Zustande die Annalen wiedergeben müssen, die i. J. 299 v. Chr. in das Grab von *Ki* versenkt wurden[1]), und daß sie daher für den Geschichtschreiber eine Urkunde von tatsächlicher Wichtigkeit sind. — Zu dem zweiten Appendix ist Chavannes veranlaßt worden durch die Abhandlung von Prof. Forke über „*Mu wang* und die Königin von Saba" (Mitteilungen des Sem. f. orient. Spr., Jahrgang VII, S. 117—172). Er führt darin seine schon im zweiten Bande der Mémoires Historiques (S. 6 ff.) niedergelegte Auffassung von *Si-wang-mu* und der Reise des Königs *Mu* weiter aus, um sie gegen den Einspruch Forke's zu verteidigen. Gerade auf Grund des *Mu t'ien tsë chuan* kommt er zu der Überzeugung, daß *Si-wang-mu* ursprünglich den Namen eines zentralasiatischen Stammes zwischen Karaschar und Kutscha umschreiben sollte, und daß später die Volksetymologie (nach anderen Analogien) eine Frau daraus machte, indem sie den Namen nicht mehr seinen Lauten, sondern seiner chinesischen Bedeutung nach auffaßte. Chavannes geht dann weiter und stellt die These auf, daß der Bericht über die Reise überhaupt nicht den Kaiser (*T'ien tsë*) *Mu* von der *Chou*-Dynastie betrifft, sondern den Fürsten *Mu* von *Ts'in*, der von 659—621 v. Chr. regierte, und von dessen Expedition nach Turkestan die Tradition in *Ts'in* (im heutigen *Shensi*) zu *Se-ma Ts'ien*'s Zeit noch lebendig war. Man mag diese These akzeptieren oder nicht, wahrscheinlicher als alle anderen bisher vorgebrachten Erklärungen von *Si-wang-mu* ist sie jedenfalls.

Man sieht, es ist ein inhaltreicher Band, den Chavannes der Wissenschaft wieder beschert hat[2]). Mit jedem Teile aber, den der

---

1) Die Annalen brechen mit dem Jahre 299 v. Chr. als „dem zwanzigsten des gegenwärtigen Königs" (d. h. *Siang* von *Weï*, 318 bis 296 nach der Chronologie des *Chu shu ki nien*) ab; aus dieser Tatsache hat man geschlossen, daß sie in dem Jahre in das Grab gelegt wurden. Der Schluß hat viel wahrscheinliches, aber notwendig scheint er mir nicht, besonders wenn man bedenkt, daß man den toten Inhaber des Grabes nicht kennt. Indessen ist diese Frage nur von untergeordneter Bedeutung.

2) Folgende Druckfehler werden noch zu berichtigen sein: S. 448: die Anmerkungen sind vertauscht; zu Nr. 4 im Text fehlt die sinngemäße Anm.; zu Nr. 5 gehört Anm. 4, zu Nr. 6 Anm. 5. Anm. 6 ist unverständlich. — S. 466 Z. 2 v. o.: statt 425 av. J.-C. ist ap. J.-C. zu lesen. — S. 476 Anm. 1: statt CXCXI—CXCXIV und CXCXIV (Z. 2) ist CXCI—CXCIV und CXCV zu lesen. — S. 481 Z. 4 v. u.: das Zeichen lautet nach *K'ang-Hi*: *Hao*, nicht *Kao*. — Die zahlreichen Zitate aus den *Ts'ien Han shu* sind nach Bd. I S. I der Ausgabe von 1873 entnommen. Diese Ausgabe wird wenigen zugänglich sein; es wäre deshalb zweckmäßiger, das Werk durchweg nach einem der Neu-Drucke von 1884 oder 1888 zu zitieren, wie dies zuweilen, z. B. V, 465 Anm. 1, und mit dem *Shi-ki* selbst sogar immer geschieht.

große französische Gelehrte seinem Riesenwerke hinzufügt, muß das Staunen wachsen über seine Sach- und Sprachkenntnis, über seinen Scharfsinn und seine Arbeitskraft, mit denen er die Sinologie zu einer vorher nie erreichten Höhe emporgehoben und sie in ihrer modernen Entwicklung zu einer fast ausschließlich französischen Wissenschaft gemacht hat. Nach ihrer Vollendung werden die Mémoires Historiques Chavannes' ein Werk sein, mit dem sich höchstens Legge's Chinese Classics und Groot's Religious System of China vergleichen lassen. Es wird den eigentlichen Thesaurus der Sinologie bilden, in dem jeder Sinologe für jede Frage sich Rat holen kann, sei es auch nur über die Art, wie man sinologische Probleme wissenschaftlich behandelt. Dem unermüdlichen Forscher, der durch eine nie unterbrochene Reihe anderer grundlegender Arbeiten der ostasiatischen Wissenschaft immer neue Bahnen eröffnet, kann man nur von Herzen wünschen, daß ein gütiges Geschick ihm Gesundheit und Kraft erhalten möge, dieses sein größtes Werk zu Ende zu führen. Sein eigener Kommentar, den er zu einem Worte des *Lun-yü* gibt (Bd. V, S. 420 Anm. 1), mag auf ihn selbst angewendet werden: „L'homme supérieur ne recherche pas la réputation de son vivant; mais il désire avoir accompli une œuvre telle qu'il laisse après sa mort une gloire impérissable".

O. Franke.

Fossey, Charles, Manuel d'assyriologie. Fouilles, écriture, langues, littérature, géographie, histoire, religion, institutions, art. Tome I. Explorations et fouilles, déchiffrement des cunéiformes, Origine et histoire de l'écriture. Ouvrage contenant 3 plans et 1 carte. Paris, E. Leroux, 1904.

Dieses Buch bildet, wie aus dem Titel ersichtlich und im Vorwort weiter ausgeführt ist, den ersten Band eines groß angelegten Unternehmens, das die assyriologische Wissenschaft in ihrem ganzen Umfange in sich fassen soll. Buch I des vorliegenden Bandes beschäftigt sich mit den Forschungsreisen und Ausgrabungen (SS. 1 bis 79), Buch II mit der Entzifferung der Keilschriften (SS. 81 bis 244), Buch III mit dem Ursprung und der Geschichte der Keilschriften (SS. 245—390). Daran schließt sich eine sachlich und chronologisch geordnete Bibliographie (SS. 393—446) und der Eigennamenindex (SS. 449—465).

Kapitel 1 des I. Buches (SS. 1—5) handelt von der Landschaft des Zweistromlandes im Allgemeinen, Kapp. 2—4 von den europäischen Reisenden, die seit 1160 (Benjamin von Tudela) das Land besucht oder erforscht haben. Obwohl der Verfasser mit

großem Fleiß gesammelt hat, finden sich hier doch, besonders für die ältere Zeit, verschiedene Lücken. Ich bin weit entfernt, ihm daraus einen Vorwurf zu machen, da ich aus eigener Erfahrung weiß, mit welchen Schwierigkeiten allein die Sammlung des Materials verbunden ist. Für die meisten älteren, auch oft noch für neuere Reisebeschreibungen versagen selbst größere Bibliotheken. Die Originaldrucke z. B. der Hakluyt-Kollektion und von Purchas his Pilgrimage gehören zu den größten bibliographischen Seltenheiten. Erst in den letzten drei Jahren hat sich die Hakluyt-Society das Verdienst erworben, die Hakluyt'sche Sammlung von Reisebeschreibungen durch einen wortgetreuen Neudruck wieder allgemein zugänglich zu machen; von der Purchas'schen Sammlung, deren Abdruck dieselbe Gesellschaft unternommen hat, sind wenigstens die ersten Bände erschienen.

Zwischen Benjamin von Tudela und dem deutschen Arzte L. Rauwolff (1574) wäre als nächster Besucher „Babylons" zu nennen der Venediger Kaufmann Cesare Federigo[1]), der 1563 über Aleppo, Fellūǵa und Bagdad nach Indien reiste (s. jetzt The Principal Navigations . . . by R. Hakluyt, Vol. V, pp. 365 ff. Glasgow 1904) und wohl die erste Beschreibung des „babylonischen Turmes", d. h. dessen, was er dafür hielt, lieferte. Soviel geht jedoch aus seiner Schilderung hervor, daß er unter seinem „Tower of Nimrod or Babel" nichts anderes als die Ruine ʿAḳarḳūf, drei bis vier Stunden nordwestlich von Bagdad, verstanden hat. Das Gleiche gilt von den Londoner Kaufleuten John Eldred (a. a. O. Vol. VI, pp. 4 f.) und Ralph Fitch (a. a. O. Vol. V, pp. 465 ff.), die 1583 mit John Newbery und einigen andern über Fellūǵa nach Bagdad kamen. Alle diese bezeichnen entweder Bagdad schlechthin als Babylon oder unterscheiden Alt-Babylon = ʿAḳarḳūf und Neu-Babylon = Bagdad; vgl. schon Rich, Babylon and Persepolis 321 Anm. a, London 1839. Welche Ruinen der Venediger Goldschmied Gasparo Balbi (1579; vgl. Rich a. a. O. 55 Anm. *) und Rauwolff für Babylon gehalten haben, ist nicht klar. Da aber des letzteren Elugo sicher nichts anderes als Fellūǵa ist, hat man wieder an die Gegend zwischen diesem und Bagdad zu denken. Den Birs Nimrūd, wie Fossey S. 7 vermutet, kann er unmöglich gemeint haben.

Besondere Sorgfalt hat F. darauf verwendet, die wahren Formen der orientalischen Orts- und Personennamen zu ermitteln. Störend wirkt allerdings, daß er im Gegensatz zu fast allen Orientalisten ذ durch *ḍ* und ض durch *ḏ* wiedergibt. Namen, die er in der oft recht mangelhaften Gestalt, wie sie die Reisenden aus dem Munde der Eingeborenen gehört oder zu hören geglaubt hatten,

1) Olfert Dapper, Naukeurige Beschryving van Asie ('t Amsterdam 1680) S. 104 nennt ihn Cesar Fredrik, woraus in der deutschen Übersetzung (Nürnberg 1681) S. 85 „Kayser Friedrich" geworden ist.

nicht zu identifizieren vermochte, sind durch ein Sternchen ausgezeichnet. Eine große Anzahl ist von diesem Schicksal betroffen worden, aber nicht alle haben es verdient. Wo der Name aus leicht zugänglichen Quellen wie Iāḳūt ohne Mühe zu verifizieren ist oder die Etymologie klar zu Tage liegt, konnte das Sternchen unbedenklich weggelassen werden. Als Beispiele nenne ich gleich S. 2 *Hīt*, S. 21 *Māl Amīr*, S. 43 *Šālūf*, S. 44 *Gumayrah*, das Diminutiv des Femininums von *aḳmar* „mondfarbig, grünlichweiß" sein wird, wie *Homaira* S. 54 von *aḥmar* „rot". S. 56 *el-'Amārna* ist durch Vollers (Ztschr. f. Ass. 8, 208; 1893) bestimmt worden. S. 37 *Mal Battuš* ist wohl *Māl Baṭṭūš* zu umschreiben, wobei ich es unentschieden lassen muß, ob *baṭṭūš* hier in appellativer Bedeutung (eine gurkenähnliche Frucht, aber kleiner und wohlriechend) oder als Personenname aufzufassen ist. Wenn neben *Tel* (das übrigens stets *Tell* geschrieben werden sollte, wie *Šaṭṭ* für *Šaṭ*, *Umm* für *Um*) *Īd* auch die Form *Tell Ğīd* erscheint, so ist letztere als Grundform zu betrachten. In manchen Gegenden Südbabyloniens wird *ğ* wie *j* bez. *i* ausgesprochen (s. Petermann, Reisen im Orient, 2. Aufl. 2, 134; Socin, Diwan aus Centralarabien III, § 161 b). Daraus erklärt sich auch die Differenz in den Angaben der einzelnen Reisenden bezüglich des Ruinenhügels *Ğōḫa* oder *Iōḫa*. *Tell Ğīd* oder *Tell Îd* wird „Hügel des Halses" bedeuten, wie *Tell Ergubba* S. 40 wohl „Hügel des Nackens" (*Tell erguba*). Der S. 52 genannte *Tell el-Garaini* ist nicht verschieden von dem SS. 53 und 58 erwähnten *Tell Ḳrēnī*, nördlich von Babylon. Endlich sollten Namen wie *Tirhakah* S. 42 (st. *Šilḫak*) und *Kallima-Sin* S. 56 (st. *Kadašman-Bel*) in wissenschaftlichen Werken nicht mehr ohne Beifügung der richtigen Lesung erscheinen.

Sehr nützlich ist Kap. 5, eine Zusammenstellung der hauptsächlichsten assyrisch-babylonischen Inschriften nach den Fundstellen geordnet. Auch hier ist Vollständigkeit kaum zu erreichen. Zu Nahr el-Kelb S. 72 möchte ich die Arbeit Boscawen's (Transactions of the Society of Bibl. Archaeol. 7, 331 ff. 1882) nachtragen. Auch ist daselbst das Fragezeichen hinter Nabu-kudurri-uṣur durch „II" zu ersetzen. Von den drei Plänen zu dem I. Buche (Babylon, Nineve, Tellōh) ist namentlich der letzte, weil bisher unveröffentlicht, wertvoll.

Buch II, das von der Entzifferung der Keilschrift handelt, beginnt mit einer Auswahl von Stellen aus klassischen Schriftstellern, in denen auf Keilschrift angespielt wird, denen sich eine einzige orientalische anreiht. Den Schluß des 1. Kap. bilden die europäischen Reisenden und ersten Betrachter der Keilschrift. Auch hier ließe sich manches nachtragen, so z. B. gleich bei den antiken Erwähnungen der Keilschrift S. 83 die Stellen Diodor 19, 23 und Polyaen 4, 8, 3, wonach der gefälschte Brief des Eumenes, und Diod. 19, 96, 1, wonach der Brief der Nabatäer an Antigonos in „syrischen" Buch-

staben geschrieben war. In „syrischen" Zeichen soll auch, gemäß Xen. Cyr. 7, 13, 16, die Grabinschrift des Königs Abradates abgefaßt gewesen sein. Zu S. 88 möchte ich die Vermutung aussprechen, daß der Ausdruck „Keilschrift" nicht von Kämpfer (1712), sondern 12 Jahre vorher von Thomas Hyde zuerst angewendet worden ist. Leider kann ich mich nicht mit größerer Bestimmtheit darüber äußern, da mir von Hyde's Historia religionis veterum Persarum nicht die 1., 1700 erschienene Ausgabe, sondern nur die 2. vom Jahre 1760 vorliegt. Hier liest man auf S. 556 *Istiusmodi enim ductuli pyramidales seu cuneiformes &c.* S. 557 folgt das, was F. S. 86 aus der ersten Ausgabe p. 527 zitiert. Kap. 2 (SS. 102 bis 146) schildert die Entzifferung der altpersischen, Kap. 3 (SS. 147 bis 166) die der susischen, Kap. 4 (SS. 167—220) die der assyrisch-babylonischen Schrift, Kap. 5 (SS. 221—244) endlich die Kämpfe um die Richtigkeit und Zuverlässigkeit der Entzifferungsarbeit, die seit dem letzten, mit Scharfsinn und Witz geführten Angriff v. Gutschmid's (1876) und seiner Widerlegung durch Schrader wohl für immer verstummt sind. Hier durfte jedoch Hitzig nicht fehlen, der noch 1871 in seinem Buche „Sprache und Sprachen Assyriens" die Namen der assyrischen Könige usw. aus dem Sanskrit „erklärte". Auch dem „geistvollen" Verfasser der „Lecture littéraire des hiéroglyphes et des cunéiformes par l'auteur de la Dactylologie" (Paris 1853; vgl. Holtzmann, ZDMG. 8, 539 ff.), der die Keilschrift als eine Art griechischer Fingersprachenschrift ausgab, hätte ein Plätzchen gegönnt werden müssen.

Buch III behandelt, wie gesagt, den Ursprung und die Geschichte der Keilschriften. Dabei wird in Kapp. 2—4 die sumerische Frage wieder aufgerollt. F. bekennt sich als entschiedener Sumerist und bekämpft Halévy mit größtenteils bekannten Argumenten in neuer Gruppierung. Die wichtigste Entdeckung, die auf diesem Gebiete in der letzten Zeit gemacht worden ist, verdanken wir bekanntlich Pinches mit seiner Entzifferung der sumerisch-griechischen Tontafeln (besprochen S. 244). Zu der Frage, ob die assyrischen Schreiber selbst die sumerische Sprache von der akkadischen unterscheiden, darf ich erwähnen, daß die von F. S. 360 Tiele zugeschriebene Ergänzung von 2 Zeilen des Tontafelfragments K 14013 bereits zwei Jahre vorher von mir vermutet worden war. (Die sumerische Frage S. 174 Anm. 2). Die von mir (daselbst S. 176) auf Grund von Bezold's Catalogue IV, 1469 fehlerhaft umschriebenen 2 Zeilen von Sm. 1190 sind gemäß meiner 1900 genommenen Abschrift so zu transkribieren:

II INIM-IN[*IM*]*-MA EME-KU LÙ TUR A-ŠI KUS-RA-KID*

II ši-pat šú-[*me*]*-ri šá ṣi-iḫ-r*[*i b*]*a-ak-ki i-nu-uḫ*

d. h., wie Pinches JRAS. 1900 S. 93 f. bereits richtig übersetzt hat: „2 sumerische Beschwörungen, auf daß das weinende Kind

sich beruhigt". In K 2167 lautet eine Stichzeile ..... *ak-ka-da-a ŠID-nu* „..... rezitiere auf akkadisch!" Endlich ist noch Sm. 947 von Interesse, wo *EME-KU* dreimal erwähnt wird. Das Fragment beginnt:

EME-KU ....
i-na Šú-me-ri .... „in Sumer(isch?) ...."
EME-KU NU-UN-GA-TUK-A
šá la Šú-me-ri [*išû*] „was nicht sumerisch ist (?)".

Indessen möchte ich widerraten, aus diesen Angaben, so lange die Fragmente nicht ergänzt sind, weitergehende Schlüsse zu ziehen.

Im letzten Kapitel (SS. 382—390) behandelt F. den babylonischen Ursprung der susischen und der altpersischen Keilschrift. So sicher wie der erste ist, so zweifelhaft, ja unmöglich erscheint mir der zweite. Von den zahlreichen Versuchen, die altpersische Schrift direkt oder indirekt aus der babylonischen Keilschrift herzuleiten, ist kein einziger überzeugend. Ich halte nach wie vor daran fest, daß die altpersische Schrift zwar ihre Elemente, Keil und Winkelhaken, den älteren Keilschriftarten entlehnt hat, im Übrigen aber ein durchaus selbständiges, frei erfundenes, künstliches Gebilde ist.

Das Buch, dem eine von J. Lesquier auf Grund guter Hilfsmittel entworfene Karte beigefügt ist, wird hoffentlich nicht verfehlen, wenigstens in der französischen Welt Teilnahme und Interesse für die Assyriologie zu erwecken.

F. H. Weißbach.

Haussa-Sprichwörter und Haussa-Lieder. Gesammelt und herausgegeben von Rudolf Prietze. Kirchhain N.-L. 1904.

Die Sammlung enthält 103 Sprichwörter (von denen 21 schon einmal, in Jahrgang VI, Heft 4 der A. Seidel'schen „Zeitschrift für afrikanische, ozeanische und ostasiatische Sprachen" veröffentlicht worden sind) und 47 Lieder. — In der Orthographie folgt Verfasser dem Standard Alphabet von Lepsius. Den von ihm in früheren Veröffentlichungen angewandten Zeichen und dadurch ausgedrückten Lauten fügt er 3 neue hinzu: *q* ein „hinteres *k*", ' ein „mehr oder minder deutlicher Verschluß der Stimmritze"; diese beiden Laute sind sicher richtig beobachtet, ersteren hat auch Schön unterschieden (Magana Hausa, by J. F. Schön, London 1885; Mischlich in seinem Lehrbuch der hausanischen Sprache, Berlin 1902, hat nur ein *k*, obgleich er in der Einleitung S. 3 von dem Kaf mairua, das „ganz hinten in der Kehle" gesprochen wird, redet). Der dritte von ihm gefundene Laut, den Verf. mit *k* bezeichnet und der ein

palatales *k*, ähnlich *ky* darstellt, dürfte mit *č* (*tš*) zusammenfallen. Ja, Verf. selber wirft die beiden zusammen: S. 9, Spr. 26 schreibt er „Geschenk" *k̇eota* und S. 36, Lied 9 *čaúta*! Der mit *š* ausgedrückte Laut ist nicht, wie Verf. sagt, gleich deutschem *sch*, der Ansatz liegt weiter nach hinten, es ist ein palatales *s*. Doppelkonsonanten darf man nur da schreiben, wo sie wirklich in der Sprache existieren, und nicht, wie im Deutschen, zur Bezeichnung eines kurzen Vokals benutzen, also nicht *babba*, *hanna*, sondern *baba*, *hana* (wie Verf. an andrer Stelle auch schreibt).

Im übrigen sagt Verf. ausdrücklich, daß er sich ein Eingehen auf die lautliche Seite der Sprache vorbehalte und einstweilen stets schreibe, wie im Einzelfall gesprochen werde, und hoffe dadurch der wirklichen Aussprache des Satzes, in dem eine gegenseitige Beeinflussung der Laute und Betonungen eine große Rolle spiele, etwas näher zu kommen. Dieser Grundsatz ist für Arbeiten, die als reine Materialsammlungen nur einen vorbereitenden Charakter haben, entschieden richtig, ja sogar notwendig. Allerdings dürften eine Anzahl Ungleichheiten in der Schreibung doch nur auf ungenaues Hören zurückzuführen sein. So stehen, um nur einige Beispiele anzuführen, in gleicher Stellung im Satz *tafo* und *tafu*, *kare* und *karẹ* Hund, *qọria* und *q'ọria*, *samo* und *samu*, *q'i* und *qi*, *ci* und *či*, statt *su n qi* muß es zweifellos heißen *su ṅ qi* (entsprechend *su ṅ gama*, *so ṅ kai*). Es wäre dringend zu wünschen, daß wir bald eine gründliche Lautlehre und damit eine befriedigende Orthographie des Hausa erhielten; bis jetzt hat jeder seine eigene, aber unmöglich kann doch jeder die rechte haben, und es sind nicht etwa nur dialektische Unterschiede, die diese für den Anfänger erschreckliche Mannigfaltigkeit verständlich machten. Bei manchen wirken die für das Hausa durchaus unbrauchbaren arabischen Buchstaben (mittels deren man z. B. kein *e*, *ẹ*, *o* oder *ọ* bezeichnen kann) schädlich auf die Orthographie ein, so wenn z. B. Mischlich (a. a. O.) schreibt: *sarki*, gesprochen *sẹrki*; daneben findet man bei anderen: *sariki*, *serki*, *seriki*. Hoffentlich bringt Verf. in diesem Stück bald Klarheit.

Den Sprichwörtern und Liedern sind Interlinear- und freiere, sinngemäße Übersetzungen beigefügt, die bei den Liedern in angenehme, auch im Rhythmus dem Original sich möglichst anschließende Verse gebracht sind. Die Sprichwörter sind außerdem erklärt, was besonders wertvoll ist, denn, wie Verf. sagt, „das nämliche Bild gibt dem Neger gewöhnlich andere Gesichtspunkte als dem Europäer". Dies wird jeder, der sich mit afrikanischen Sprichwörtern, Parabeln und Fabeln des genaueren beschäftigt hat, zur Genüge erfahren haben. Überhaupt ist die ganze vorliegende Sammlung für die Erkenntnis des Geisteslebens der Hausaleute sehr schätzenswert, wir dürfen dafür dem Verf. wirklich dankbar sein. Mir ist beim Durchlesen daraufhin besonders eines aufgefallen: Während die Sprichwörter durchaus denen der umliegenden, spez.

der südlicher wohnenden Völker, wie der Ew'e, Tschi, Gã, Yoruba sowohl nach Form als nach Inhalt gleichen, ist dies bei den Liedern nicht der Fall. Die Lieder der eben genannten Völker sind viel primitiver, bewegen sich in einem viel engern Gedankenkreis, zum großen Teil sind es Improvisationen, die von Landbau, Jagd, Krieg handeln oder, und dies besonders häufig, elegischen Inhalts sind; sehr selten hört man Satiren, eigentliche Liebes- oder auch Heldenlieder. Die vorliegenden Hausa-Lieder erinnern dagegen sehr stark an arabische Vorbilder. Sollte nicht der fortgesetzte innige Verkehr mit Arabern, denen sie ihre Religion, ihre Schrift und eine bedeutende Anzahl von Wörtern ihrer Sprache verdanken und mit denen sie sich auch vielfach vermischt haben, nicht ihre ganze Vorstellungswelt, in diesem Fall speziell ihre Poesie beeinflußt und bereichert haben? Es ist sehr wahrscheinlich, und daneben ist gut denkbar, daß die Sprichwörter, die ein fast kristallisierter Niederschlag der Volksintelligenz sind, sich unverändert erhielten. Eine andere Möglichkeit ist freilich die, daß die Hausa sich in diesen einer höheren Stufe der Geistesentwickelung angehörenden Literaturerzeugnissen eben als ein Volk ausweisen, das von den Negern im engeren Sinn unterschieden ist und den Hamiten angehört, wie ja auch seine Sprache hamitisch ist. Die von Leo Reinisch veröffentlichten Lieder der Somali haben sehr viel gemeinsames mit den vorliegenden Hausaliedern; nur daß erstere noch wilder und urwüchsiger sind.

Es steht zu hoffen, daß die noch in Aussicht gestellten Veröffentlichungen Prietze's uns auch hierüber weiter belehren werden.

D. Westermann.

Kleine Mitteilungen.

Ἐνδιηλλαγμένος in I (III) Reg. 22, 47. — In Bd. 59 S. 734 verlangt Jahn mit Recht für das Alte Testament möglichste Berücksichtigung der Septuaginta, aber ebenda macht er von ihr ganz falschen Gebrauch, wenn er S. 735 zu I Reg 22, 47 schreibt:

> „Das seltsame *ενδιηλλαγμενον* wird dieselbe Bedeutung haben wie *διηλλαγμενον*, wie denn LXX es liebt, Composita statt der Simplicia ohne Differenz des Sinnes zu setzen .... Nun bedeutet *διαλλαγη* Friedensschluß, Bündniß; also hat LXX auch hier קשר gelesen. Den richtigen griech. Ausdruck hat sie an beiden Stellen verfehlt".

Nicht die LXX hat den richtigen griechischen Ausdruck verfehlt, sondern Jahn das richtige Verständnis des Ausdruckes, obwohl es durch eine ganze Reihe Bibelstellen sicher gestellt ist.

Die Konkordanz von Hatch-Redpath bietet unter *ἐνδιαλλάσσειν* = קָדֵשׁ außer unsrer Stelle:

Aq. Ge 38, 21: Dt 23, 17 (18): III Ki 22, 47: IV Ki 23, 7: Ho 4, 14.
Al. Le 21, 7.

Schlägt man diese Stellen in Field's Hexapla nach, so findet man:

Gen 38, 21 הַקְּדֵשָׁה *Ο' ἡ πόρνη. Ἀ ἡ ἐνδιηλλαγμένη.*

Lev 21, 7 זֹנָה *Ο' πόρνην Ἄλλος· ἐνδιηλλαγμένην.*

Field bemerkt dazu: Vox est Aquilae peculiaris, sed pro Hebraeo קְדֵשָׁה, quod idem sonat.

Deut 23, 17 (18) קְדֵשָׁה *Ο' πόρνη. Ἀ ἐνδιηλλαγμένη.*

Mit *τελεσφόρος* und *τελισκόμενος* bieten andere Hss. der LXX eine Dublette.

III Reg 22, 47 ist die von Jahn besprochene Stelle, welche in der echten LXX fehlt; was Jahn anführt, ist, wie die Hexapla ausweist, Zusatz aus Aquila. Ein *Ἄλλος* hat *τῶν συμπλοκῶν.*

IV Reg 23, 7 הַקְּדֵשִׁים *Ο' τῶν καδησὶμ* (*Ἑβρ ἀκκοδασίμ*). *Ἀ τῶν ἐνδιηλλαγμένων. Σ τῶν τελετῶν.* Nach der syrischen Hexapla bot *Ἀ* ܙܢܝܐ, wörtlich = *τῶν πόρνων*, nach Theodoret: *οἱ περὶ τὸν Ἀκύλαν τὸ καδησεὶμ οὕτως ἡρμήνευσαν· οὐ ἐποίουν ἐνδύματα τοῖς ἐκπορνεύουσιν ἀπὸ κυρίου.*

Hos 4, 14 הַקְּדֵשׁוֹת *Ο' τετελεσμένων. Ἀ διηλλαγμένων* (var. *ἐνδιηλλαγμένων*). *Σ ἑταιρίδων* (var. *ἀκαθάρτων*) *Θ κεχωρισμένων.*

Field zitiert dazu folgende zwei Stellen aus Hieronymus: Aquila autem ἐνδιηλλαγμένους interpretans, id est, *mutatos* hoc ostendere voluit, quod suam naturam mutaverint, et de viris facti sint feminae. Und:

Verbum *cadesoth*, quod Aq. ἐνδιηλλαγμένων, Sym. ἑταιρίδων, LXX τετελεσμένων, Theod. κεχωρισμένων interpretati sunt, nos *effeminatos* vertimus, ut sensum verbi nostrorum auribus panderemus.

Damit wäre zur Genüge gezeigt, was die LXX in Wirklichkeit III Reg 22, 47 im Hebräischen gelesen, was ihr ἐνδιηλλαγμένος bedeutet, und was Jahn daraus gemacht hat. Ich will aber den Ausdruck noch mit einem weitern Beispiel belegen. Hieronymus gibt in seinem Liber interpretationis hebraicorum nominum (Onomastica sacra ed. Lagarde)

68, 3 Candacis commutatae.

In den Onomastica vaticana heißt es ebenda:

193, 25/6 Κανδάκη ἐνδιηλλαγμένη.

Der Name der äthiopischen Königin von Act 8 wurde also gleichfalls als קְדֵשָׁה gedeutet.

Eb. Nestle.

Geschichtliches zur ersten Sure. — Guilielmus Postellus schließt seine *Grammatica Arabica* (Parisiis apud Petrum Gromorsum, sub Phoenicis signo, prope Collegium Remense, um 1540; mein Exemplar besteht aus 22, D I—XII, E I—X gezeichneten Blättern, scheint aber vollständig) auf Blatt E X mit den Worten:

Volo exercitationis gratia aliquid ad pagellarum complementum addere in quo legendo se lectores exerceant. Nil autem pulchrius possum illa oratione qua divinam maiestatem nostris periculis adesse exoptamus, et quo [so] vicissim illi orant, ut illi nostram, nos suam videamus.

So gibt er denn zuerst das *Pater noster* arabisch und mit lateinischer Übersetzung, dann die erste Sure arabisch mit folgender lateinischer Wiedergabe:

In nomine dei misericordis pii. Laus deo regi seculorum misericordi, et pio, regi diei iudicii. O vos omnes illi serviamus, certe adiuvabimur. Dirige nos domine in punctum rectum, in punctum inquam illorum in quos tibi bene complacitum est sine ira adversus eos, et non errabimus. Amen.

Hier fällt die Wiedergabe von *ṣirāṭ* durch *punctum* auf. Woher stammt sie? Auch die Übersetzung von *ijjāka* durch *O vos omnes* und *certe* ist bemerkenswert.

Eb. Nestle.[1])

1) [S. unten S 249. A. Fischer.]

Zu „Esmun" diese Zeitschrift Bd. 59, S. 459 ff. — Außer auf den beiden S. 473 f. 488 genannten Münzen aus der Kaiserzeit mit der Darstellung des griechischen Asklepios kommt, was ich bei neuer Durcharbeitung des großen von Rouvier gesammelten Materials als von mir übersehen bemerkt habe, die Asklepiosfigur noch vor auf zwei Münzen von Marathos aus den Jahren 226 und 224 v. Chr. (Rouvier, Journal International d'archéologie numismatique, Bd. IV, S. 134 n. 783. 784, datiert von den Jahren 33 und 35 der Ära von Arados). Dadurch ist der Asklepiostypus auf phönizischem Boden bedeutend früher bezeugt als nach den von mir angegebenen übrigen Nachrichten. Da aber nichts bestimmt darauf hinweist, daß die Asklepiosfigur der beiden Münzen von Marathos den phönizischen Esmun repräsentiert, überhaupt von Esmundienst zu Marathos und zu Arados nichts bekannt ist, so bleibt, so viel ich sehe, die Angabe Strabo's der älteste sichere Beleg für Identifizierung des Esmun mit Asklepios im phönizischen Mutterland (ZDMG. 59, S. 473. 488). Die beiden Münzen von Marathos stellen den Asklepios dar mit dem schlangenumwundenen Stab in der linken Hand, kommen also zugleich in Betracht für die Datierung der Kombination der Schlange mit dem Stab in den Asklepiosbildern (Nöldeke-Festschrift S. 746 f.).

Ich füge noch zu dem früher Mitgeteilten einige weitere Belege hinzu für den Dionysos auf phönizischen Münzen. An der gegebenen Darstellung wird durch sie nichts Wesentliches geändert. Das Dionysosbild kommt auf Münzen von Berytos schon vor Gordianus (ZDMG. 59, S. 484) vor, nämlich auf einer Münze mit dem Kopf Hadrian's (Rouvier a. a. O., Bd. III, S. 288 n. 535; zu n. 583 ist hinzuzufügen die Wiederholung n. 584, zu der Münze von Tyrus n. 2366 ZDMG. 59, S. 485 die Wiederholung n. 2367). Auf Münzen von Orthosia ist Dionysos mehrfach dargestellt seit 20 v. Chr. (Rouvier IV, S. 148 ff. n. 867 ff.). Die ältesten Belege für den Dionysos in Phönizien bleiben danach die Münzen von Tyrus, die Seleucus IV (187—175 v. Chr.) angehören (ZDMG. 59, S. 485).

Wolf Baudissin.

Die Namen des Orontes. — Der gewöhnliche arabische Name des Orontes ist bekanntlich al'Açi (العاصى). Baladhuri scheint indessen diesen Namen nicht zu kennen, er nennt den Fluß Urunt (الارنط) 131, 1. 148, 3.

In der Glosse Bal. 131, 2 heißt der Urunt vielmehr Urund, mit د und nicht mit ط. So schreibt auch Jaqut. Aber er nennt den Fluß nur im unteren Lauf so, bei Antiochia. An seinem Anfang nennt er ihn Mimas (ميماس). Ich erkläre das als Wasser von Mas, und sehe in Mas die Ebene Massyas (bei Polybius Marsyas, weil dem Namen des phrygischen Flusses angeglichen), d. i. die

flache Wasserscheide der Biqʿa, von wo der Orontes nach Norden und der Lita nach Süden fließt. Den ʿAçi nennt er ihn von Hamat an, also in der Mitte; in der Provinz, deren Hauptstadt in der seleucidischen und in der älteren römischen Zeit Apamea war, in der arabischen Emesa. Er erklärt den Namen als den Widerspenstigen, der gegen den Strich läuft, weil er von Süden nach Norden fließe und nicht wie die übrigen Flüsse von Norden nach Süden. Die Mandäer meinen in der Tat, daß alle Wässer von Norden kommen. Aber von dieser mythischen Geographie können die syrischen Araber, die doch den Nil kannten, bei ihrer angeblichen Umnennung des Orontes nicht ausgegangen sein. Vielmehr ist ʿAçi aus *Ἄξιος* entstanden. Dieser mazedonische Flußname wurde auf den Orontes bei Apamea übertragen; das syrische Apamea wird auf Münzen als Apamea am Axius von anderen gleichnamigen Städten unterschieden und heißt auch bei Sozomenus (Hist. Eccl. 7, 15) so. Die Belege für den syrischen Axius, den ich irgendwo erwähnt fand, hat mir auf meine Bitte Eduard Schwartz geliefert.

Er hat mir bei dieser Gelegenheit auch mitgeteilt, daß البَسِيد (Bal. 133, 4, mit Beth und nicht mit Jod am Anfang) *Ποσείδιον* (Strabo 753) ist, das noch jetzt so heißt[1]).

J. Wellhausen.

Haplologische Silbenellipse. — Zu der Liste von Fällen haplologischer Silbenellipse im Semitischen, die Brockelmann diese Zeitschr. 59, 629 ff. veröffentlicht hat, habe ich ebenda 809, Anm. 5 und 814, Anm. 3 en passant einige kleine Nachträge zu geben gesucht (man vgl. auch schon meine Bemerkungen ebenda 448 f., die verschiedenes enthalten, was bei Brockelmann fehlt). Weitere Nachträge werden nicht ausbleiben. Auch ließe sich zu einzelnen seiner Angaben allerlei bemerken (so z. B. wenn er

1) [Die Identität von ʿĀṣī mit *Ἄξιος* hat, wie ich auf Aufforderung Wellhausen's hier gleich mitteilen will, bereits Furrer, Zeitschr. d. D. Pal.-Vereins VIII, 39, Anm. 1 festgestellt. Während aber Wellhausen in ʿĀṣī eine Arabisierung von *Ἄξιος* sieht, hält Furrer umgekehrt *Ἄξιος* für eine Gräzisierung von ʿĀṣī. Er schreibt nämlich: „Steph. Byz. nennt den Fluß [Chrysorrhoas] Bardines. Diese gräcisirte Form von Barada existirte also damals schon wie der Name Axios, d. i. ʿAṣi für den Orontes (vgl. *Ἀπαμέων τῶν πρὸς τῷ Ἀξίῳ* auf Münzen und bei Sozomenos hist. eccl. 6, 15. Im Talmud ʿAsia, s. Neubauer, Géogr. du Talmud 309)". — Mit Bezug auf ميماس verdient die Stelle Aġānī XII, ١٤٦, 18 Erwähnung: فاحتال قومٌ من أهل حِمْص فأخرجوه إلى منتزهٍ لهم يُعرَف بميماس فأسكروه الخ. Hier ist also Mīmās nicht der Orontes selbst, sondern ein Lustort in der Nähe von Ḥimṣ, vermutlich aber beim Orontes. Man vgl. Baedeker, Pal. u. Syrien[6] S. 325: „Ein hübscher Nachmittagsausflug [von Ḥimṣ aus] ist die Fahrt (½ St.) zum Orontes, wo verschiedene Kaffeehäuser liegen".

A. Fischer.]

2 B c die Verkürzung *-unil, -inil, -anil* > *-ul, -il, -al*, die auch für den Qorān und selbst für die gewöhnliche Prosa bezeugt ist[1]),

---

1) Vgl. die Qorān-Kommentare (z. B. den Kaššāf) zu den Lesarten كُلُّ نَفْسٍ ذائقةُ المَوْتَ Sūra 3, 182, neben ذائقةٌ المَوْتَ bezw. ذائقةُ المَوْتِ, und قُلْ هُوَ ٱللّٰهُ أَحَدُ ٱللّٰهُ الصَّمَدُ Sūra 112, 1. 2, neben أَحَدٌ bezw. الواحدُ (auch zu وقالتِ اليَهُودُ عُزَيْرُ ٱبْنُ اللّٰهِ Sūra 9, 30, neben عُزَيْرٌ); ferner Sīrāfī, Jahn's Sībawaih I, 2, S. 39, 12, ergänzt nach meiner Kopie der Kairiner Hss. des Sīr.: انّ حَذْفَ التنوينِ لالتقاء الساكنَيْن جائزٌ فى الكلام وفى الشعر فأمّا فى الكلام فقد قُرِئَ قُلْ هُوَ ٱللّٰهُ أَحَدُ ٱللّٰهُ الصَّمَدُ قال وحدّثنى غيرُ واحدٍ من أصحابنا عن أبى العبّاس محمّد ابن يزيد أنّه سمع عُمارةَ بن عَقيل يقرأ ولا اللَّيْلُ سابقُ النَهارَ [Sūra 36, 40] [قال] فقلتُ له لو قلتَ سابقٌ النَهارَ فقال لو قلتُ سابقٌ النَهارَ لكان أوزنَ يعنى أثقلَ . . . . وقد رأيتُ بعضَ من ذكر ضَرورةَ الشعر أدخل فيها [فيه ?Hss.] حَذْفَ التنوينِ وليس هو عندى كذلك وكان أبو عمرو بن العَلاء يقرأ وقالَتِ اليَهُودُ عُزَيْرُ ٱبْنُ اللّٰهِ ويَذكر أنّه اسمٌ عَرَبىّ وأنّه حُذف التنوينُ منه لالتقاء الساكنَيْن فهذا أبو عمرو يختاره على غيره ويفسّره هذا التفسيرَ فكيف يَدخل فى ضرورة الشعر; Mufaṣṣal ١٥٥, 3—5: وقد يُحذف . . . . وقُرِئَ قُلْ هو اللّٰه أحدُ اللّٰه الصمد; IJaʿīš ١٢٣٥, 17: وربّما حذفوا التنوينَ لالتقاء الساكنَيْن تشبيها له بحروف المدّ واللين وقد كثُر ذلك عنهم حتى كاد يكون قياسا فمن ذلك قوله تعالى فى قراءة من قرأ ولا الليلُ سابقُ النَهارَ الخ, auch ١٢٨, 3 ff.; Ibn Hišām ed. Wüstenfeld II, S. 58 (Suhailī zu ١٩٩, 17); Fleischer, Kl. Schriften I, 310. II, 257 u. a. — Wright, Grammar ^{3} II § 250, worauf sich Brockelmann beruft, bedarf der Revision, denn die hier unter eine Kappe gebrachten Verse sind in Wirklichkeit von viererlei Art: der erste zeigt die „Lizenz" des تَرْكُ صَرْفِ ما يَنصرف (also Ersatz des Triptotons durch das Diptoton; bei „Lizenz" muß man in der Regel an eine mundartliche Form oder Konstruktion denken); die drei nächsten belegen die soeben erörterte Elision des (offenbar besonders schwach artikulierten) *n* der Nunation (an das sich in anderen Fällen weitere *n* angeschlossen haben) vor dem Artikel (in anderen Fällen auch sonst vor Verbindungs-Alif);

als „poetische Lizenz“ bezeichnet, oder zur Literatur über *jaḫtaṭifu* > *jaḫaṭṭifu* o. ä. etc.). Wichtiger aber scheint mir vorläufig, zur Verhütung von allerlei, möglicherweise recht weitgehenden, Konfusionen darauf hinzuweisen, daß Brockelmann die Bezeichnung „haplologische Silbenellipse“ ebensowenig wie Barth, gegen den er sich wendet, in der Begrenzung gebraucht, die sie sonst in der Sprachwissenschaft hat und die insonderheit auch die von Brockelmann selbst zitierte Definition Brugmann's zeigt. Eine haplologische Silbenellipse liegt nämlich, wie ja im Grunde schon der Name besagt, nur dann vor, wenn von zwei Silben, „[a] die, entweder unmittelbar aufeinanderfolgend oder durch eine Silbe ungleicher Lautung getrennt, den gleichen oder sehr ähnlichen konsonantischen Anlaut haben, oder [b] von denen die zweite denselben Konsonanten im An- und im Auslaut hat“ (Brugmann, Kurze vergl. Gramm. § 337), die eine, meist die erste, vollständig verschwindet [a] oder die zweite einen der beiden identischen Konsonanten, wohl meist den zweiten, nebst dem davor stehenden Vokale einbüßt [b], jedenfalls also nur dann, wenn die Zahl der Silben eines Wortes wirklich um eine verringert wird, ohne daß dafür irgendwelcher Ersatz eintritt. Man vergl. z. B. bei Brugmann a. a. O. die Beispiele: zu [a] *ἀμφορεύς* < *ἀμφιφορεύς*, *θάρσυνος* < **θαρσο-συνος*, *Ἀπολλωφάνης* < *Ἀπολλωνο-φάνης*, *sēmodius* < *sēmi-modius*, *sentia* < *sententia*, *lapicīda* < *lapidi-cīda*, *swibogo* < **swibi-bogo*, *unsero* < *unserero* u. s. f., zu [b] *vanta* < *vananta*, *Μελάνθιος* < *Μελαν-άνθιος*, *vendo* < *vēnundo* u. s. f., ferner § 19, 3: „Zum springenden (sprunghaften) Lautwandel gehören alle . . . haplologischen Silbenellipsen“ und ibid. Anm. 3: „Besteht die Dissimilation im Lautverlust, so ist dieser, als Ellipse eines zum Ausdruck der betreffenden Bedeutung entbehrlichen Wortteils, mit den mannigfachen Lautungssubtraktionen[1]) zu vergleichen, die aus verschiedenen Anläßen auch ohne Dissimilation vorkommen . . . . Das ergibt sich klar aus den Fällen wie *ἀμφορεύς* = *ἀμφιφορεύς*, *Ἀπολλωφάνης* = *Ἀπολλωνοφάνης*, wo zunächst nur éin Laut einen Laut überdeckte (*φ* und *ν*), die Unterdrückung[1]) des einen durch den andern und zwar hier des ersten durch den zweiten aber auch noch den dem ersten Konsonanten nachfolgenden Vokal (*ι* und *ο*) verloren gehen ließ“.

---

der wohl dem Gulistān Saʿdī's (vgl. ed. Sprenger ۲۱) entnommene Vers كسنّورِ مَغْلوبِ الحِجِّ enthält keine „Lizenz“, wie man sie einem leidlichen Dichter zutrauen könnte, sondern ist entweder als das fehlerhafte Fabrikat eines Persers (Saʿdī's selbst?), der die persische und die arabische Iḍāfa nicht gehörig auseinanderzuhalten wußte, oder als eine plumpe philologische Fälschung anzusehen; und der letzte Vers endlich, على جِسْمِ مُصْفَرِّ الحِجِّ, ist entweder gleichfalls eine Fälschung oder aber zu übersetzen: „auf dem Körper von etwas gelbem . . .“ und dann völlig korrekt.

1) Von mir gesperrt.

Danach ist klar, daß die große Mehrzahl der Fälle in Brockelmann's Liste zu streichen ist, so von 1 die gemeinsemitische Flexion der Verba med. gem. und das arab. *aḥsastu* > *aḥastu* (während *ẓalíltu* > *ẓaltu* richtig ist), 2 A b ganz (*mā tatābaʿa* > *mā'ttābaʿa*, *ịaḫtaṭifu* > *ịaḫaṭṭifu* etc.), von 2 B b *minal* > *mil* (*n* und *l* können nicht als „sehr ähnlich" im Sinne der mitgeteilten Definition angesehen werden), 2 B c ganz (*banū'l* > *bal*, *aimunullāhi* > *aimullāhi* etc.), ebenso 2 B d (*ḏānilika* > *dānnika*, *makkananī* > *makkannī* etc.), 2 B e (*al-'ilāhu* > *allāhu*, *al-'ulā'i* > *allā'i* etc.), 2 C (*maịịit* > *mait*[1]) etc.) und in gleicher Weise von den übrigen Paragraphen immer etwa die Hälfte. In allen diesen Fällen handelt es sich meist nur um Synkopen, z. T. mit nachfolgenden Assimilationen, um Metathesen von Silbenschlüssen, um Elision des schwachen Nasals *n* u. s. f.

Daß ich mit meiner Beurteilung dieser Dinge Recht habe, hat mir kein anderer als Brugmann selbst bestätigt, mit dem ich Br.'s Aufsatz durchgesprochen habe. Ich denke, sein Zeugnis wird genügen, um keinen Zweifel daran zu lassen, daß Br. den in Frage stehenden Terminus wirklich mißverstanden hat. Natürlich verliert seine Liste dadurch nur einen Teil ihres allgemeineren Wertes.

A. Fischer.

Miszellen. — Die von Nestle oben S. 244 dem Dunkel der Vergangenheit und Vergessenheit entrissenen Irrtümer Postel's in der Wiedergabe von Sūra 1 sind wohl als private Torheiten des Übersetzers anzusprechen und nicht, wie Nestle anzunehmen scheint, als Bestandteile einer weiter zurückreichenden festen Tradition. Das scheint sich mir zu ergeben aus einer Vergleichung der Übersetzung Postel's mit den beiden ältesten uns sonst bekannten Übersetzungen von Sūra 1, nämlich der um 400 Jahre älteren von Robertus Retenensis (Ketenensis) und Hermannus Dalmata und einer anonymen, die offenbar jünger ist als die soeben erwähnte, aber wohl keine genauere Datierung zuläßt. Beide sind, zusammen mit der Postel's, abgedruckt bei Bibliander, Machumetis, Saracenorum principis, eiusque successorum vitæ, ac doctrina, ipseque Alcoran etc. (Basel 1543) S. 8, bei Kirsten, Tria specimina characterum arabicorum etc., Breslau 1608, S. 10 und bei van Erpe (Erpenius), Historia Iosephi patriarchæ, ex Alcorano, etc., Leiden 1617, S. 3, an den beiden letzten Stellen im Anschluß an eine eigene Übersetzung des betr. Autors. Sie lauten (in der Reihenfolge ihres Alters):

Misericordi pioque Deo, universitatis creatori, cuius postrema dies expectat, voto supplici nos humiliemus, adorantes ipsum[2]):

---

1) ZDMG. 59, 807, Anm. 1 habe ich mich zu demselben Fehler verführen lassen, obschon ich s. Z. in Br.'s Manuskript zu diesem Absatz ein kritisches Fragezeichen gesetzt hatte.

2) Diese zwei Worte fehlen bei Erpenius.

suæque manus suffragium, semitæque donum & dogma, quos nos ad se benevolos, nequaquam hostes & erroneos adduxit, iugiter sentiamus, und:

In nomine Dei misericordis, miseratoris. Gratias Deo domino universitatis misericordi, miseratori, iudici diei iudicij. Te oramus. In te confidimus: Mitte nos in viam rectam, viam eorum quos elegisti, non eorum quibus iratus es, nec infidelium.

Wie man sieht, teilt keine von beiden Postel's Auffassung von الصراط und إيّاك[1]. Auch Kirsten und Erpenius geben in ihren Übersetzungen الصراط richtig mit *via* wieder. Dagegen versteht allerdings der erstere إيّاك als *eho* (*Eho serviamus, & eho adjuvabimur*), also bis zu einem gewissen Grade ähnlich wie Postel (im Gegensatz zu Erpenius, der es richtig zweimal durch *te* übersetzt: *te colimus & te invocamus*). Aber er ist ca. 70 Jahre jünger als Postel und könnte gerade durch diesen erst irregeführt sein.

J. M. Lang nennt in seiner „Dissertatio . . . de speciminibus, conatibus variis atque novissimis successibus doctorum quorundam virorum in edendo Alcorano arabico", Altdorf 1704, S. 5 Postel's Version von Sūra 1 *sane parum concinna, & passim arguens, Postelli conatum & vires in Arabismo non pari passu ambulasse.* Scaliger hat sich über Postel folgendermaßen ausgelassen: *Est excellens philosophus, cosmographus, mathematicus, historicus stultus, linguarum non ignarus, sed nullius ad unguem peritus. Invideo illi arabicam linguam* (ibid.). Daß es aber mit seinem Arabisch nicht weit her war, hat schon Kirsten erkannt, demzufolge er in seiner „Grammatica arabica" *vix primis digitis rem tetigit* (ibid.), derselbe Kirsten, über dessen arabistische Leistungen sich Erpenius 1611 in einem Briefe geäußert hat: *K. nuper reliquos duos Grammaticae suae libros evulgavit; qui quales sint, vis uno verbo dicam? Non merentur legi* (Schnurrer, Biblioth. arab. S. 25). ——

Als bescheidener Beitrag zu Goldziher's fesselnden Ausführungen über die *taqiya* oben S. 213 ff. sei mir gleich hier der Hinweis auf Maqqarī, Nafḥ aṭ-ṭīb, ed. Dozy II, ٥٠٣, 3 gestattet:
فلأمراء القسطون، قد نكبوا عن نهج الطريق نيادًا عن الجماعة وجريًا إلى الفرقة والفقهاء أئمتهم صموت عنهم صدوف عما أتده

1) Bei إيّاك hat P. wohl an elliptische Wendungen wie إيّاك „Nimm dich in Acht!", إيّاك والأسد „Nimm dich vor dem Löwen in Acht!" u. ä. gedacht. صراط hat er allem Anschein nach mit نقطة oder جهة verwechselt.

اللّٰهُ عليهم من التبيين لهم قد أصبحوا ما بَيْنَ آكلٍ من حَلْوائهم وخابطٍ فى أهوائهم وبَيْنَ مستشعرٍ مَخافتَهم آخذٍ فى التَقيّة فى صَدْقهم الخ „Die ungerechten Fürsten sind von der ebenen Bahn des Weges abgewichen, indem sie von der politischen Einheit abhielten und nach Parteiung strebten. Und die Vertreter des heiligen Rechts, ihre Imāme, schweigen ihnen gegenüber und unterlassen es ihnen die Unterweisung zu geben, die Gott ihnen anbefohlen hat; teils essen sie von den Süßigkeiten der Fürsten und tappen in deren Gelüsten dahin, teils sind sie von Furcht vor ihnen beherrscht und sagen ihnen die Wahrheit nur mit Vorsicht (inneren Vorbehalten)“ u. s. f. Auch hier hat der Begriff تقيّة, wie man sieht, religiös-politische Färbung. ——

Nöldeke macht mich, unter Berufung auf Ahlwardt's Balāḏurī ٣٠٩, 5 (انّ عبد الملك كتب الى الحجّاج جَنِّبْنى دماء آلِ أبى طالب) darauf aufmerksam, daß ich im letzten Hefte dieser Zeitschrift S. 809, 6 für أيّش جَنِّبونا besser hätte أيشَ جَنِّبونا schreiben sollen („Bewahrt uns vor أَيش!“, „Bleibt uns mit أيش vom Leibe!“). Ich hatte جنّب mit Gies a. a. O. als „warnen“ verstanden, und daß es diese Bedeutungsnuance gelegentlich annimmt, beweist Iāq. III, ٧٣٥, 5: والأوّل أصحّ ولا يعرّج على هذا البتّةَ وإنّما هو ذِكْرٌ للتجنيب. Nöldeke's Auffassung verdient aber den Vorzug, denn sie wird unserer Stelle besser gerecht und läßt zugleich جنّب die Bedeutung, die es, mit doppeltem Akkus. konstruiert, nach den Lexicis gewöhnlich hat und die ich selbst z. B. noch mit den zwei Versen belegen kann:

أَرى فيكِ مِن خَرْقاءَ يا ظَبْيةَ اللِوَى مَشابِهَ جُنِّبْتِ اعتلاقَ الحَبائلِ

(Kāmil ٥٠٩, 11, von Ḏu-r-Rumma) „Ich sehe, Gazelle des Sandhangs, Ähnlichkeit mit Ḫarqā' in dir; mögest du davor bewahrt bleiben dich in den Schlingen des Jägers zu verfangen!“ und

أَجُنِّبْتَ[1] شَرَّ المَوْتِ أم أَنْتَ مُنْظَرٌ وإبليسَ حتّى يُبْعَثَ الثَقَلانِ

(Iāq. IV, ٩٠٩, 7[1]) = Qazwīnī II, ٣٢٦, 10) „Bist du bewahrt worden vor dem Übel des Sterbens oder hast du, zusammen mit Iblīs,

1) S. dazu Fleischer Bd. V, S. 499.

Aufschub erhalten[1]), bis die Menschen und Dämonen[2]) vom Tode auferweckt werden?", sowie mit den zwei Prosastellen: وكان عَقيل ابن عُلَّفة من الغَيْرة والأَنَفة على ما ليس عليه أحدٌ عَلِمْناه فخطب اليه عبدُ الملك بن مروان ابنتَه على أحدِ بَنيه وكانت لعَقيل اليه حاجاتٌ فقال أمَّا إن كنتَ فاعلًا فجنِّبْنى هُجَناءَك („so bleib mir mit deinen Bastarden vom Leibe!", Kāmil ٢٥٩, ult.) und واعْلَمْ جنَّبك اللّهُ الرَدَى وأَرْشَدَك الى سبيل الهُدَى أنّ قومًا الخ (Ibn Ganāḥ, edd. J. u. H. Derenbourg S. 283, 2). ——

Goldziher hat mir, gleichfalls mit Bezug auf meinen Aufsatz über أيش, noch den Vers des ʿAmr al-Ḫarrāq (Ende des 2. Jahrh. d. H.) namhaft gemacht:

كَمْ قَتيلٍ لَمَا رَأَيْنا ما سَأَلْناهُ لأَيْش

(Ṭabarī III, ٩١٠, 19) „Gar manchen Toten von Bedeutung sahen wir; wir fragten ihn nicht „Warum?"" (أيش auch hier, wie man sieht, im Reim!), sowie die Prosastelle: اذا قلتَ لا يَنبغى فأيش بقى Iaḥjā b. Ādam, Kitāb al-Ḫarāg, ed. Th. W. Juynboll, ١١٥, 15, wo أيش im wissenschaftlichen Dialog erscheint (Šarīk an-Naḫaʿī, dem es in den Mund gelegt wird, † 177). In der Variante كيف لا تخالفنى Fragm. hist. arab. ed. de Goeje ٤٩٣, 3 v. u. gegenüber أيش لا تخالفنى Ṭabarī III, ١٢٥٢, 7 sieht Goldziher mit Recht einen Ausfluß puristischer Reaktion gegen die Zulassung von أيش in der Literatur.

Meine Notiz über جدّ und حقّ, ebenda S. 836 f., bereichert mir Goldziher durch den Hinweis auf Ḥuṭai'a XXXIII, v. 8 (= ZDMG. 46, 524, mit der Korrektur Barth's ibid. 47, 200):

يُعاشِرُها السَعيدُ ولا تَراها يُعاشِرُ مِثْلَها جدُّ الشَقِيِّ

1) S. Sūra 7, 13. 15, 36. 38, 80.

2) Die Bedeutung von الثقلان steht bekanntlich nicht fest; vgl. die Lexika, die Qorān-Kommentare zu Sūra 55, 31, Ḥamāsa ٢٩٥, 8—14. ٣٤٢, 22 = Kāmil ٤٩١, 13, Sacy, Chrest.[2] III, S. 37, Anm. 7 u. a.

„Glücklich ist, wer vertrauten Umgang mit ihr hat, und keinen ernstlich unglücklichen sieht man mit einer solchen (Frau) vertrauten Umgang haben" und LXVIII, v. 1 (= ZDMG. 47, 77):

فَلَسْتُ بِمَحْبُوٍّ ولا جِدِّ مُكْرَمٍ   ثَوَائِى إذا لَمْ أَهْجُ آلَ مُحَرَّمِ

„Man beschenkt mich nicht, noch wird mir eine sehr ehrenvolle Aufnahme zu Teil, wenn ich das Geschlecht Muḫarram's nicht verunglimpfe"[1]), und besonders auf Lisān (= Tāg al-ʿarūs) s. خدع:

سَمْحِ اليَمِينِ إذا أَرَنَّتْ يَمِينَهُ   بِسِفَارَةِ السُّفَرَاءِ غَيْرِ مُخَدَّعِ[2])

أراد غير مخدوع وقد رُوِى جِدّ مُخَدَّع أى إنّه مجرّب والأكثر فى مثل هذا أن يكون بعد صفةٍ من لَفْظ المضاف إليه كقولهم أنت عالمٌ جِدُّ عالمٍ. Daß es sich in dem Schlußsatz der letzten Stelle um eine richtige Beobachtung handelt, zeigen die Beispiele, die an den von mir a. a. O. 837 zitierten Stellen vorliegen. Man beachte zu dieser Art von Ta'kīd durch Wiederholung[3]) noch besonders den von Nöldeke, Zur Grammatik § 39 aus Buḫārī angeführten Satz لَأَبْعَثَنَّ مَعَكُم رَجُلًا أَمِينًا حَقَّ أَمِينٍ حَقَّ أَمِينٍ, der an andrer Stelle sogar in der Gestalt erscheint: لأبعثنّ اليكم رجلا أمينا حقّ أمين حقّ أمين حقّ أمين (Ibn Saʿd III, ٢٩٩, 27, mit dem ausdrücklichen Zusatze قالها ثلاثا; Ṭabarī I, ١٨١٨, 1 hat nur رجلا .... أمينا حقّ أمين). ——

In meinem Aufsatz über die Etymologie von صِفْر „Null" (diese Zeitschr. 57, 783) habe ich unter den Vertretern der Anschauung, daß صفر aus dem ind. *çūnya* übersetzt sei, an erster Stelle Woepcke genannt, ohne ihn indes damit als den Begründer dieser Anschauung hinstellen zu wollen. Jetzt macht mich gütigst H. Suter darauf aufmerksam, daß schon ca. 20 Jahre vor Woepcke Reinaud in seinem „Mémoire géogr., hist. et scient. sur l'Inde (im Mskr. abgeschlossen 1845, der Acad. des Inscr. vorgetragen 1845/6, veröffentlicht aber erst 1849), S. 301 صفر mit *çūnya* identifiziert hat.

1) Vgl. zum Verständnis des Verses Nöldeke, Lit. Zentralbl. 1893, Sp. 1545.

2) „Von freigebiger Rechter, wenn man sich an seine Rechte wendet, durch das Unterhandeln der Unterhändler nicht zu täuschen" (oder „im Unterhandeln ... sehr erprobt").

3) Man kann damit etwa vergleichen das ital. *bravo bravissimo*, *bello bellissimo*, das engl. *my dear*, *dearest child*, *a beautiful*, *most beautiful*

Wichtiger ist die Frage: Haben die Inder, die den Arabern das Nullzeichen zusammen mit der Stellenwertschrift übermittelt haben, es auch erfunden? Die Chinesen kennen und benutzen die Stellenwertschrift (und zwar nicht von oben nach unten, sondern von links nach rechts oder, nach Terrien de la Couperie, von rechts nach links verlaufend) bereits 542 v. Chr. (vgl. Legge, The Chinese Classics V, part II, 552=556; Terrien de la Couperie, The Old Numerals ... in China, im Numismatic Chronicle, vol. III, 3rd ser., 314 f., und Edkins, Local Value in Chinese Arithmetical Notation, im Journ. of the Peking Orient. Soc., vol. I, 161 ff.[1])), und die Null erscheint bei ihnen, und zwar auch schon in der Gestalt eines kleinen Kreises, bereits im 4. oder 3. Jahrh. v. Chr. (so wenigstens nach der Tafel bei Terrien de la Couperie, a. a. O. Abs. 18), während sich auf indischem Boden eine Art Null bisher frühestens im 3. oder 4. Jahrh. n. Chr. hat nachweisen lassen[2]). Die Babylonier verfügen über ein Stellenwertsystem sogar bereits ca. 2000 v. Chr., haben es aber nie zu einer eigentlichen Null gebracht[3]). Darf man daraufhin die Vermutung wagen, daß die Stellenwertschrift von Babylon aus die Welt erobert hat, daß aber ihre Krönung, die Erfindung der Null, erst in China (oder doch in Indien?) erfolgt ist? Hoffentlich wird uns auf diese Frage durch das Zusammenarbeiten von Assyriologen, Sinologen und Indologen über kurz oder lang eine endgültige Antwort zu Teil.[4])

A. Fischer.

---

view, das deutsche *lieber*, *liebster Eduard* (Goethe, Wahlverwandtschaften, Weimarer Ausg. 168, 5) u. s. f.

1) Ich verdanke diese Literaturangaben der Liebenswürdigkeit meines Kollegen Conrady.

2) R. Hoernle, On the Bakhshālī Manuscript (Verh. d. 7. intern. Or.-Congr. in Wien 1886, Arische Section, 131 f.).

3) Zimmern schreibt mir hierzu freundlichst: „Stellenwertschrift ist allerdings in Babylon vorhanden, und zwar gerade in älterer Zeit (ca. 2000 v. Chr.) in stärkerem Gebrauche nachweisbar (im Zusammenhang mit dem Sexagesimalsystem) als in späterer Zeit (wo man sich des Dezimalsystems bediente und vom Sexagesimalsystem nur noch Rudimenta hatte). Aber gerade der Mangel der Null ließ bei den Babyloniern das Stellenwertsystem offenbar nicht zur rechten Anwendung gelangen, so daß es in vollem Umfang nur in mathematischen Tabellen verwertet wurde, wo durch die Reihenfolge der Zahlen Verwechslungen ausgeschlossen waren ..... Höchstens eine kleine Lücke könnte als schwacher Ansatz für ein Nullzeichen auf der Tafel von Senkereh (Larsa) in Betracht kommen“. Er verweist mich noch auf Delitzsch, Soss, Ner, Sar, in Zeitschr. f. ägypt. Spr. 1878, 57. Bei A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients[2] 57 liest man: „Ob die Null bereits den Babyloniern bekannt war, läßt sich nicht sagen. Spuren sind vorhanden, z. B. bei Schreibung der 600 (Neros?)“.

4) Den von mir Bd. 59, 809, Anm. 5 angekündigten Aufsatz über ويلمّه habe ich wegen zu starker Überfüllung dieses Heftes für Heft II zurückgestellt.

Wissenschaftlicher Jahresbericht

über die morgenländischen Studien im Jahre 1905.

Das Semitische

mit Ausschluß des Sabäo-Minäischen und der abessinischen Dialekte sowie der alttestamentlichen Studien.

Von

C. Brockelmann.

Assyriologie. Ein besonders reicher Ertrag ist in diesem Jahre für die sumerischen Studien zu verzeichnen. Thureau-Dangin[1]) hat seine z. T. schon aus der ZA. bekannten Arbeiten über die Gudeatexte zusammenzufassen begonnen. Eine Untersuchung über die durch Zusatz einiger Striche aus anderen abgeleiteten Schriftzeichen hat Toscanne[2]) angestellt. Beiträge zum sumerischen Wörterbuch und zugleich zur Kenntnis der Ideogramme in semitischen Texten bieten Fossey[3]) und Prinze[4]). Ein wichtiges Kapitel der Grammatik hat Brummer[5]) durch eine Sammlung des Materials gefördert. Altbabylonische Texte aus der Zeit der Könige Sinmuballiṭ und Hammurabi bis Amuzaduga hat Friedrich[6])

1) Les cylindres de Goudéa. Transcription, traduction, commentaire, grammaire et lexique par F. Thureau-Dangin. Partie I: Transcription et traduction. Paris 1905. Mk. 4,80.

2) Paul Toscanne, Les signes sumériens dérivés (Gunus). Préface de J. Oppert. Paris 1905. Mk. 6,40.

3) Ch. Fossey, Contribution au dictionnaire sumérien-assyrien. Supplément à la "Classified List" de Brünnow. Fasc. I. Paris 1905. Mk. 4.20.

4) J. D. Prinze, Materials for a Sumerian Lexicon with a Grammatical Introduction. Part I. (Assyriologische Bibliothek, Bd. XIX, 1.) Leipzig 1905. Mk. 24,—.

5) V. Brummer, Die sumerischen Verbal-Afformative nach den ältesten Keilinschriften bis herab auf Gudea (ca. 3300 v. Chr.) einschließlich. Leipzig, O. Harrassowitz, 1905. VIII, 82 S. Mk. 6,—.

6) Thomas Friedrich, Altbabylonische Urkunden aus Sippara. Texte mit Übersetzung, Umschrift und Kommentar. (BSS. V, S. 413—529.) Mk. 7,50.

aus dem Konstantinopler Museum veröffentlicht. Scheil's[1]) kostbare Sammlung in Elam gefundener semitischer Texte ist wieder um einen Band gewachsen. Die neubabylonischen Bauinschriften hat Langdon[2]) zu sammeln begonnen. Eine Sammlung von Texten über Wahrsagung hat Fossey[3]) eröffnet; Boissier[4]) bietet eine Auswahl aus derselben Literaturgattung. Zimmern[5]) gibt eine Auswahl aus der religiösen Poesie der Babylonier in neuen Übersetzungen. Daß die Sünde in der babylonischen Religion nicht als ethischer Defekt, sondern als rituelle Unreinheit empfunden wurde, weist Morgenstern[6]) nach. Beiträge zur Erläuterung des altbabylonischen Rechtsbuches aus der durch die Urkunden vertretenen Praxis sowie zum assyrischen Lexikon liefert Meißner[7]). Zwei auch für die allgemeine semitische Onomatologie höchst wichtige Namenbücher aus den alt- und den neubabylonischen Kontrakten verdanken wir Ranke[8]) und Tallqvist[9]). (Weitere Literaturangaben bietet Fossey in seinen Berichten über die Fortschritte der Assyriologie im Journal asiatique.)

Westsemitische Epigraphik und Archäologie. In einem Prachtwerk legt Littmann[10]) eine stattliche Reihe größtenteils neuer semitischer Inschriften, 24 syrische, z. T. mit griechischer Umschrift, einige palmyrenische, darunter zwei große Altartexte und 136 ṣafatenische, mit ausführlichem Kommentar vor. Eine Anzahl neuer palmyrenischer Inschriften teilt Sobernheim[11]) mit. Brünnow's[12])

1) Délégation en Perse. Mémoires tome VI. V. Scheil, Textes élamites-sémitiques. 3e série. Accomp. de 24 planches hors texte. Paris 1905. 4°. Mk. 40,—.

2) St. Langdon, Building Inscriptions of the Neo-Babylonian Empire. Part I: Nabopalassar and Nebuchadnezzar. Paris 1905. Mk. 7,50.

3) Textes assyriens et babyloniens relatifs à la divination. Transcrits, traduits et commentés par Ch. Fossey. 1e série. Paris 1905. fol. Mk. 4,80.

4) A. Boissier, Choix de textes relatifs à la divination assyro-babylonienne. Genève 1905. Avec 4 pl. Mk. 20,—.

5) Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl. Von Heinrich Zimmern. (Der alte Orient, Jahrg. 7, Heft 3.) Leipzig, J. C. Hinrichs. 32 S. Mk. 0,60.

6) Julian Morgenstern, The Doctrine of Sin in the Babylonian Religion. (MVAG. 1905, S. 75—232.) Mk. 6,—.

7) Bruno Meißner, Assyriologische Studien III. (MVAG. 10, 4.) 83 S.

8) Hermann Ranke, Early Babylonian Personal Names from the published tablets of the so called Hammurabi Dynasty (B. C. 2000). (The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania. Series D: Researches and Treatises. Vol. III.) Philadelphia, publ. by the University of Pennsylvania. 1905. XIV, 255 S.

9) Knut L. Tallqvist, Neubabylonisches Namenbuch zu den Geschäftsurkunden aus der Zeit des Šamaššumukin bis Xerxes. (Acta Societatis Scientiarum Fennicae, t. XXXII, 2.) Helsingfors 1905. 4°. XLII, 338 S. Mk. 48,—.

10) Enno Littmann, Semitic Inscriptions. (Publications of an American Archaeological Expedition to Syria 1899—1900, Part IV.) New York, The Century Co., London, William Heinemann, 1905. 4°. XIII, 230 S. Mk. 42,—.

11) M. Sobernheim, Palmyrenische Inschriften. (MVAG. 1905, 2.) Mk. 5,—.

12) Die Provincia Arabia, auf Grund zweier in den Jahren 1897 und 1898

Werk (s. Bd. 59, 193, No. 7) ist mit dem zweiten Bande vollendet. Die Architektur des Schlosses von Mschatta hat Strzygowski[1]) zum Gegenstand einer eingehenden stilkritischen Untersuchung gemacht.

Aramäisch. Von Dalman's[2]) Grammatik ist eine zweite, durch eingehende Berücksichtigung auch des Prophetentargums stark vermehrte, ihrem wissenschaftlichen Charakter nach aber unverändert gebliebene Auflage erschienen. Über Levy's Ausgabe des Koheleth-Targums hat Ginsburger Bd. 59, 715 berichtet. Unsere Kenntnis des christlich-palästinischen Dialekts ist durch die von B. Violet i. J. 1900/1 zu Damaskus aufgefundenen, von Schulthess[3]) nunmehr veröffentlichten Fragmente gefördert worden.

Cureton's syrischen Evangelientext mit den Varianten des Sinaiticus hat Burkitt[4]) neuherausgegeben. Einen Baustein für eine künftige Pᵉšīṭā-Ausgabe lieferte Diettrich[5]). Dem unermüdlichen Bedjan[6]) haben wir eine nahezu vollständige Sammlung der Homilien Jakob's von Sarug zu danken. Die Werke seines nestorianischen Zeitgenossen Narses hat Mingana[7]) herausgegeben. Über Labourt's Arbeiten zur Geschichte der ostsyrischen Kirche ist Bd. 59, 712 berichtet. Dort ist auch S. 714 über die Fortschritte der syrischen Abteilung des Corpus script. christ. orient.

---

unternommenen Reisen und der Berichte früherer Reisender beschrieben von Rudolf Ernst Brünnow und Alfred v. Domaszewski. II. Bd. Der äußere Limes und die Römerstraße von el-Ma'an [so!] bis Boṣra. Mit 174 meist nach Originalphotographien angefertigten Autotypien, 3 Doppeltafeln in Heliogravüre, 1 Tafel in Lichtdruck und 5 Doppeltafeln und 142 Zeichnungen und Plänen in Zinkotypie nach Vorlagen von Paul Huguenin. XIII, 358 S. Straßburg, K. J. Trübner, 1905. 4⁰. Mk. 60,—.

1) Mschatta. II. Kunstwissenschaftliche Untersuchung von Josef Strzygowski. (Jahrb. der Kgl. Preuss. Kunstsammlungen, Berlin, G. Grote, 1904, Heft IV, S. 225—373, 12 Tafeln und 119 Phototypien.)

2) Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch nach den Idiomen des palästinischen Talmud, des Onkelostargum und Prophetentargum und der jerusalemischen Targume von Gustaf Dalman. Zweite Auflage, vermehrt und vielfach umgearbeitet. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1905. XVI, 419 S. Mk. 12,—.

3) Christlich-palästinische Fragmente aus der Omajjaden-Moschee zu Damaskus. Bearbeitet und herausgegeben von Friedrich Schulthess. (Abh. d. Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Kl. N. F. Bd. VIII, No. 3.) Berlin, Weidmann, 1905. 138 S. mit 5 Tafeln in Lichtdruck.

4) Evangelion da mepharreshe, the Curetonian Version of the Four Gospels, with the Readings of the Sinaitic Palimpsest and the Early Syriac Patristic Evidence. By F. Crawford Burkitt. Cambridge, University Press, 1904. Vol. I: Text. XIX, 556 S. Vol. II: Introduction and Notes. VII, 322 S.

5) G. Diettrich, Ein Apparatus criticus zur Pešitto zum Propheten Jesaia. (Beiheft VIII zur ZATW., 1905.) Gießen, A. Töpelmann. XXXII, 223 S Mk. 10,—.

6) Mar Jacobi Sarugensis homiliae selectae. Textum syriacum ed. P. Bedjan. T. I. Paris (Leipzig, O. Harrassowitz) 1905. XVII, 739 S. — T. II. ib. 1906, 892 S. je Mk. 26,—.

7) Narsei doctoris Syri homiliae et carmina primo edita cura et studio D. A. Mingana. Mausilii 1905. T. I. 60+370 S. — T. II. 414 S.

referiert, und ein weiterer Bericht über die inzwischen erschienenen Ausgaben Duval's[1]) (s. Bd. 59, 194) und Brooks-Chabot's[1]) wird demnächst folgen. In Chinesisch-Turkistan, der Fundstätte der manichäischen Literatur, sind nun auch Bruchstücke von nestorianischen Kirchenliedern aufgetaucht und von Sachau[2]) herausgegeben, die, an sich zwar ohne besonderen Wert, als Zeugen für die weite Verbreitung des Kultureinflusses der syrischen Kirche von hohem Interesse sind.

Einen ersten Versuch, einen mandäischen Text nach allen bekannten Handschriften kritisch herauszugeben, während alle bisher uns zugänglichen Texte nur je eine Vorlage reproduzierten, hat Lidzbarski[3]) gemacht; eine Übersetzung soll folgen.

Arabisch. Das Berichtsjahr ist besonders fruchtbar für das Studium der Poesie und der schönen Literatur gewesen. Geyer[4]) hat als Probe der von ihm zu erwartenden Ausgabe von al-A'šā's Dīwān eine Ḳaṣīde übersetzt und sehr ausführlich erläutert; ein zweites Gedicht soll folgen. Den Kommentar des al-Naḥḥās zur Mu'allaḳa des Zuhair hat Hausheer[5]) herausgegeben. Die schon 1883 von W. Wright in dieser Zeitschr. Bd. 37, 284 angekündigte Ausgabe der Streitgedichte des Ǧarīr und al-Farazdaḳ hat Bevan[6]) übernommen, der jetzt den ersten Teil davon vorlegt. Al-Aḫṭal's Dīwān[7]) ist noch einmal nach einer zwar jungen, aber wertvollen Handschrift reproduziert. Von den Erzeugnissen der Kairiner Pressen wird besonders die Neuauflage des zuletzt unerschwinglich teuer gewordenen Kitāb al-Aġānī[8]) von allen Arabisten freudig begrüßt werden. Eine zwar sekundäre und heute durch ältere Werke

---

1) Corpus script. christ. orient. curantibus J.-B. Chabot, I. Guidi etc. Scriptores syri. Ser. III, t. IV. Chronica minora, pars II. Ed. E. W. Brooks. Parisiis: C. Poussielgue, Lipsiae: O. Harrassowitz, 1904. (S. 43—238.) Interpretatus est J.-B. Chabot (S. 35—180.) Mk. 14,—. Ser. II, t. LXIV. Išō'yahb III Patriarcha, Liber epistularum. Ed. Rubens Duval. Ib. 1904. 293 S. Mk. 15,20.

2) Eduard Sachau, Litteratur-Bruchstücke aus Chinesisch-Turkistan. (Sitzungsber. d. Berl. Ak. d. W., phil.-hist. Kl., 1905, XLVII, S. 964—978, mit einer Tafel.)

3) Das Johannesbuch der Mandäer von Mark Lidzbarski. I. Teil: Text. Gießen, A. Töpelmann, 1905. 291 S. Mk. 14,—.

4) Zwei Gedichte von al-A'šâ, hrsg., übers. u. erläut. von R. Geyer. I. Mâ bukâ'u. (Sitzungsber. d. K. Ak. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl., Bd. CXLIX, VI.) Wien 1905, in Komm. bei Carl Gerold's Sohn. 225 S.

5) Die Mu'allaḳa des Zuhair mit dem Kommentar des Abû Ǧa'far Aḥmad ibn Muḥammad an-Naḥḥâs, nebst einer Einleit. und Anmerkgg. hrsg. von Dr. J. Hausheer. Berlin, Reuther & Reichard, 1905. 33, ٣٥ S. Mk. 3,—.

6) The Naḳā'iḍ of Jarīr and al-Farazdaḳ ed. by Anthony Ashley Bevan. Vol. I, part I. Leiden, E. J. Brill, 1905. XXIII, ١٥٩ S. Mk. 10,—.

7) Diwân de Aḫṭal, reproduction photolithographique du manuscrit de Bagdad avec préface et variantes par le P. A. Salhani, S. J. Beyrouth, Imprimerie catholique, 1905. 12, ١٨٩ S. Mk. 16,—.

8) Abu-l-Faraǧ 'Alī al-Iṣbahānī, Kitāb al-Aġānī. 21 Bdd. Būlāq 1905. 4°. Mk. 68,—.

vielfach überholte, aber immer noch wichtige Quelle zur Kenntnis alter Poesie ist uns mit Sujūṭī's Kommentar zu den Belegversen des Muġnī[1]) erschlossen. Höchst erfreulich ist auch der in Stambul gemachte Versuch, die Poetik und Rhetorik des al-ʿAskarī[2]) kritisch, d. h. wenigstens mit Angabe von Lesarten, herauszugeben. Endlich sei hier noch der Druck des alten und wichtigen Adab-Werkes des Tanūḫī[3]) erwähnt. Von Kalīla und Dimna[4])[5]) sind zwei Drucke nach zwei alten Handschriften erschienen; über den Beiruter hat Nöldeke Bd. 59, 794 ff. ausführlich berichtet. Aus dem Gebiete der jüngeren Poesie sind Ausgaben der Dīwāne des Abū Tammām[6]) und des Sibṭ Ibn al-Taʿāwīḏī[7]) (m. Lit. I, 248) erschienen.

Unsere Kenntnis der arabischen Originallexikographie ist durch Haffner's[8]) Ausgabe des Kitāb al-Ḳalb wal-ibdāl von Ibn al-Sikkīt und des Kitāb al-ibil sowie des Kitāb ḫalḳ al-insān von al-Aṣmaʿī wesentlich gefördert. Eine interessante kleine Studie über die Passivpartizipien der hohlen Wurzeln von Ibn Ǧinnī hat Pröbster[9]) veröffentlicht.

Sehr dankenswert ist die vom Institut français d'archéologie orientale unternommene Herausgabe der kleineren Schriften älterer französischer Arabisten[10]). Ein sehr nützliches Hilfsmittel zum Studium der Paläographie hat der Direktor der Kairiner Bibliothek Moritz[11]) geschaffen.

---

1) Šarḥ šawāhid al-Muġnī taʾlīf — ʿAbd al-Raḥmān b. abī Bakr al-Sujūṭī. Kairo 1322. 4°. 330 S. Mk. 5,50.

2) Abū Hilāl al-ʿAskarī, Kitāb al-ṣināʿatain al-kitāba wal-šiʿr. Konstantinopel 1320. 4°. 7 + 370 S.

3) Al-Faraǧ baʿd al-šidda lil-Tanūḫī. Kairo 1904. 2 Bdd. 188 u. 220 S.

4) Kalilah et Dimnah. Texte arabe copié d'après un ancien ms. trouvé à Damas, avec notes de A. H. Tabbara. Beyrouth 1322 (1904). 343 S., avec 86 planches. Mk. 4,—.

5) Kalilah et Dimnah. Version arabe d'après le plus ancien ms. arabe daté publié avec préface et notes par L. Cheikho. Beyrouth 1905. 68 + ٦٢. S. Mk. 6,50.

6) Abū Tammām, Dīwān, hsg von A. H. Tabbara. Beyrouth 1905. 516 S. Mk. 5,—.

7) Carmina Muhammadis Ubaidallahi F. dicti Sibṭ Ibn al-Taʿāwīdhī ex codd. Bodleianis edita et vocalibus indicibusque instructa a D. S. Margoliouth. Halle, R. Haupt, 1905. 50 + 525 S. Mk. 10,—. (Unterscheidet sich durch eine lat. Vorrede und ein Druckfehlerverzeichnis von der Kairiner Ausgabe v. J. 1903.)

8) Texte zur arabischen Lexikographie, nach Hss. hsg. von August Haffner. Leipzig, O. Harrassowitz, 1905. 73, ٢٢٨ S. Mk. 20,—.

9) Ibn Ginnī's Kitāb al-Muġtaṣab hsg. u. mit einer Einleit. u. Anmerkgg. versehen von Dr. Edgar Pröbster. (Leipz. semit. Studien hsg. von A. Fischer u. H. Zimmern I, 3.) Leipzig, J. C. Hinrichs, 1905. XXII, 64 S. Mk. 2,70.

10) Bibliothèque des arabisants français contenant les mémoires des orientalistes français relatifs aux études arabes parus dans des périodiques et qui n'ont pas été réunis à ce jour. Publiée sous la direction de E. Chassinat. 1e série: Silvestre de Sacy. T. Ier. Le Caire 1905. Mk. 12,—.

11) Arabic Palæography, a Collection of Arabic Texts from the first century

Für die Geschichte des Islāms sind mit zwei neuen Bänden von Ibn Sa'd's[1]) Werk (s. Bd. 59, 377 ff.) ergiebige Quellen erschlossen. Ein für solche Editionsarbeiten sehr nützliches Buch über Namen von Traditionariern hat Mann[2]) veröffentlicht. Sonst sei hier nur noch Bel's[3]) Ausgabe von Ibn Ḫaldūn's Geschichte der 'Abdwāditen von Tlemsen erwähnt, für weitere Literatur zur Geschichte des Islāms aber auf die Jahresberichte der Geschichtswissenschaft § 62 verwiesen.

Unter den profanen Wissenschaften ist die Geschichte der Augenheilkunde durch Hirschberg's Arbeiten[4])[5])[6]) gefördert. Einen Beitrag zur Geschichte der Alchemie lieferten Stapleton und Azo[7]).

Für das Christlich-Arabische hat Graf[8]) eine Skizze der Literaturgeschichte bis zum Ende des 11. Jahrh. entworfen. Derselbe[9]) hat auch den Sprachgebrauch dieser Zeit darzustellen ver-

---

of the hidjra till the year 1000, ed. by B. Moritz. Gr.-Fol. 2 Teile, 188 Lichtdrucktafeln mit beschreibendem Text. Kairo 1905. Mk. 145,—.

1) Ibn Saad, Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams .... hsg. von Eduard Sachau. Bd. I, Theil I. Biographie Muhammeds bis zur Flucht. Hsg. von Eugen Mittwoch. Leiden. E. J. Brill, 1905. XV, 50, ١٩١ S. Mk. 7,—. Bd. V. Biographien der Nachfolger in Medina, sowie der Gefährten und der Nachfolger in dem übrigen Arabien. Hsg. von K. V. Zetterstéen. Ib. 1905. LXXXVIII, 66, ٤١٤ S. Mk. 15,—.

2) Tuḥfa [so!] dawī-l-arab, über Namen und Nisben bei Boḫārī, Muslim, Mālik, von Ibn Ḫaṭīb al-Dahša. Hsg. von Traugott Mann. Leiden, E. J. Brill, 1905. 33, ٤٠١ S. Mk. 7,50.

3) Abou Zakarya Yahya ibn Khaldoun, Histoire des Benī 'Abd el Wād, rois de Tlemcen, jusqu'au règne d'abou Hammou Mousa II, ed., trad. et annot. par A. Bel. Alger 1904. XXIV, 242, 166 S. Mk. 8,—.

4) Die arabischen Augenärzte nach den Quellen bearbeitet von J. Hirschberg, J. Lippert und E. Mittwoch. II. Teil: 'Ammār b. 'Alī al-Mauṣilī, Das Buch der Auswahl von den Augenkrankheiten, Ḫalīfa al-Ḥalabi [so!], Das Buch vom Genügenden in der Augenheilkunde, Ṣalāḥ ad-Dīn, Licht der Augen, nach arab. Hss übers. u. erläut. Leipzig. Veit & Co., 1905. X, 262 S.

5) Die arabischen Lehrbücher der Augenheilkunde. Ein Capitel zur arabischen Litteraturgeschichte. Unter Mitwirkung von J. Lippert und E. Mittwoch bearbeitet von J. Hirschberg. Aus dem Anhang zu den Abh. d. Kgl. Preuß. Ak. d. Wiss. vom J. 1905. Berlin 1905, in Kommission bei Georg Reimer. 4°. 117 S.

6) J. Hirschberg, Geschichte der Augenheilkunde. II, 1. Geschichte der Augenheilkunde bei den Arabern. (Handbuch der gesamten Augenheilkunde XIII.) Leipzig, W. Engelmann, 1905. 243 S.

7) Alchemical Equipment in the Eleventh Century A. D. By H. E. Stapleton and R. F. Azo. (Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, Vol. I, No. 4, p. 47—70.) (With one plate.) Calcutta 1905. 2 s. 3 d.

8) Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit (Ende des 11. Jahrh.). Eine literarhistorische Skizze von Georg Graf. (Straßburger Theol. Stud., hsg. von Albert Ehrhard und Eugen Müller, VII. Bd., 1. Heft.) Freiburg i. Br., Herder, 1905. X, 74 S. Mk. 2,—.

9) Der Sprachgebrauch der ältesten christlich-arabischen Literatur. Ein Beitrag zur Geschichte des Vulgär-Arabisch. Von Georg Graf. Leipzig, O. Harrassowitz, 1905. VIII, 124 S. Mk. 7,—.

sucht. Eine gründliche Untersuchung der Sprache des spanisch-arabischen Evangeliars verdanken wir Römer[1]). In der arabischen Abteilung des CSChO ist das Alexandriner Synaxar erschienen[2]).

Unter den arabischen Dialekten ist uns der der Stadt Jerusalem durch eine Grammatik von Löhr[3]), und durch Märchentexte von Littmann[4]) in arabischem Druck, denen Umschrift und Übersetzung folgen sollen, vorgeführt. Von Landberg's Werk über die südarabischen Dialekte[5]) sind die Texte aus Daṯīnah erschienen. Über eine Untersuchung desselben über die arabischen Dialekte hat Nöldeke Bd. 59, 412 berichtet (s. das.). Unsere Kenntnis der spezifisch südarabischen Dialekte ist durch D. H. Müller's Soqoṭri-Texte[6]) gefördert.

Die abessinischen Dialekte und das Sabäo-Minäische.

Von

Franz Praetorius.

Mehrere Ausgaben umfangreicher *äthiopischer Texte* sind im Jahre 1905 erschienen, von denen an erster Stelle zweifellos Bezold's Kebra Nagast[7]) zu nennen ist; ein merkwürdiges Buch, lediglich eine plumpe priesterliche Fiktion und Geschichtsfälschung zu Ehren Abessiniens, aber trotzdem und deshalb in Abessinien zu hohem Ansehen gelangt und als wirkliche Geschichte angesehen. An die genannte Ausgabe hat sich mehrfache Diskussion an-

1) Der Codex Arabicus Monacensis Aumer 238, eine spanisch-arabische Evangelienhandschrift, untersucht von Karl Römer (Diss. Jena). Leipzig 1905. 59 S. Ders., Studien über den Cod. Ar. Mon. Aum. 238. (ZA. 19, S. 98—125.)

2) Corpus script. christ. orient., Scriptores arabici. Ser. III, t. 18. Synaxarium Alexandrinum, ed. Forget. T. 1, fasc. 1. Textus. Parisiis: Poussielgue, Lipsiae: O. Harrassowitz, 1905. Mk. 6,80.

3) Max Löhr, Der vulgärarabische Dialekt von Jerusalem nebst Texten und Wörterverzeichnis. Gieszen, Töpelmann, 1905. VIII, 144 S. Mk. 4,80.

4) Modern Arabic Tales by Enno Littmann. Vol. I. Arabic Text. (Part VI of the Publ. of an American Archæol. Expedition to Syria in 1899—1900.) Leyden, E. J. Brill, 1905. VII, ٢٧٣ S. Mk. 9,—.

5) Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale par le comte de Landberg. IIe vol. Daṯinah. Ie partie. Textes et traduction. Leide, E. J. Brill, 1905. IX, 275 S. Mk. 8,—.

6) D. H. Müller, Die Mehri- und Soqoṭri-Sprache. II: Soqoṭri-Texte. (K. Ak. d. Wiss., Südarab. Exped. Bd. VI) Wien, Hölder, 1905. Mk. 42,—.

7) Carl Bezold, Kebra Nagast. Die Herrlichkeit der Könige. Nach den Handschriften in Berlin, London, Oxford und Paris zum ersten Mal im äthiopischen Urtext herausgegeben und mit deutscher Übersetzung versehen. München, in Komm. des G. Franz'schen Verlags, 1905. 4°. LXII, ፻፸, 160 S. (Abh. d. K. Bayer. Ak. d. Wiss., 1. Kl., XXIII. Bd., I. Abt.) Mk. 20,—.

geschlossen, die vielleicht noch weiteren Umfang annehmen wird. Sodann Guidi's Annalen einiger später abessinischer Kaiser[1]). Endlich ist der erste Abschnitt des Senodos (aus welchem Ludolf bereits umfangreiche Mitteilungen gemacht) von Horner[2]) herausgegeben und übersetzt worden. Der zweite Abschnitt dieses in Abessinien hochangesehenen Werkes liegt bekanntlich in W. Fell's Doktordissertation längst gedruckt vor. — Daneben auch wieder einige kürzere Texte aus den in Abessinien so beliebten Literaturgattungen der Lebensbeschreibung sogen. Heiliger[3]) und sonstiger apokryphen Legenden.

Das Problem der *äthiopischen Bibelübersetzung* und ihrer Herkunft ist berührt worden von Boyd[4]) und Rahlfs[5]). Durch des letzteren Untersuchungen wird zunächst das Ergebnis Roupp's (ZA. 16, 328 f.) bestätigt, daß der alten äthiopischen Übersetzung der Königsbücher griech. B (Vatic.) zugrunde liegt. B aber, ein wesentlich vororigenianischer Text, ist ägyptischer Herkunft. So scheint denn in der bekannten Frage, ob die Bibel den Äthiopen aus Syrien oder aus Ägypten gebracht worden sei, die Entscheidung doch für Ägypten ausfallen zu sollen.

Auf dem Gebiete der *modernen abessinischen Sprachen*, semitischen wie kuschitischen, würden wieder eine Reihe lehrreicher Mitteilungen und Aufsätze verzeichnet werden können von Mondon-Vidailhet und namentlich von Conti Rossini im JAs., GSAI., Rendic. Lincei, ZA. Von größeren, abschließenden Arbeiten ist mir nur bekannt geworden eine von Mondon-Vidailhet herausgegebene, übersetzte und erläuterte amharische Chronik des

---

1) Ignatius Guidi, Annales Johannis I, Iyāsu I, Bakāffā. Paris: Poussielgue, Leipzig: Harrassowitz, 1903 (erst 1905 zu Ende geführt). Textus 346 S. Versio 349 S. (Corpus script. christ. orient., Scriptores aethiopici, ser. II, t. V.) Mk. 4,60.

2) Rev. G. Horner, The Statutes of the Apostles or Canones ecclesiastici, edited with Translation and Collation from Ethiopic and Arabic MSS.; also a Translation of the Saidic and Collation of the Bohairic Versions; and Saidic Fragments. London 1904. XXXIX, 480 S. (S. 1—87; 127—232.)

3) Boryssus Turaiev, Vitae sanctorum indigenarum I. Acta S. Ferē-Mikā'ēl et S. Zar'a Abrehām. Paris: Poussielgue, Leipzig: Harrassowitz, 1905. Textus 36 S. Versio 32 S. (Corpus script. christ. orient., Scriptores aethiopici, ser. II, t. XXIII.) Mk. 3,—.

Karolus Conti Rossini, Vitae sanctorum antiquiorum. I. Acta Yārēd et Pantalēwon. Ibid. 1904. Textus 60 S. Versio 56 S. (Corpus script. christ. orient., Scriptores aethiopici, ser. II, t. XVII.) Mk. 4,80.

Francisco Maria Esteves Pereira, Vida de Santo Abunafre (S. Onuphrio). Versão ethiopica. Lisboa, 1905. 26 S.

4) J. Oscar Boyd, The Text of the Ethiopic Version of the Octateuch, with special reference to the Age and Value of the Haverford Manuscript. Leyden, E. J. Brill, 1905. (Bibliotheca Abessinica . . . ed. by E. Littmann, II.) Mk. 1,70.

5) Alfred Rahlfs, Septuaginta-Studien. 1. Heft Studien zu den Königsbüchern. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1904. Mk. 2,80.

Lebens und Sterbens des Kaisers Theodor II.[1]) (nicht zu verwechseln mit der von E. Littmann im Jahre 1902 abgedruckten Berliner Handschrift). Wieder ein Anzeichen von dem weiteren Vordringen des Amharischen zur Schrift- und Literatursprache.

Das Sabäo-Minäische. Es sind im Jahre 1905 mehrere kleine Arbeiten erschienen, auch ein kleiner neuer Fund veröffentlicht worden. Ich hebe hier aber nur hervor die als Vorläufer eines umfangreichen Inschriftenwerkes sich ankündigenden Mitteilungen Glaser's[2]).

Alttestamentliche Studien.

Von

Georg Beer.

Allgemeines. Das letzte Jahr hat fünf besonders hervorragende Werke gezeitigt: Cornill (Jeremia), Greßmann (Eschatologie), Kittel (Biblia Hebraica), Sievers (Genesis) und Stade (Alttestamentliche Theologie).

An den Eingang des eigentlichen Berichtes trete der optimistische Aufsatz, in dem Heinrich Julius Holtzmann[3]) der Theologie, der ja auch die alttestamentliche Wissenschaft dienen will, das Horoskop stellt. Friedrich Delitzsch's[4]) Schlußvortrag über das leidige Thema Babel-Bibel hat, wie schon die früheren Vorträge, unfreiwillig die Notwendigkeit einer alttestamentlichen Fachwissenschaft dargetan! Eb. Nestle's[5]) gelehrte Miszellen erstrecken sich wie Salomo's Sprüche von der Zeder bis zum Ysop. Es wäre zu wünschen, daß das neu aufgelegte Robertson Smith'[6])sche Werk in recht vieler Laien und

1) C. Mondon-Vidailhet, conseiller d'état de l'empire d'Éthiopie, chargé du cours d'abyssin à l'Ecole des langues orientales, Chronique de Théodoros II, roi des rois d'Éthiopie (1853—1868). D'après un manuscrit original. Texte abyssin (amharique). Paris, E. Guilmoto (o. J., Vorwort vom 3 nov. 1904). VII, XII S. Traduction XIV, 96 S.

2) Eduard Glaser, Ein axumitischer König im 6. Jahrhundert nach Chr. — Aus meinem Inschriftenwerk. (Orient. Litt.-Ztg. 1905, Sp. 442ff., 497ff., 577ff.)

3) Heinrich Julius Holtzmann, Die Zukunftsaufgaben der Religion und der Religionswissenschaft. (Die Kultur der Gegenwart, hsg. v. Paul Hinneberg, I, 4, S. 709—728.) Berlin u. Leipzig, Teubner, 1905.

4) Friedrich Delitzsch, Babel und Bibel. Dritter (Schluß-)Vortrag. Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, 1905. 69 S., 21 Abb. Mk. 2,—, geb. Mk. 2,50.

5) Eb. Nestle, Miscellen. (ZATW. 25. 201—223. 360—367.)

6) W. Robertson Smith, Das alte Testament, seine Entstehung und Überlieferung. Grundzüge der alttestamentlichen Kritik in populärwissenschaft-

Pastoren Hände gelangte als ein bester Wegweiser zu den alttestamentlichen Problemen.

Hebräische Grammatik und Sprache. Hier sei gedacht der 2. Aufl. von Carl Steuernagel's[1]) Hebräischer Grammatik (cf. ZDMG. 58, 263) und der für die Kenntnis der Sprache der palästinischen Juden zur Zeit Jesu wichtigen 2. Aufl. der Grammatik von Gustaf Dalman[2]). Zum hebräischen Verbum vgl. den Aufsatz von Ungnad[3]).

Hebräisches Lexikon. Äußerlich unterscheidet sich die 14. von Frants Buhl[4]) mit Unterstützung von Heinrich Zimmern und W. Max Müller besorgte Ausgabe des Gesenius'schen Lexikons durch teilweise veränderten Druck und etwas andere Anlage der Kolumnen. In etymologischer und lexikalischer Hinsicht trägt das Werk den Fortschritten der Wissenschaft gebührende Rechnung. Warum ist aber noch immer der Wortschatz von Jesus Sirach nicht einbezogen? Karl Feyerabend[5]) nimmt sich die Lexika von Gesenius-Buhl und Siegfried-Stade zum Vorbild. Schade, daß nicht das ganze Alte Testament berücksichtigt ist! Max L. Margolis[6]) macht sehr beachtenswerte Vorschläge zur Beseitigung der Mißstände der Oxforder LXX Konkordanz bezüglich der hebräisch-aramäischen Äquivalente. H. Rosenberg[7]) sucht aus der Mischna das im Alten Testament für einzelne Hauptwörter nicht bestimmbare Geschlecht festzustellen und macht sich somit um das alttestamentliche Lexikon verdient. M. Neumark[8]) behandelt

---

lichen Vorlesungen dargestellt. Nach der 2. Ausg. des engl. Originalwerkes „The Old Testament in the Jewish Church“ ins Deutsche übertrag. u. hsg. v. J. W. Rothstein. Billige (Titel-)Ausgabe. Tübingen, Mohr, 1905. XIX, 448 S.

1) Carl Steuernagel, Hebräische Grammatik mit Paradigmen, Literatur, Übungsstücken und Wörterverzeichnis. 2. vielfach verbess. Aufl. Berlin, Reuther & Reichard, 1905. XII, 154, 142* S. Mk. 3,50, geb. 4,—.

2) Gustaf Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch. Nach den Idiomen des palästinischen Talmud, des Onkelostargum und Prophetentargum und der jerusalemischen Targume. 2. verm. u. vielfach umgearb. Aufl. Leipzig, Hinrichs, 1905. XVI, 419 S. Mk. 12,—. (S. schon oben S. 257.)

3) Ungnad, Analogiebildungen im hebräischen Verbum. (BA. V, 251 ff.; vgl. ZDMG. 59, 766 ff.)

4) Wilhelm Gesenius, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. In Verbindung mit Prof. Dr. H. Zimmern bearbeitet von Prof. Dr. Frants Buhl. 14. Aufl. Leipzig, Vogel, 1905. XVI, 932 S. Mk. 18,—.

5) Karl Feyerabend, Taschenwörterbuch der hebräischen und deutschen Sprache zu den gelesensten Teilen des Alten Testaments. Berlin-Schöneberg, Langenscheidt, 1905. VI, 306 S. Geb. Mk. 2,—.

6) Max L. Margolis, Entwurf zu einer revidierten Ausgabe der hebräisch-aramäischen Äquivalente in der Oxforder Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament. (ZATW. 25, 311—319.)

7) H. Rosenberg, Zum Geschlecht der hebräischen Hauptwörter. (ZATW. 25, 325—339.)

8) M. Neumark, Lexikalische Untersuchungen zur Sprache der jerusalemischen Pentateuch-Targume. Heft 1. Berlin, Poppelauer, 1905. 48 S. Mk. 2,—.

zunächst, eine größere Arbeit über den Wortschatz der palästinensischen Pentateuchtargume vorbereitend, das biblisch-hebräische und das neuhebräische Sprachgut.

Metrik. In der Metrik befinden wir uns noch immer in einem Provisorium. Noch keinem der Metriker ist gelungen, ein allgemein anerkanntes Definitivum herbeizuführen. Immer neue Kräfte treten auf den Plan und pfeifen die Melodien vor; ob's wohl die anderen hören und danach tanzen? Wer wird der Rattenfänger sein? Friedrich Giesebrecht[1]) verwirft für die Gedichte Jeremia's die Theorien Sievers': er wirft ihm dem System zuliebe vorgenommene willkürliche Veränderung hebräischer Wortformen, Nebenbetonungen u. s. f. vor. Auch will er nichts von Cornill's „Knittelversen" und dessen eine metrische Einheit darstellenden 4 Distichen wissen. Endlich ist ihm Duhm's Pentameter (Qīna) zu einseitig. G.'s eigenes Schema ist bestimmt durch Zählung der Hebungen, Wechsel von Hebungen und Senkungen, Bedeutungslosigkeit der Zahl der Senkungen zwischen den Hebungen. Ist das dann aber noch eine Metrik? Eduard Sievers[2]) sucht die in Metrische Studien I für die alttestamentlichen Texte aufgefundenen Gesetze an einem Beispiel größerer zusammenhängender Dichtung, nämlich der Genesis, zu erproben. Die Metrik macht sich anheischig, die Scheidung des Materials in J, E und P nachzuprüfen und zu vervollkommnen. Die frühere Annahme von Wechselmetris ist jetzt ziemlich aufgegeben und der sogenannte „Siebener" bevorzugt. Zu seiner Durchführung bedarf es oft des Enjambements, d. h. des Hinüberspringens über die Versenden. Über die Metrik hat S. noch nicht das letzte Wort gesprochen — er stellt noch einen 3. Band in Aussicht. Von den quellenkritischen Beobachtungen kann schon jetzt gesagt werden, daß sie eine Förderung der Probleme bedeuten; so ist z. B. Gen. 3, 7^{b} als Variante zu 3, 21 erkannt: Voraussetzung des Verhörs Jahwes mit den beiden Menschen ist, daß diese noch unbekleidet sind Gen. 3, 8 ff. In den Miszellen behandelt Eduard Sievers[3]) Jona, Deuterosacharja, Maleachi und Hosea. Eberhard Baumann[4]) sieht in einer Reihe sogen. Kehrverse nur Textvarianten, irrige Nachträge, liturgische Zusätze u. dgl., so daß der Kehrvers im Psalter nur sehr verschwindend verwendet ist.

Textausgaben und Textkritisches. Als Ausführung des Entwurfes von 1902 (cf. ZDMG. 58, 264) ist jetzt der (Genesis—

1) Friedrich Giesebrecht, Jeremias Metrik am Texte dargestellt. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1905. VIII, 52 S. Mk. 1,50.

2) Eduard Sievers, Metrische Studien. II. Die hebräische Genesis. 1. Teil: Texte. 2. Teil: Zur Quellenscheidung und Textkritik. (XXIII. Bd. d. Abh. d. phil.-hist. Kl. d. Kgl. Sächs. Ges. d. W., No. I u. II.) Leipzig, Teubner, 1904 u. 1905. 1—160. 161—394 S. Mk. 5,60 + Mk. 8,20.

3) Eduard Sievers, Alttestamentliche Miszellen 2 und 3. 4 und 5. (Ber. d. phil.-hist. Kl. d. Kgl. Sächs. Ges. d. W., 1905, 35—99. 144—251.)

4) Eberhard Baumann, Kehrverspsalmen? (ZDMG. 59, 129—144.)

2. Könige umfassende) 1. Teil der Biblia Hebraica Rud. Kittel's[1]) erschienen. Der Zweck, einen lesbaren Text zu bieten, wird dadurch zu erreichen gesucht, daß die Verbesserungen nicht in den Text, sondern darunter aufgenommen sind. Das ist in vieler Hinsicht, besonders für eine bei Vorlesungen zu benutzende Handausgabe, ein am meisten sich empfehlender Weg. Natürlich darf und wird das Gebotene nicht allen textkritischen Wünschen gerecht werden. Aber die Wohltat der in ihrer Art einzigen Ausgabe, besonders wenn sie recht bald in vieler Studenten Hände gelangt ist, wird allgemein empfunden werden. Poetischen Abschnitten ist durch den Druck Rechnung getragen. Für den masoretischen Text ist besonders die Ausgabe des Jacob b. Chajim 1524/5 berücksichtigt. Die Arbeit für den 1. Band war so geteilt, daß Genesis, Richter, Sam. und Kön. von Kittel, Levit. von Ryssel, Deut. und Josua von Driver, Exod. und Num. von Ryssel und Kittel gemeinsam behandelt sind. Trotz der für einzelne Partien ziemlich reichlichen Noten ist durch kompressen Druck erzielt, daß der Umfang dieser kritischen Ausgabe die Seitenzahl der gewöhnlichen Bibelausgaben nicht überschreitet, sondern z. B. hinter dem bekannten Wien-Holzhausen'schen Druck im 1. Band sogar um 100 Seiten zurückbleibt. Dank der bewundernswerten Energie des Herausgebers ist das Erscheinen des 2. (Schluß-)Bandes bis diese Pfingsten gesichert. Der Verlag hat sich noch besondere Verdienste erworben, daß er den Preis des ganzen Werkes auf nur 8 Mk. festgesetzt hat. Norbert Peters[2]) bietet eine fleißige textkritische Studie zu dem seit 1902 durch Nash bekannt gewordenen und schon öfter besprochenen hebräischen Pentateuchfragment, die 10 Gebote (nach Exodus) und den Anfang des Schema' Deut. 6, 4 f. enthaltend. Der Papyrus diente Gebets- oder Unterrichtszwecken und stammt aus dem Ende des 1. oder Anfang des 2. nachchristl. Jahrh. und ist somit das älteste bekannte hebräische Bibelfragment. Wertvoll ist die Nachzeichnung des Papyrus am Schlusse. Nivardus Schlögl[3]) sucht seinen Samuelkommentar (ZDMG. 59, 204) durch eine Textausgabe zu ergänzen und zu berichtigen. Gustav Jahn[4]) ist in der Verwertung der LXX zu Ezechiel gegenüber Cornill gelegentlich im Vorteil

---

1) תורה נביאים וכתובים Biblia Hebraica adjuvantibus professoribus G. Beer, F. Buhl, G. Dalman, S. R. Driver, M. Löhr, W. Nowack, J. W. Rothstein, V. Ryssel edidit Rud. Kittel. Pars I. Lipsiae, Hinrichs, 1905. X, 552 S. Mk. 4,—, geb. 5,20.

2) Norbert Peters, Die älteste Abschrift der zehn Gebote, der Papyrus Nash untersucht. Freiburg i. B., Herder, 1905. 51 S. Mk. 1,50.

3) Nivardus Schlögl, Libri Samuelis. (Libri Veteris Testamenti. Ope artis criticae et metricae quantum fieri potuit in formam originalem redacti.) Wien, Mayer et Co. 1905. X, CXXXV, 66 S. Mk. 10,60.

4) Gustav Jahn, Das Buch Ezechiel auf Grund der Septuaginta hergestellt, übers. u. krit. erklärt. Leipzig, Pfeiffer, 1905. XX, 363 S. Mk. 16,—, geb. Mk. 17,20.

(so z. B. 18, 7, wo LXX *ἐνεχυρασμὸν ὀφείλοντος* = חֲבֹלַת חַיָּב alle Schwierigkeiten des massoretischen Textes löst), aber gelegentlich doch auch wieder im Nachteil (z. B. 18, 8, wo er *κρίμα δίκαιον* sklavisch mit מִשְׁפַּט צַדִּיק [Deut. 4, 8] wiedergibt, obwohl es hier so gut wie Sach. 7, 9 = M מִשׁ' אֱמֶת ist). Auch nach J.'s Herstellung des Textes bleibt es bei dem alten Urteil, daß Ezechiel's Stil formelhaft und breit ist — man vergleiche z. B. K. 18 bei Jahn; das ist das Merkmal des Zeitalters Ezechiel's; cf. Deuter, Jeremia und Jes. 40—66. Norbert Peters[1]) liefert eine brauchbare Handausgabe des hebräischen Sirach. Friedrich Vodel[2]) untersucht die Varianten von 2 Sam. 22 = ψ 18, 2 Kön. 19, 21—34 = Jes. 37, 22—35, Jes. 2, 2—4 = Mi. 4, 1—3, ψ 14 = ψ 53, ψ 40, 14—18 = ψ 70, 2—6 und bringt sie unter allgemeinere Gesetze. Statt der kostspieligen Phototypie der LXX B[3]) sollten alle Mittel zu einer kritischen Septuaginta-Ausgabe reserviert werden. G. Diettrich[4]) leistet eine verdienstliche Vorarbeit für eine textkritische Ausgabe des syrischen Jesaja. Er hat außer den 5 bis jetzt gedruckten Ausgaben (darunter auch die Mossuler Bibel von 1888) 11 nestorianische und 17 westsyrische Handschriften und die syrischen Kirchenväter Aphraates, Ephraem und Barhebraeus berücksichtigt und bucht nun die Varianten. Zu Alfred Levy's[5]) Ausgabe des Targums zu Qoheleth vgl. M. Ginsburger, ZDMG. 59, 715—717.

Kommentare. J. Boehmer[6]) schreibt für neupietistische Kreise eine moderne Genesiserklärung. Der streng konservative Charakter des Hermann L. Strack'schen[7]) Genesis-Kommentars ist auch in der neuen Auflage gewahrt. Charakteristisch ist der zugekommene Abschnitt über die Glaubwürdigkeit der Patriarchengeschichte (95—97). V. Zapletal[8]) läßt das Deboralied aus

1) Norbert Peters, Liber Jesu filii Sirach sive Ecclesiasticus hebraice. Secundum codices nuper repertos vocalibus adornatus addita versione latina cum glossario hebraico-latino. Freiburg i. B., Herder, 1905. XVI, 163 S. Mk. 3,—.

2) Friedrich Vodel, Die konsonantischen Varianten in den doppelt überlieferten poetischen Stücken des massoretischen Textes. (Diss.) Leipzig. 1905, Druck v. Drugulin. 80 S.

3) Bibliorum ss. graecorum codex Vaticanus 1209 (Cod. B), denuo phototypice expressus jussu et cura praesidum bybliothecae Vaticanae. I. Testamentum vetus. Tom. I. Mailand, Hoepli, 1905. IV, 394 S. 2°. Mk. 184,—.

4) G. Diettrich, Ein Apparatus criticus zur Pešitto zum Propheten Jesaia. (Beihefte zur ZATW. VIII.) Gießen, Töpelmann, 1905. XXXII, 223 S. Mk. 10,—. (S. schon oben S. 257.)

5) Alfred Levy, Das Targum zu Koheleth. Nach südarab. Handschriften hrsg. Breslau, Fleischmann, 1905. XIII, 40 S.

6) J. Boehmer, Das erste Buch Mose, ausgelegt für Bibelfreunde. Stuttgart, Greiner & Pfeiffer, 1905. VIII, 495 S. Mk. 5,—, geb. Mk. 6,—.

7) Hermann L. Strack, Die Genesis übers. u. ausgelegt. (Strack u. Zöckler's Kurzgefaßter Kommentar.) 2., neu durchgearb. Aufl. München, Beck, 1905. XII, 180 S. Mk. 3,50, geb. Mk. 4,50.

8) V. Zapletal, Das Deboralied. Freiburg (Schw.), Universitäts-Buchhandlung, 1905. VIII, 52 S. Mk. 1,60.

6hebigen Distichen bestehen. Was er über Inhalt, Ursprung und Bedeutung des Liedes schreibt, war, weil zu bekannt, nicht direkt nötig. Der Kommentar ist zum Teil eine Präparation. Zu Jesaja siehe das Buch des Jesuiten A. Condamin[1]. Carl Heinrich Cornill's[2] Jeremiakommentar ist ein Ersatz für das epochemachende Buch von Graf 1862 und eine Auseinandersetzung mit dem genialen Werk Duhm's 1891. Die Einleitung informiert über Zeitalter, Leben und Buch des Jeremia; besonders interessieren die aktuellen Abschnitte „Jeremia als Dichter und Profet". Nach C. sind die metrischen Stücke Jeremia's durchweg in Achtzeilern geschrieben; im metrischen Bau der einzelnen Zeilen herrsche eine gewisse Freiheit (S. XLVI). Der wichtige Abschnitt Jer. 31, 31—34 wird von C. wieder für Jeremia gerettet. Das in Zukunft ins Herz geschriebene Gesetz sei der Dekalog von Deut. 5. Etwas gar zu umständlich ist der stupend gelehrte Amos-Hosea Kommentar von William Rainey Harper[3]. E. G. King[4] beendet seinen in 3 Teilen erschienenen und beachtenswerten, wenn auch von rabbinischer Exegese nicht freien, Psalmenkommentar samt Übersetzung. Wilhelm Hammann[5] verteidigt im Sinne Stade's die messianische Deutung des 24. Psalms, wodurch sich alle Zweifel bezüglich der Einheit des Psalms lösen sollen. Das Lied atme den Geist des 3.—2. Jahrh. v. Chr. Julius Speer[6] kommt in seiner ungemein fleißigen Monographie über Hiob 19, 25—27 zu dem Ergebnis von C. Siegfried und G. Beer, daß, wenn in den fraglichen Versen an ein posthumes Erlebnis gedacht sei, die Verse auszuscheiden seien, beschränkt sich aber auf die Eliminierung von v. 26 und 27. Johann Konrad Zenner[7] deutet die Klagelieder als dramatische Leichenklage, wie wir sie z. B. aus den Grabgesängen Ephraem's kennen, und verteilt den kritisch übersetzten Text an verschiedene Sprecher. Vincenz Zapletal[8] schreibt 88 Seiten Einleitung zu Koheleth. Das Schriftchen sei einheitlich und metrisch — doch bekennt Z.

1) A. Condamin, Le livre d'Isaïe. Trad. critique avec notes et comment. Paris, Lecoffre, 1905. XIX, 401 S.

2) Carl Heinrich Cornill, Das Buch Jeremia erklärt. Leipzig, Tauchnitz, 1905. LII, 536 S. Mk. 10,—, geb. Mk. 11,20.

3) William Rainey Harper, A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea. (The International Critical Commentary.) Edinburgh, Clark, 1905. CLXXXI, 424 S. 12 s.

4) E. G. King, The Psalms. Cambridge, Deighton Bell & Co., 1898—1905. XL, 547 S. 15 s.

5) Wilhelm Hammann, Erklärung von Psalm 24, eine biblisch-theologische Untersuchung. (Diss.) Darmstadt, Winter, 1905. 87 S.

6) Julius Speer, Zur Exegese von Hiob 19, 25—27. (ZATW. 25, 47—140.)

7) Johann Konrad Zenner, Beiträge zur Erklärung der Klagelieder. Freiburg i. B., Herder, 1905. III, 42 S. Mk. 1,50.

8) Vincenz Zapletal, Das Buch Kohelet kritisch und metrisch untersucht, übersetzt und erklärt. (Collectanea Friburgensia, N. F. Fasz. VII.) Freiburg (Schw.) 1905. XIV, 243 S. Mk. 8,—.

(S. 37), mit seinen metrischen Studien noch nicht abgeschlossen zu haben. Eine direkte Abhängigkeit von der griechischen Philosophie wird bestritten (S. 59). Es folgen 150 Seiten Kommentar, Urtext und Übersetzung.

Israelitisch-jüdische Literaturgeschichte Der Standpunkt und Inhalt des beliebten Studentenbuchs von Carl Heinrich Cornill[1]) ist im Wesentlichen in der 5. Aufl. den früheren gleich. Sie erscheint aber ohne die, Gunkel zur Bearbeitung überwiesenen, Apokryphen und Pseudepigraphen, gegen deren Aufnahme in die alttestamentliche Literaturgeschichte C. von vornherein eine Aversion hatte. In die Lücke der Pseudepigraphen tritt der Artikel von G. Beer[2]) ein. Nach Ed. König, ThStKr. 1906, 133—144 enthält das Buch von B. Jacob[3]), von Einzelheiten abgesehen, keine Förderung der alttestamentlichen Wissenschaft. Henry Redpath[4]) hat seinem als Mitherausgeber der Oxforder LXX Konkordanz in Deutschland bekannten Namen keine Ehre erwiesen, daß er, nicht einmal auf der Höhe von Green, Zahn und Rupprecht stehend, die Glaubwürdigkeit der Genesis verficht (cf. C. Steuernagel, ThLZ. 1906, Nr. 3). Hans Schmidt[5]) scheidet gewandt Zusätze zum Schriftchen Jona aus, die zeigen, wie beliebt die Jonageschichte war. Hermann Gunkel[6]) entdeckt die Vorgeschichte der biblischen Ruthlegende in der ägyptischen Mythologie. J. Wellhausen[7]) krönt seine Auslegung der 3 ersten Evangelien durch eine glänzende zusammenfassende Darstellung seiner Grundanschauungen über die Entstehung der Synoptiker und über die wichtigsten Probleme des Lebens Jesu. J. Fromer[8]) will die biblische Theologenwelt mit einer 8—10 000 Quartseiten zählenden Real-Konkordanz über die talmudisch-rabbinische Literatur beschenken.

Archaeologie. Friedrich Maurer[9]) schreibt als Dilettant über israelitische Altertümer. Die von Frohnmeyer und J. Ben-

1) Carl Heinrich Cornill, Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Testaments. 5. völlig neu gearbeit. Aufl. der Einleitung in das Alte Testament. (Grundriß der theol. Wissenschaften II, 1.) Tübingen, Mohr, 1905. XVI, 350 S. Mk. 5,—, geb. Mk. 6,—.

2) G. Beer, Pseudepigraphen des Alten Testaments. (PRE.³ 16, 229—265.)

3) B. Jacob, Der Pentateuch. Exeget. krit. Forschungen. Leipzig, Veit, 1905. VIII, 412 S. Mk. 12,—.

4) Henry Redpath, Modern Criticism and the Book of Genesis. London, Society for Promoting Christian Knowledge. 93 S.

5) Hans Schmidt, Die Komposition des Buches Jona. (ZATW. 25, 285—310.)

6) Hermann Gunkel, Ruth. (Deutsche Rundschau 32, 50—69.)

7) J. Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien. Berlin, Reimer, 1905. 116 S. Mk. 3,—.

8) J. Fromer, Plan einer Real-Konkordanz der talmudisch-rabbinischen Literatur. (ZATW. 25, 349—356.)

9) Friedrich Maurer, Völkerkunde, Bibel und Christentum. Leipzig, Deichert, 1905. VIII, 254 S. Mk. 5,—.

zinger[1]) gebotenen 501 Abbildungen beziehen sich auf biblische Geographie, Geschichte Israels, Kultus, Alltagsleben der alten Israeliten und biblische Naturgeschichte. So zweckerfüllend das Ganze, wird allgemein geklagt über das Mißlingen der naturgeschichtlichen, besonders der Tierbilder. Auch für die anderen Gebiete wird in neuen Auflagen gar Manches noch nachzutragen oder durch Besseres zu ersetzen Gelegenheit sein. Des Bischofs Paul Wilhelm von Keppler[2]), Geist und Gemüt gleich anregende, Wanderfahrten nach Ägypten und Wallfahrten durch das heilige Land haben es schon zur 5. Auflage gebracht. Über Geschichte und Arbeiten des Deutschen Evangelischen Archäologischen Instituts zu Jerusalem vgl. das von G. Dalman[3]) herausgegebene Palästinajahrbuch. Einige aus dem genannten Institut hervorgegangene Studien sind in der ZDPV. veröffentlicht. Ernst Sellin[4]) bespricht den Ertrag der Ausgrabungen in Ägypten, Babylonien, Cypern und Palästina. Die Abschätzung der Ergebnisse ist etwas einseitig. Über die Fortsetzung der Ausgrabungen auf dem Tell el-Mutesellim vergleiche die anschaulichen Berichte von G. Schumacher[5]). Die von Stade ZATW. 22, 321—324 angeregte Frage nach der Herkunft der alttestamentlichen Redewendung „ein Land, wo Milch und Honig fließt“ hat zwei verschiedene neue Antworten durch G. Dalman[6]) und L. Bauer[7]) gefunden. Über Kleidung und Schmuck bei Israeliten und Juden verbreitet sich A. Rosenzweig[8]). A. Büchler[9]) gibt einen interessanten Beitrag zur späteren Geschichte und Praxis des Passah. Nach Guthe[10]) ist die berühmte Opferstätte von Petra im Einzelnen so zu deuten: der Brandopferaltar, daneben der Schlachtplatz, davor der heilige Bezirk (miqdāš Jos. 24, 26) mit dem Tisch für die heiligen Mahlzeiten. Louis-Germain Lévy[11])

---

1) Frohnmeyer u. J. Benzinger, Bilderatlas zur Bibelkunde. Ein Handbuch für den Religionslehrer und Bibelfreund. Stuttgart, Benzinger, 1905. 501 Abb. mit erläuterndem Text. VIII, 189 S. Mk. 6,—, geb. Mk. 7,20.

2) Paul Wilhelm von Keppler, Wanderfahrten und Wallfahrten im Orient. 5. Aufl. Freiburg i. B., Herder, 1905. VI, 535 S. Mk. 8,50, geb. Mk. 11,50.

3) G. Dalman, Palästinajahrbuch des Deutschen Evangel. Instituts für Altertumswissenschaft des heiligen Landes zu Jerusalem, 1. Jahrg. Berlin, Mittler, 1905. 125 S. Mk. 2,40.

4) Ernst Sellin, Der Ertrag der Ausgrabungen im Orient für die Erkenntnis der Entwicklung der Religion Israels. Leipzig, Deichert, 1905. 44 S. Mk. 0,80.

5) G. Schumacher, Die Ausgrabungen auf dem Tell el-Mutesellim. (MNDPV. 11, 1—15. 17—26. 81—82.)

6) Dalman, Das Land, das mit Milch und Honig fließt. (MNDPV. 11, 27–29.)

7) L. Bauer, Ein Land, wo Milch und Honig fließt. (Ebd. 65—71.)

8) A. Rosenzweig, Kleidung und Schmuck im biblischen und talmudischen Schrifttum. Berlin, Poppelauer, 1905. VII, 130 S. Mk. 3,—.

9) A. Büchler, Das Brandopfer neben dem Passah in II Chron. 30, 15 und 35, 12. 14. 16. (ZATW. 25, 1—46.)

10) Guthe, Bemerkungen zu der Opferstätte bei Petra. (MNDPV. 11, 49—56.)

11) Louis-Germain Lévy, La famille dans l'antiquité israélite. Paris, Alcan, 1905. 296 S. 5 fr.

bestreitet u. a. Totemismus und Ahnenkult als Basis der israelitischen Familie.

Geschichte und Geographie. A. Noordtzij[1]) behandelt Name, Herkunft und geographische Verbreitung der Philister, ihre Sprache und Religion, das bürgerliche Leben und die Geschichte vom ersten Auftreten bis Alexander und von da bis zum Islam. Fritz Wilke[2]) erklärt mit der gangbaren Kritik die verschiedene Beurteilung Assur's in den Prophetien Jesaias aus einem Stimmungswechsel des Propheten. Habe er zuerst den Assyrer als Beauftragten Jahwe's begrüßt, so habe er nachher, als er den Assyrer aus der Nähe kennen lernte, ihn mit dem Gericht bedroht, weil er seine Mission überschritt (S. 121—124). Julius Wellhausen[3]) beteiligt sich an der wieder rege gewordenen Diskussion über Wert und Unwert des 2. Makkabäerbuches gegenüber dem ersten. Die gelehrte Abhandlung von E. Schwartz[4]) betrifft u. a. die Chronologie des Spätjudentums, Frage nach der Passahfeier u. dgl. Adolf Jacoby[5]) ist wohl der erste, der für biblische Philologen und Kirchenhistoriker die Geographie der Madabakarte in extenso untersucht.

Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte. Das Ereignis des Jahres ist B. Stade's[6]) alttestamentliche Theologie. Der bis jetzt erschienene 1. Band zeigt, wie aus der von Mose gestifteten Religion durch die Wirksamkeit der Propheten die Religion des Judentums entstand. Der 2. Band soll die religiöse Entwicklung des Judentums bis zum Auftreten Jesu darstellen. Ein besonderer Vorzug des Buches ist die klare Gruppierung und Behandlung des Einzelstoffes und die Betonung des geschichtlich Wirksamen. Die Höhenpunkte der israelitisch-jüdischen Religion konnten durch Blicke auf die benachbarten Kulturen und Religionen stärker hervorgehoben sein. St. umschreibt gewiß zutreffend die Originalität der alttestamentlichen Religion. Über ihr gemeinsemitisches Milieu und die Beeinflussung durch andere Religionen wird sich vielleicht hie

---

1) A. Noordtzij, De Filistijnen, heer afkomst en geschiedenis. Kampen, Kok, 1905. 246 S.

2) Fritz Wilke, Jesaja und Assur. Eine exegetisch-historische Untersuchung zur Politik des Propheten Jesaja. Leipzig, Weicher, 1905. 128 S.

3) Julius Wellhausen, Über den geschichtlichen Wert des zweiten Makkabäerbuches im Verhältnis zum ersten. (Nachr. d. Kgl. Ges. d. W. z. Gött., phil.-hist. Kl., 1905, 117—163.)

4) E. Schwartz, Christliche und jüdische Ostertafeln. Mit 3 Taf. (Abh. d. Kgl. Ges. d. W. z. Gött., phil.-hist. Kl., N. F. VIII, 6.) Berlin, Weidmann, 1905. 197 S. Mk. 14,—.

5) Adolf Jacoby, Das geographische Mosaik von Madaba, die älteste Karte des heil. Landes. Ein Beitrag zu ihrer Erklärung. Mit 1 Plane der Karte u. 4 Abb. (Studien über christliche Denkmäler, hsg. v. J. Ficker.) Leipzig, Dieterich, 1905. IX, 110 S. Mk. 4,—.

6) B. Stade, Biblische Theologie des Alten Testaments. 1. Bd. Die Religion Israels u. die Entstehung des Judentums. (Grundriß der theolog. Wissenschaften II, 2) Tübingen, Mohr, 1905. XII, 383 S. Mk. 6,—, geb. Mk. 7,—.

und da noch etwas anders urteilen lassen. Nach den eigenen Angaben des Verfassers beruht die Abhandlung von Julius Wellhausen[1]) über Israelitisch-jüdische Religion in der ersten Hälfte auf seiner „Komposition des Hexateuchs" u. s. w. 1876 ff. und seinen „Prolegomena" 1878; die 2. Hälfte ist ein Auszug aus seiner „Israelit. u. jüd. Geschichte" 5. Aufl. 1904. Die Hauptteile sind: Die Überlieferung des A. T., Anfänge der Volks- und Religionsgeschichte, Richter und ältere Könige, gewöhnliche und außerordentliche Propheten, die Reform Josias, Exil und Enstehung des Judentums, jüdische Frömmigkeit und der Kampf gegen den Hellenismus. Die Lektüre bereitet den Genuß eines Dichtwerkes. Das von Graf Baudissin ZDMG. 57, 812—837 in 1. Auflage angezeigte Werk von Marie Joseph Lagrange[2]) enthält in 2. Auflage zwei neue Abschnitte: einen über die heiligen Zeiten und einen über Charakter und Entwicklung der semitischen Religionen. Auch sonst sind viele Verbesserungen und Ergänzungen angebracht. Auch die 2. von Conrad von Orelli besorgte Auflage des Werkes von James Robertson[3]) verleugnet nicht ihre Rückständigkeit. Der Text ist gegenüber der 1. Aufl. 1896 ziemlich unverändert. In den Anmerkungen des Übersetzers weht zuweilen ein etwas freierer Geist als in dem Text. Hugo Greßmann[4]) spürt nach Gunkel's Vorbild mit schönem Erfolg mythische Elemente in der Unheils- und Heilseschatologie des Alten Testamentes auf und liefert so einen wertvollen Beitrag zur Prähistorie der israelitisch-jüdischen Eschatologie. Recht schief ist aber der Satz formuliert, daß Unheils- und Heilserwartung in Israel nicht autochthon seien (S. 245) — es kann sich doch nur um Schema und Ornament handeln, nicht um den Zukunftsgedanken selbst! Über das Woher der ältesten israelitischen Eschatologie scheint G. zwischen Babylonien, Ägypten und Altpersien zu schwanken (S. 247 u. 291, Anm.). Daraus folgt, wie wenig Sicheres wir hier schon wissen. Überhaupt hätte G. besser getan, statt häufig zu postulieren, lieber zu beweisen! Die Heilseschatologie wird kräftig schon für die ältesten schriftstellernden Propheten beansprucht — so bringen die Kühe die Lade wieder nach Israel! In Anbetracht der vielen und langen wörtlichen Bibelzitate hat der Verleger das Billet für das Zukunfts-

---

1) Julius Wellhausen, Israelitisch-jüdische Religion. (Die Kultur der Gegenwart I, 4, S. 1—40.) Berlin u. Leipzig, Teubner, 1905.

2) Marie Joseph Lagrange, Etudes sur les religions sémitiques, 2. éd. revue et augmentée. (Études bibliques.) Paris, Lecoffre, 1905. XVI, 527 S.

3) James Robertson, Die alte Religion Israels vor dem achten Jahrhundert v. Chr. nach der Bibel und nach den modernen Kritikern. Deutsche Übersetzung. 2. Aufl., mit Erlaubnis des Verf. revidiert u. hsg. v. Conrad v. Orelli. Stuttgart, Steinkopf, 1905. VII, 367 S. M. 4,20.

4) Hugo Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments hsg. v. W. Bousset u. H. Gunkel, 6. Heft.) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. VIII, 378 S. Mk. 10,—.

konzert — 10 Mk. — etwas hoch bewertet. Eduard Meyer's[1]) Aufsatz schafft Material herbei zur Scheidung der Moselegenden und zur Beurteilung des ältesten Jahvismus; Jahve sei ursprünglich vulkanische Gottheit. Gestreift werden ägyptische Parallelen zur biblischen Eschatologie. Max Haller[2]) bemüht sich um die Vorgeschichte der Genesissagen, um daraus Material für eine Skizzierung der vorprophetischen Religion und Sitte zu gewinnen. Daß dabei viel postuliert wird, ist das Vorrecht der Jugend. Paul Kleinert[3]) schreibt eine Art Geschichte des alttestamentlichen Prophetismus. Der Standpunkt ist gemäßigt-kritisch. Die Sprache schreitet auf hohem Kothurn. Die bei den verschiedensten Völkern verbreiteten Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser sind nach August Wünsche[4]) babylonische Wanderstoffe. So plausibel und allgemein angenommen dies für eine Reihe von Lebensbäumen und Lebenswassern (z. B. auch für die der Bibel) ist, fehlt doch noch für manche andere der Übergang aus der Urheimat nach ihrem jetzigen Fundort. Darf denn für Lebenswasser und Lebensbaum nur ein Naturmythus die Basis sein? Vielleicht giebt es doch Leute, die ohne die Bekanntschaft mit einem solchen Mythus die belebende Wirkung von Wasser und Wald empfunden haben! Über die Gottgeweihten vgl. das Schriftchen von Bernhard Duhm[5]). Das von vielen Seiten mit großer Freude begrüßte Unternehmen der „Religionsgeschichtlichen Volksbücher“ hat einen Konkurrenten gefunden. Erfreulicherweise zieht der Nebenbuhler an dem gleichen Strang. Die Wissenschaft triumphiert selbst über den theologischen Parteistandpunkt! Hier und da ist der Ton etwas beweglicher und erbaulicher. Aber Sellin denkt z. B. über die Genesis literarisch und sachlich nicht viel anders als Gunkel. Die Produktionslust der alttestamentlichen Mitarbeiter an den „Zeit- und Streitfragen“ scheint etwas reger. Für die biblische Urgeschichte vgl. Sellin[6]), für den älteren Prophetismus Eduard König[7]), für Hiob

1) Eduard Meyer, Die Mosesagen und die Leviten. (Sitzungsber. d. preuß. Ak. d. W.) Berlin, Reimer, 1905. 13 S. Mk. 0,50.

2) Max Haller, Religion, Recht und Sitte in den Genesissagen. Ein religionsgeschichtlicher Versuch. Bern, Grunau, 1905. III, 160 S. 3 fr. 50.

3) Paul Kleinert, Die Profeten Israels in sozialer Beziehung. Leipzig, Hinrichs, 1905. V, 168 S. Mk. 3,50, geb. Mk. 4,50.

4) August Wünsche, Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser. Altorientalische Mythen. (Ex oriente lux I, 2/3.) Leipzig, Pfeiffer, 1905. IV, 108 S. Mk. 2,—, geb Mk. 2,50.

5) Bernhard Duhm, Die Gottgeweihten in der alttestamentlichen Religion. Tübingen, Mohr, 1905. 34 S. Mk. 0,60.

6) Sellin, Die biblische Urgeschichte. (Bibl. Zeit- u. Streitfragen zur Aufklärung der Gebildeten hsg. v. Boehmer u. Kropatschek, I, 11.) Gr.-Lichterfelde, Runge, 1905. 47 S. Mk. 0,50.

7) Eduard König, Der ältere Prophetismus bis auf die Heldengestalten von Elia und Elisa. (Bibl. Zeit- u. Streitfragen I, 9.) Ebenda 1905. 46 S. Mk. 0,50.

Köberle[1]). Die „Religionsgesch. Volksbücher“ sind durch das Schriftchen von Georg Hollmann[2]) über die Religion des Spätjudentums vertreten. In einer verdienstlichen Studentenarbeit zeigt Johannes Herrmann[3]), daß *Kipper* ein Hauptbegriff im System des nachexilischen Priesterkodex ist. Das Blut spielt bei P. die gleiche Rolle wie im ursemitischen Heidentum. Es will zwischen Gottheit und Verehrer Gemeinschaft stiften und erhalten. Nur fallen die mit dem Sündopfer P.'s verknüpften Blutmanipulationen nicht ohne weiteres mit dem alten Gemeinschaftsopfer zusammen, insofern ihr Zweck in der Sündenvergebung gipfelt. Willy Staerk[4]) bespricht in anziehender Weise die mannigfach schattierten Vorstellungen von Sünde und Gnade im älteren Judentum und gibt als Anhang u. a. eine wertvolle Übersetzung und Einzelerklärung der sogenannten Bußpsalmen. In der Deutung des Ichs der Lieder folgt er der Individualisationstheorie Duhm's. Johannes Meinhold[5]) will in Anlehnung an Zimmern (ZDMG. 58, 458—460) nachweisen, daß nach dem Vorbild des babylonischen Sabbat der israelitische Sabbat ursprünglich den 15., d. i. den Vollmondstag bedeutet habe. Erst Ezechiel habe den wöchentlichen Sabbat an Stelle des Vollmondssabbats gesetzt. Ernst Sellin[6]) sucht geschickt den von Friedländer (cf. ZDMG. 59, 205) in das A. T. geleiteten Strom griechischer Philosophie abzulenken. M. Friedländer[7]) identifiziert wie schon in anderen Werken auch jetzt die Minim mit vorchristlichen jüdischen Häretikern, verwandt den Apokalyptikern. Die korrekte Weiterbildung der israelitisch-jüdischen Religion ist nicht der partikularistisch gerichtete Pharisäismus, sondern der universalistische jüdische Hellenismus gewesen. Harnack's Wesen des Christentums hat u. a. zu einer klareren Beurteilung des nachbiblischen Judentums Anstoß gegeben, der auch auf die bessere Bewertung der israelitisch-jüdischen Religions-

---

1) Justus Köberle, Das Rätsel des Leidens. Eine Einführung in das Buch Hiob. (Bibl. Zeit- u. Streitfragen I, 1.) Ebenda 1905. 32 S. Mk. 0,50.

2) Georg Hollmann, Welche Religion hatten die Juden, als Jesus auftrat? (Religionsgeschichtl. Volksbücher I, 7.) Halle, Gebauer-Schwetschke, 1905. IV, 83 S. Mk. 0,40.

3) Johannes Herrmann, Die Idee der Sühne im Alten Testament. Eine Untersuchung über Gebrauch und Bedeutung des Wortes Kipper. Leipzig, Hinrichs, 1905. VIII, 112 S. Mk. 3,50, geb. Mk. 4,50.

4) Willy Staerk, Sünde und Gnade und die Vorstellung des älteren Judentums, besonders der Dichter der sogenannten Bußpsalmen. Eine biblisch-theologische Studie. Tübingen, Mohr, 1905. III, 75 S. Mk. 1,50.

5) Johannes Meinhold, Sabbat u. Woche im Alten Testament, eine Untersuchung. (Forschungen zur Religion u. Literatur des Alten und Neuen Testaments hsg. v. W. Bousset u. H. Gunkel, 5. Heft.) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. IV, 52 S. Mk. 1,80.

6) Ernst Sellin, Die Spuren griechischer Philosophie im Alten Testament. Leipzig, Deichert, 1905. 32 S. Mk. 0,60.

7) M. Friedländer, Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu. Berlin, Reimer, 1905. XXX, 380 S. Mk. 7,—.

geschichte rückwirken wird. Joseph Eschelbacher[1]) will die jüdischen Gegenschriften gegen Harnack zusammenfassen und verspricht für später eine Darstellung des Wesens des Judentums. Erich Bischoff[2]) statuiert, einseitig von der Chronologie Gebrauch machend, Jesu Originalität gegenüber den Rabbinen hinsichtlich der Bergpredigt und seiner Himmelreichvorstellung.

Je mehr die Erkenntnis durchdringt, daß das rabbinische Judentum eine, wenn auch nicht die einzige Fortbildung des biblischen Judentums ist, um so berechtigter ist, auch hier des 2. Bandes des gelehrten Werkes von Wilhelm Bacher[3]) zu gedenken. Lassen sich doch vom Rabbinismus aus manche wichtige Rückschlüsse auf die ältere Zeit tun! B. behandelt in alphabetischer Anordnung die auf Bibel und ältere Traditionsliteratur (Mischna) bezügliche Terminologie der Amoräer (bis Ende d. 5. Jahrh. n. Chr.).

Nachschrift.

Die Bd. 59, 672 angedeutete Anzeige der Schrift G. Jahn's, Das Buch Daniel u. s. w. 1904 ist Deutsche Literaturzeitung 1906 Nr. 12 erschienen.

Indologie.

Von

Kurt Klemm.

Einen *Rückblick* auf den Gang der Studien in dem abgelaufenen Jahrhundert bietet für ein großes Gebiet The Centenary Memorial Volume[4]), welches die Asiatische Gesellschaft von Bombay veröffentlicht hat. 20 Jahre nach der älteren Schwester rief am 26. November 1804 Sir James Mackintosh the Bombay Literary

1) Joseph Eschelbacher, Das Judentum und das Wesen des Christentums. Vergleichende Studien. (Schriften hrsg. von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums in Berlin.) Berlin, Poppelauer, 1905. VI, 172 S. Mk. 2,50.

2) Erich Bischoff, Jesus und die Rabbinen. Jesu Bergpredigt und „Himmelreich" in ihrer Unabhängigkeit vom Rabbinismus dargestellt. (Schriften des Institutum Judaicum in Berlin, Nr. 33.) Leipzig, Hinrichs, 1905. VI, 114 S. Mk. 2,20, geb. Mk. 3,—.

3) Wilhelm Bacher, Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur. Zweiter (Schluß-)Teil: Die bibel- und traditionsexegetische Terminologie der Amoräer. Leipzig, Hinrichs, 1905. VI, 258 S. Mk. 11,—, kompl. geb. Mk. 20,50.

4) The Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. Extra Number: The Centenary Memorial Volume. Bombay 1905. VI, 456 S. m. 10 Tafeln.

Society ins Leben, eine Gesellschaft, aus der The Bombay Branch of the Royal Asiatic Society entstanden ist. Die zur Feier des Jubiläums verfaßte Festschrift zerfällt in 7 Teile, deren erster der Geschichte der Vereinigung und dem Andenken ihrer Präsidenten, Schriftführer und Ehrenmitglieder gewidmet ist. Von den übrigen Teilen berühren uns die über Sanskrit, über Archäologie und über Geschichte. Darin behandelt R. G. Bhandarkar die Leistungen der Gesellschaft für Aufhellung der indischen Geschichte durch das Studium der Inschriften. H. M. Bhadkamkar spricht über den Inhalt der Abhandlungen zur Sanskritliteratur, welche von der Gesellschaft veröffentlicht worden sind. S. R. Bhandarkar hat den Bericht über die Forschung nach Sanskrithandschriften im Bereich der Präsidentschaft Bombay übernommen und teilt die Praśasti eines medizinischen Werkes, des Vikramavilāsa mit, das im Jahre 1440 vollendet worden ist. A. M. T. Jackson stellt in seinen Anmerkungen zu Epos und Purāṇa zusammen, was für die spätere vedische Zeit bis zum 2. Jahrh. n. Chr. aus griechischen Schriftstellern an Nachrichten über ein großes Purāṇa zu gewinnen ist. Er vergleicht die Königslisten in den Purāṇas mit denen im Rāmāyaṇa und erweist das 7. Buch des Rāmāyaṇa als nachpuranisch, kommt also zu Schlüssen, die sich im allgemeinen mit denen Jacobi's decken. Justin E. Abbott gibt in einer vorläufigen Zusammenstellung einen grammatischen Grundriß der Kātkarisprache mit Sprachproben. Die Kātkari sind ein wilder Bergstamm in den Thāna- und Kolābābezirken und ihre Sprache nimmt eine selbständige Stellung zwischen den ihr verwandten Marāṭhī und Gujarāṭī ein. V. R. Natu teilt eine Urkunde aus Vijayanagara vom Jahre 1520 mit. Jas. Burgess berichtet über die archäologischen Arbeiten in Indien während der letzten 50 Jahre. Henry Cousens bespricht den Denkmalschutz in der Präsidentschaft Bombay. R. P. Karkaria beschäftigt sich mit dem Tode Shivaji's (1680), des Begründers der mahrathischen Herrschaft[1]), die freilich bald nach ihm ihren Höhepunkt überschritt. Nicht uninteressant sind die Bemühungen Karkaria's, den Nachweis zu erbringen, daß der Komet, welcher bei Shivaji's Tode erschien, auch Zeuge von Cäsar's Ermordung gewesen sei. Die beigegebenen Tafeln geben Porträts von Mitgliedern der Gesellschaft und einen Abdruck der behandelten Kupferplatte von Vijayanagara.

Auf dem Gebiete der *Sanskrit-Grammatik* ist an erster Stelle zu nennen die Altindische Grammatik von Wackernagel[2]), von der nach neunjähriger Unterbrechung der Teil des 2. Bandes erschienen ist, welcher die Nominalkomposition behandelt. Wie bis-

---

1) Dieser Artikel: R. P. Karkaria, The Death of Shivaji ist auch abgedruckt in Calcutta Rev. Nr. 242, 1905, S. 476—497.

2) Jakob Wackernagel, Altindische Grammatik. II, 1: Einleitung zur Wortlehre. Nominalkomposition. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1905. XII, 329 S. Mk. 8,—.

her hat sich auch im vorliegenden Teile der Verfasser bestrebt, die Tatsachen der klassischen Sprache und die Lehre der einheimischen Grammatiker so vollständig zu geben, daß ein Zurückgreifen auf ältere Werke dem Leser erspart bleibt. Von Thumb[1]) liegt ein Handbuch des Sanskrit vor, dessen erster Teil die Grammatik, dessen zweiter Texte und Glossar enthält. Ein Lesebuch von Liebich[2]) trägt den modernen Bestrebungen Rechnung, die Wissenschaft zu popularisieren. In dieser Beziehung geht er weiter als der maßvolle Kellner. Dem transkribierten Texte des Nalaliedes, von Erzählungen aus dem Pañcatantra, dem Kathāsaritsāgara, Kumārasambhava und den Sprüchen des Bhartṛhari fügt er metrische bezw. freie Übersetzungen in Prosa bei und sucht auf diesem Wege Leute, denen die Erlernung der indischen Schrift zu unbequem ist, in die Geheimnisse von Sanskrit-Sprache und -Literatur einzuweihen. Ohne Zweifel hat der Herr Verfasser seine Methode schon geprüft und bewährt erfunden, bevor er damit an die Öffentlichkeit trat. Wir sind gespannt auf die Ergebnisse, welche sie für die Wissenschaft zeitigen wird. — Für die Interpretation von philosophischen, rhetorischen und grammatischen Texten sehr wichtig ist eine mit großer Sorgfalt zusammengetragene Sammlung eines guten Kenners der Literatur, Jacob[3]), rühmlichst bekannt durch seine Konkordanz der Upaniṣaden. Sie verzeichnet, belegt und erklärt Redensarten und Wendungen wie die häufig im Mahābhāṣya vorkommende „maṇḍūkaplutinyāyaḥ“, nach Art des Froschsprungs, oder die den Lesern der ZDMG. geläufige Geschichte vom Bock mit dem Schermesser „ajākṛpaṇīnyāyaḥ“ und „Devadattahantṛhatanyāyaḥ“, das Beispiel von Devadatta, der durch die Hinrichtung seines Mörders nicht wieder zum Leben erweckt werden kann.

Für die Grammatik der *Prakrit*-Sprachen von Pischel, deren Index nur die typischen Formen verzeichnet, hat Wickremasinghe[4]) eine vollständige Liste angelegt, welche jedes Wort verzeichnet.

Finck[5]) stellt fest, daß das Armenisch-*Zigeunerische* in

---

1) **Albert Thumb**, Handbuch des Sanskrit mit Texten und Glossar. Eine Einführung in das sprachwissenschaftliche Studium des Altindischen. T. 1. 2. (Sammlung indogerm. Lehrbücher hsg. v. Herm. Hirt. Reihe 1: Grammatiken. Bd. 1, 1. 2.) Heidelberg, C. Winter, 1905. XVIII, 505; V, 133 S. Mk. 18,—.

2) **Bruno Liebich**, Sanskrit-Lesebuch. Zur Einführung in die altindische Sprache und Literatur. Lesebuchverlag (Leipzig, O. Harrassowitz) 1905. IX, 650 S. 4°. Mk. 10,—.

3) **G. A. Jacob**, A Handful of Popular Maxims current in Sanskrit Literature. 1—3. Bombay, Nirnayasagara Press, 1900—1904. VI, 49; XIII, 72; VII, 155 S. 2 r. 6 a.

4) **M. de Zilva Wickremasinghe**, Index to all the Prakrit Words occurring in Pischel's „Grammatik der Prakrit-Sprachen“. (I. Ant. 34, 1905. Beilage bes. pagin. S. 1—80.)

5) **Frz. Nik. Finck**, Die Stellung des Armenisch-Zigeunerischen im Kreise der verwandten Mundarten. (Katalog 9 von Rudolf Haupt in Halle, 1906, S. III—XV.)

schroffem Gegensatz zu allen anderen Zigeuner-Mundarten insofern steht, als es nicht wie jene aus dem Nordwesten des indischen Sprachgebietes seine Herkunft ableitet, sondern prakritischen Ursprungs ist.

Proben der *Kurukh*-Sprache vermittelt Hahn[1]).

Die indische *Literaturgeschichte* von Winternitz[2]) behandelt in ihrem ersten Teile den Veda.

Das *Drama* des Königs Śūdraka, die Mṛcchakaṭikā oder das irdene Wägelchen ist aus der neuen Bearbeitung unter dem Titel Vasantasenā allgemein bekannt. Eine neue Übersetzung des fesselnden Stückes hat Ryder[3]) veranstaltet. Seiner Arbeit hat er die Ausgabe von Kāśīnāth Pāṇḍurang Parab zugrunde gelegt, die poetischen Stellen sind in gereimte Verse übertragen. — Annähernd ein Jahrtausend nach der Zeit, welcher man den König Śūdraka zuweist, lebte der Paramāra, König Arjunavarman von Dhāra, dem heutigen Fürstentum Dhār in Mālava, bekannt durch drei Urkunden aus den Jahren 1211, 1213 und 1215 n. Chr., wie als Verfasser eines Kommentars zum Amaruśatakam. In diesem Kommentar nennt Arjuna als seinen upādhyāya den Madana, der auch als Dichter bekannt ist und die eben erwähnten drei Urkunden abgefaßt hat. Von diesem Madana, dem Hofbeichtvater (rājaguru), rührt nun auch ein Schauspiel her, dessen erste Hälfte sich in einer Moschee zu Dhār gefunden hat. Hultzsch[4]) berichtet darüber in seiner Ausgabe unter Anfügung der faksimilierten Handschrift. Diese Handschrift ist — ein schwarzer Stein von 5 Fuß 5 Zoll Länge und 5 Fuß Breite. Darauf sind die beiden ersten Akte des Dramas Pārijātamañjarī oder Vijayaśrī eingemeißelt, eines Dramas, das zu der Gattung der nāṭikā (vieraktigen Dramen) gehört. Die Inschrift bezeichnet es als eine praśasti, einen Panegyrikus, es muß demnach zu Lebzeiten des Fürsten abgefaßt sein, den es feiert. Dieser Held aber ist Arjuna von Dhāra, der Nachkomme des Kaisers (sārvabhauma) Bhojadeva. Einmal heißt er auch „Sohn des Königs Subhaṭa“, und da der Arjunavarman von 1211—1215 in der Tat der Sohn des Subhaṭavarman war, auch verschiedene historisch gesicherte Taten Arjunavarman's erwähnt werden, so kann kein Zweifel an der richtigen Datierung des

1) Ferd. Hahn, Kurukh Folk-lore in the Original. Collected and transliterated. Calcutta, Bengal Secretariat Book Depot, 1905. III, 108 S. 4°. 2 r.

2) M. Winternitz, Geschichte der indischen Literatur. Tl. I: Einleitung und 1. Abschnitt: Der Veda. (Die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen IX, 1.) Leipzig, C. F. Amelang, 1905. VI, 258 S. Mk. 3,75.

3) The Little Clay Cart (Mṛcchakaṭikā), a Hindu Drama atributed to King Shūdraka, translated by Arthur William Ryder. (Harvard Oriental Series ed. by Charles Rockwell Lanman, vol. 9.) Cambridge, Mass., Harvard University, 1905. XXIX, 176 S. $ 1,50.

4) E. Hultzsch, Dhār praśasti of Arjunavarman: Parijātamañjarī-nāṭikā by Madana. (Ep. Ind. 8, 1905, 96—122. Mit 3 Faks.-Tafeln.)

Stückes aufkommen. Das Stück behandelt ein Liebesabenteuer des Königs und wurde zum erstenmal am Frühlingsfest (vasantotsava) im Tempel der Sarasvatī zu Dhārā aufgeführt. Die Sprachen sind Sanskrit und Prakrit. Sanskrit spricht der König und sein Kämmerer, Prakrit die übrigen auftretenden Personen und zwar in Prosa Śaurasenī, im Vers Mahārāṣṭrī.

Auf dem Gebiete der *Inschriften* ist dann noch zu nennen die neue Ausgabe der Inschriften in den Höhlenbauten von Nāsik, welche Senart[1]) veranstaltet hat. Der achte Band der von Rice herausgegebenen Epigraphia Carnatica[2]) enthält nicht weniger als 1038 Inschriften aus der Westhälfte des Shimogadistrikts, insgesamt fanden sich in diesem Bezirk 1696. Sie verteilen sich auf 17 Dynastien, davon vor 1200 auftretend: 71 der Kadamba 400—1307 n. Chr., 29 Rāṣṭrakūṭa 797—991, 112 Cāḷukya 680—1212, 9 Ganga 1077—1198, 46 Sāntara 897—1290, 1 Senavara 1010, 30 Kaḷacurya 1158—1182, 42 Hoysaḷa 1090—1334. Kielhorn[3]) hat wiederum aus den Zeitangaben ihrer Urkunden die Regierungsantritte mehrerer Coḷa-Könige annähernd berechnet, bezw. den bisher dafür angenommenen Spielraum verringert. Sehr mühsam war diese Berechnung namentlich für Rājarāja (II.) Parakesarivarman, welcher ungefähr zwischen 27. März und 23. November 1146 den Thron bestieg. Für Rājendra-Coḷa III. schrumpft dieser Zeitraum auf 21. März bis 20. April 1246 zusammen. Eine Schenkungsurkunde des Generals Irugapa, herausgegeben von Lüders[4]), stammt aus dem Jahre 1422 n. Chr. Sie bezieht sich auf die Übergabe des Wallfahrtsortes Beḷuguḷa mit einem Hain und einem auf Veranlassung des Generals gegrabenen Teich an den Heiligen Gummateśvara und die Gemeinde der Jainas.

Von anderen *Geschichtsquellen* wären zu nennen die Ausgabe des Vāyupurāṇam[5]), welche die rühmlichst bekannten Gelehrten des Ānandāśrama veranstaltet haben. Geiger[6]) behandelt die beiden Chroniken von Ceylon, Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa, deren Bedeutung für die buddhistische Chronologie hinreichend bekannt ist. Leider war uns eine Einsichtnahme dieses Buches wie noch mancher neuen Erscheinung nicht möglich.

---

1) E. Senart, Nāsik Cave Inscriptions. (Ep. Ind. 8, 1905, 59—96. Mit 8 Tafeln.)

2) Epigraphia Carnatica. Vol. VIII. Inscriptions in the Shimoga District (Part II) by B. Lewis Rice. Bangalore, Mysore Government Central Press, 1904. 16, 8, 380, 211, 734, 2, 4, 5 S. 4°. Mit 16 Tafeln.

3) F. Kielhorn, Dates of Choḷa Kings. (Ep. Ind. 8, 1905, 1—8.)

4) H. Lüders, Śravaṇa-Beḷgoḷa Inscription of Irugapa. (Ep. Ind. 8, 1905, 15—24.)

5) Mahāmuni-śrīmad Vyāsa-praṇītam Vāyupurāṇam. Etat pustakam Ānandāśramasthapaṇḍitaiḥ sapāṭhāntara nirdeśaṃ saṃśodhitam. (Ānandāśrama Sanskrit Series 49.) Poona 1905. 6, 453 S. 4 r. 12 a.

6) Wilh. Geiger, Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa und die geschichtliche Überlieferung in Ceylon. Leipzig, A. Deichert, 1905. VIII, 146 S. Mk. 4,50.

Ein großes Werk über die *gräko-buddhistische Kunst* von Gandhāra hat Foucher[1]) in Angriff genommen. Eine eingehende Besprechung paßt nicht in den Rahmen unseres Berichts, so möge an ihre Stelle eine Inhaltsangabe treten. Der erste Teil, den Gebäuden gewidmet, behandelt den Stūpa, den Vihāra (worunter Foucher die Einzelzelle versteht) und Einrichtung und Schmuck des Saṅghārāma, des Klosters. Der zweite Teil, über die Basreliefs, zerfällt in 9 Kapitel. In stetem Hinblick auf die vorhandenen Denkmäler wendet er sich zunächst den Motiven der Dekoration zu, um dann auf die Legende des Bodhisattva, auf die Umwandlung des Bodhisattva zum Buddha, Buddha's Leben und Ende überzugehen, und mit einer Übersicht der Technik und der Methode zur Bestimmung dieser Kunstwerke, ihre Beziehungen zu der alten Schule und zu der buddhistischen Überlieferung zu schließen.

Religion und *Philosophie*, nirgends so eng mit einander verbunden wie in Indien, lassen sich auch für unsere Betrachtung schwer von einander lösen. Den Gang der Vedaforschung seit Roth bis auf die Gegenwart verfolgt Oldenberg[2]). Seine Parole lautet: Los von Sāyaṇa! Ob aber die geistvollsten Hypothesen des modernen Europäers mehr Licht für das Verständnis des Veda schaffen können als die alte Überlieferung der indischen Kommentatoren, erscheint doch fraglich. Über Tiere und Götter im vedischen Ritual handelt Hillebrandt[3]). Eine sehr wichtige Sammlung größtenteils noch unbekannter Kommentare zum Vedānta erscheint seit kurzem in Kumbhaghoṇa, erwähnt seien Vādirāja's Yuktimallikā, über Vedānta, mit Surottama Tīrtha's Kommentar Bhāvavilāsinī[4]) und Vedeśa bhikṣu's Padārthakaumudī, d. i. Kommentar zu Ānandagiri's Chāndogyopaniṣadbhāṣya[5]). In die Lehren des *Yoga* führen Pātañjali's Yogasūtras[6]) ein. Das Lehrbuch der Bhāgavata-Religion, die Bhagavadgītā, enthält bekanntlich viele Einschübe aus späterer

---

1) A. Foucher, L'art gréco-bouddhique du Gandhâra. Tome I: Introduction — Les édifices — Les bas-reliefs. Paris, Ernest Leroux, 1905. (Publications de l'École franç. d'Extrême-Orient, vol. V.) XII, 639 S. Mit 300 eingedr. Abb., 1 Tafel u. Karte.

2) Hermann Oldenberg, Vedaforschung. Stuttgart, J. G. Cotta Nachf., 1905. IV, 115 S. Mk. 2,50.

3) Alfred Hillebrandt, Tiere und Götter im vedischen Ritual. Breslau, G. P. Aderholz, 1905. 14 S. Mk. 0,80. (Aus: 83. Jahresbericht der schles. Gesellschaft für vaterländ. Cultur.)

4) Atha (Vādirāja-viracita-) Yuktimallikā-prārambhaḥ. (Sā ca Surottama-Tīrtha-kṛta-Bhāvavilāsinī-ṭīkāsahitā.) Kumbhaghoṇa, T. R. Kṛṣṇācārya, 1903. 715 Bl. quer-4°.

5) Chāndogyavedeśīyaṭīkā (Vedeśa bhikṣu: Padārthakaumudī)-prārambhaḥ. Kumbhaghoṇa, T. R. Kṛṣṇācārya, 1904. 261 Bl. quer-4°.

6) Vācaspati-Miśra viracitaṭīkāsamvalita-Vyāsabhāṣyasametāni Pātañjalayogasūtrāṇi. Tathā Bhojadeva-viracitta-Rājamārtāṇḍābhidhavṛtti sametāni Pātañjalayogasūtrāṇi . . . Etat pustakam Kāśīnātha Śāstrī Āgāse ityetaiḥ saṃśodhitam. (Ānandāśrama Sanskrit Series 47.) Poona 1904. 207, 65, 5, 8 S. 3 r.

Zeit. Garbe[1]) hebt in seiner Übersetzung des Gedichts diese Zusätze heraus, so daß man leicht erkennt: „in dem alten Gedicht wird der durch Sāṃkhya-Yoga philosophisch fundierte Kṛṣṇaismus verkündigt; in den Zutaten der Bearbeitung wird Vedānta-Philosophie gelehrt". Dieser Kṛṣṇaismus war von Haus aus eine ethische Kṣatriya-Religion, die ein Sonderleben außerhalb des Brahmanentums führte. Ihre Volkstümlichkeit erregte die Aufmerksamkeit der Brahmanen und als dann der Stifter der Religion, Kṛṣṇa, zum Gott erhoben war, stand nichts mehr im Wege, ihn mit Viṣṇu gleichzusetzen. „In der Zeit, da Kṛṣṇa-Viṣṇu für das Brahmanentum der höchste Gott — oder sagen wir geradezu: Gott geworden war, ist die ursprüngliche Bhagavadgītā verfaßt worden; aus der Zeit, als man begann Kṛṣṇa mit dem Brahman zu identifizieren und den Kṛṣṇaismus überhaupt zu vedāntisieren, stammt die uns vorliegende pantheistische Überarbeitung des Gedichts". Jene Zeit sucht Garbe in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr., diese im 2. Jahrhundert n. Chr. Die Lehren der echten Bhagavadgītā setzen einen Gott als bewußtes, ewiges und allmächtiges Wesen voraus. Dieser Gott ist ein Geist von höherer Art als der Ātman aller Geschöpfe, der lediglich um der Welt willen handelt. Auch die Materie besteht von Ewigkeit her, ihre unablässigem Wandel unterworfenen Produkte und Wirkungen sind vergänglich. Unveränderlich aber ist der von Ewigkeit her bestehende Geist, der von allen Einwirkungen der Materie unberührt bleibt. — Legenden von 11 Heiligen der Viṣṇuiten im tamulischen Gebiet Südindiens erzählt Kuruthalwar[2]).

In das Studium des ***Buddhismus*** führt eine neue Sammlung von Pāli-Texten ein, welche W. Arthur de Silva[3]) herausgibt. Mrs. Rhys Davids[4]) teilt aus dem Abhidamma-Piṭaka, dem 3. Korb der heiligen Schriften des südlichen Buddhismus, die im Vibhanga enthaltenen Abschnitte mit. Als vierten Teil zu den 3 Bänden der Reden Buddha's, welche dem Majjhima-Nikāya entnommen waren, liefert Neumann[5]) eine Übersetzung der Reden im Sutta-Nipāta.

---

1) Die Bhagavadgītā aus dem Sanskrit übersetzt. Mit einer Einleitung über ihre ursprüngliche Gestalt, ihre Lehre und ihr Alter von Richard Garbe. Leipzig, H. Haessel, 1905. 159 S. Mk. 4,—.

2) Stories of the Tamil Vaishnava Saints. Translated by N. Kuruthalwar and communicated by Mrs. I. J. Pitt. (I. Ant. 34, 1905, 273—284.)

3) Buddhist Pali Texts. With a translation into Sinhalese. Ed. by W. Arthur de Silva. Vol. 1. 2: Dīghanikāya. Colombo, W. St. de Silva, 2447—48 A. B. (1904—5.)

4) The Vibhanga being the second book of the Abhidamma-Piṭaka. Ed. by Mrs. Rhys Davids. (Pali Text Society.) London, E. Frowde, 1904. XXI, 464 S.

5) Gotamo Buddho's Reden aus der Sammlung der Bruchstücke Suttanipāto des Pāli-Kanons. Übers. von Karl Eug. Neumann. Leipzig, J. A. Barth, 1905. XII, 410 S. Mk. 20,—.

Die 27 alten *Gesetzbücher* Indiens in einer handlichen Sammlung[1]) vereinigt zu haben, ist das Verdienst des Ānandāśrama von Poona, dem wir gleicherweise eine sorgfältige Ausgabe der Yājñavalkya-Smṛti[2]) verdanken. Recht alt scheint auch das Kauthalīya Arthaśāstra, d. i. die Finanzwissenschaft des Kautalya zu sein, dessen Inhalt Shamasastry[3]) in teilweise freilich unzureichenden Auszügen vermittelt. Erhalten ist diese Schrift zwar nur in einer späten Handschrift, sie wird aber schon im 6. Jahrhundert von Daṇḍin erwähnt und rührt nach der Jainaüberlieferung von Cāṇakya alias Kautalya, dem Finanzminister des Maurya Candragupta, her. Auf eine Zeit, in der ein neuer Staat geschaffen wurde, deuten allerdings die Anordnungen über Kolonisierung, Landverteilung und Steuernachlässe für neue Ansiedler hin. Ob die Entstehung des Śāstra etwa um 320 v. Chr. anzusetzen wäre, würde sich vielleicht aus den Nachrichten über religiöse Zustände feststellen lassen, über die Shamasastry nur leicht hinweggeht. Immerhin ist beachtenswert, daß die Śūdras ausdrücklich und ausschließlich zur Begründung neuer Städte berufen werden. Die Preise des Getreides, die Höhe der Steuern, Akzise und andere Abgaben werden zwar nach paṇas bemessen, doch beansprucht der König Naturalleistungen und erhebt bei Baarzahlungen 13% Aufgeld und 1/8% als Entschädigung für Prüfung des Feingehaltes der gezahlten Münzen. Als monatliches Gehalt eines Beamten werden 5 paṇas = 10/3 Rupien oder 165 sēr Getreide angegeben. Wer ohne Paß reist, zahlt 12 paṇas Strafe, ein Fremder 3000, der Gebrauch eines gefälschten Passes zieht eine Buße von 1000 paṇas nach sich. Die Sittenzustände gemahnen an die Zeit, die wir aus der Mṛcchakaṭikā und aus dem Daśakumāracarita kennen, wie z. B. das Kapitel über die Hetären zeigt. Diese Damen standen unter einem Inspektor, welcher das Honorar bestimmte, das sie für ihre Leistungen beanspruchen durften. Erlaubte sich eine Hetäre einen Besucher zu insultieren, so zahlte sie 24 paṇas Strafe, prügelte sie ihn, 48, schnitt sie ihm die Ohren ab, 51 3/4 paṇas. Die Mädchen hatten Bericht zu erstatten über ihre Einnahmen wie über ihre Liebhaber, als Steuer entrichteten sie monatlich, was sie in zwei Tagen verdient hatten. Zwei junge schöne Hetären guter Abkunft und feiner Erziehung hatte der Inspektor im königlichen Palast zu präsentieren und gegen ein Jahresgehalt von 1000 paṇas anzustellen. Ihr Nachlaß fiel an die Töchter; fehlten solche, an den

1) Aṅgiraḥprabhṛti-Baudhyāyayāntānāṃ saptaviṃśati-saṃkhyāmitīnāṃ Smṛtīnām samuccayaḥ. Idam pustakam Ānandāśramasthapaṇḍitaiḥ saṃśodhitam. (Ānandāśrama Sanskrit Series 48.) Poona 1905. 6, 22, 484 S. 5 r.

2) Aparārkāparābhidhāparāditya-viracita-ṭīkāsametā Yājñavalkya-Smṛtiḥ . . . Etat pustakam Ānandāśramasthapaṇḍitaiḥ saṃśodhitam. Bhāga 1. 2. (Ānandāśrama Sanskrit Series 46.) Poona 1903—4. 25, 1252, 10, 4, 10 S. 13 r.

3) R. Shamasastry, Chanakya's Land and Revenue Policy (4th century B. C.). (I. Ant. 34, 1905, 5—10. 47—59. 110—119.)

König. Wünschte eine Hetäre sich mit ihren Söhnen vom Hofleben zurückzuziehen, so hatte sie 24 000 paṇas, ihr Sohn 12 000 paṇas, Lösegeld zu zahlen. Spielen ist auch hier nur an bestimmten öffentlichen Orten gestattet. Lehrer der Musik, des Tanzes, Schreibmeister, Maler, Kranzbinder und Barbiere erhalten staatliche Unterstützung gegen die Verpflichtung geeignete Kräfte in ihrer Kunst heranzubilden. — Rose[1]) macht auf ein Gewohnheitsrecht bei einer Anzahl im Pañjāb herrschenden Familien aufmerksam, wonach der einmal zum Thronerben erklärte Prinz unter allen Umständen die Erbfolge erhält[2]).

1) H. A. Rose, Customary Law regarding Succession in Ruling Families of the Panjab Hill States. (I. Ant. 34, 1905, 226—227.)

2) [Der ägyptische und der iranische Jahresbericht müssen diesmal leider ausfallen, sollen aber im nächsten Jahr nachgeliefert werden.

Der Redakteur.]

Verzeichnis der im letzten Vierteljahr bei der Redaktion eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluss der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke. Die Redaktion behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor; Rücksendungen können nicht erfolgen. Anerbieten der Herren Kollegen, das eine oder andre **wichtigere** Werk **eingehend** besprechen zu wollen, werden mit Dank akzeptiert. Die mit * bezeichneten Werke sind bereits vergeben.)

Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde. [Titel auch lat., franz., ital., span. u. engl.] Im Auftrage der österreichischen Leo-Gesellschaft mit Unterstützung der deutschen Görres-Gesellschaft hrsg. unter Mitarbeit zahlreicher Missionare von W. *Schmidt*. Band I, Heft 1. Salzburg (Österr.), Druck u. Verlag Zaunrith'sche Druckerei [o. J.]. Abonnementspreis 12 Mk.

Échos d'Orient. Revue bimestrielle de théologie, de droit canonique, de liturgie, d'archéologie, d'histoire et de géographie orientales. 9e année, no. 56, Janvier 1906. Paris, 5, rue Bayard. Abonnementspreis für Frankreich 6 fr., für das Ausland 8 fr.

Bref och dagboksanteckningar af Georg August *Wallin* utgifna jämte en lefnadsteckning af Knut *Tallqvist*. Med ett Porträtt och en karta. [Skrifter utgifna af Svenska Litteratursällskapet i Finland. LXX.] Helsingfors 1905.

---

*Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag (2. März 1906) gewidmet von Freunden und Schülern und in ihrem Auftrag herausgegeben von Carl *Bezold*. Mit dem Bildnis Th. Nöldeke's, einer Tafel und zwölf Abbildungen. 2 Bdd. Gieszen, Alfred Töpelmann, 1906. 40 Mk., in Leder geb. 46 Mk.

Some Cuneiform Tablets bearing on the Religion of Babylonia and Assyria. By Kerr Duncan *Macmillan*. Nebst einer Abhandlung über die Partikel *-ma* im Babylonisch-Assyrischen von A. *Ungnad*. [Beiträge z. Assyr. u. semit. Sprachw. V, 5.] Leipzig, J. C. Hinrichs, 1906. 11 Mk.

Tallqvist, Knut L. – Neubabylonisches Namenbuch zu den Geschäftsurkunden aus der Zeit des Šamaššumukin bis Xerxes. [Acta Soc. Scientiarum Fennicae, tom. XXXII, no. 2.] Helsingfors 1905.

Greßmann, Hugo – Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie. [Forschungen z. Relig. u. Liter. d. A. u. N. Testam. hrsg. v. W. Bousset u. H. Gunkel, 6. Heft.] Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1905. 10 Mk.

Monumenta Judaica. Herausgegeben von August *Wünsche*, Wilhelm *Neumann*, Moritz *Altschüler*. Prima pars: Bibliotheca Targumica. I. Bd. Aramaia. Die Targumim zum Pentateuch. 1. Heft. Wien u. Leipzig, Akad. Verlag, 1906. Vollständig in ca. 40—50 Heften à 10 Mk.

Judah Messer Leon's Commentary on the „Vetus Logica", a Study based on three Mss., with a Glossary of Hebrew Logical and Philosophical Terms. A Thesis presented . . . . by Isaak *Husik*. [Inaug.-Diss. von Pennsylvania.] Leyden, Brill, 1906.

Mayr, Albert – Aus den phönikischen Nekropolen von Malta. [Sep.-Abdr. a. d. Sitzungsberichten d. philos.-philol. Kl. d. Kgl. Bayer. Ak. d. W. 1905, Heft III.] München, in Komm. d. G. Franz'schen Verlags.

Dalman, Gustaf – Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch nach den Idiomen des palästinischen Talmud, des Onkelostargum und Prophetentargum und der jerusalemischen Targume. 2. Aufl., vermehrt u. vielfach umgearbeitet. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1905. 12 Mk., geb. 13 Mk.

Darian, Joseph – Kitāb al-Itqān fī ṣarf luṛat as-sirjān lil-maṭrān Iūsuf Darjān. Maṭbaʿat al-arz „Ǧūnija" 1905. 2 fr. 75, geb. 3 fr. 25.

*Tuḥfa [sic] ḏawī-l-arab. Über Namen und Nisben bei Boḫārī, Muslim, Mālik. Von *Ibn Ḫaṭīb al-Dahša*. Herausgegeben von Traugott *Mann*. Leiden, Brill, 1905. 7,50 Mk.

**Graf*, Georg – Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit (Ende des 11. Jahrhunderts). Eine literarhistorische Skizze. [Straßburger Theologische Studien hrsg. v. A. Ehrhard u. E. Müller, VII. Bd. 1. Heft.] Freiburg i. Br., Herder, 1905. 2 Mk.

**Decorse* et *Gaudefroy-Demombynes* – Rabah et les Arabes du Chari. Documents arabes et vocabulaire. Paris, E. Guilmoto [o. J.].

Vitae sanctorum indigenarum. I. — Acta S. Baṣalota Mikāʾēl et S. Anorēwos. Edidit [et] Interpretatus est Kar. *Conti Rossini*. [Corpus script. christ. orient., Script. aethiopici, ser. II, tom. XX.] Parisiis: Poussielgue, Lipsiae: Harrassowitz, 1905. 8 Mk.

Jahn, Alfred – Grammatik der Mehri-Sprache in Südarabien. [Sitzungsberichte d. K. Ak. d. W. in Wien, philos.-hist. Kl., Bd. CL, VI.] Wien, in Komm. bei Hölder, 1905.

Browne, Edward G. – A Hand-List, arranged alphabetically under the titles, of the Turkish and other printed and lithographed books presented by Mrs. E. J. W. Gibb to the Cambridge University Library. Cambridge, University Press, 1906. 5 s.

Tevfiq, Mehmed – Ein Jahr in Konstantinopel. Zweiter Monat: Helva sohbeti (Die Helva-Abendgesellschaft). Nach dem Stambuler Druck von 1299 h. zum ersten Mal ins Deutsche übertragen . . . . von Theodor *Menzel*. — Xoros kardasch (Bruder Hahn). Ein orientalisches Märchen- und Novellenbuch, aus dem Türkischen zum ersten Mal ins Deutsche übertragen von Georg *Jacob*. [Türk. Bibliothek hrsg. v. G. Jacob, 4. u. 5. Bd.] Berlin, Mayer & Müller, 1906. 2,20 + 3,60 Mk.

Olufsen, O. – The Second Danish Pamir-Expedition. A Vocabulary of the Dialect of Bokhara. Edited by Vilh. Grønbech. Gyldendalske boghandel, Nordisk forlag, 1905.

**Winternitz*, Moriz, and Arthur Berriedale *Keith* — Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Bodleian Library. Vol. II. Begun by Moriz Winternitz, continued and completed by Arthur Berriedale Keith. With a Preface by E. W. B. *Nicholson*. Oxford, Clarendon Press, 1905. 25 s.

Atharva-Veda Saṁhitā, translated with a Critical and Exegetical Commentary by William Dwight *Whitney*, revised and brought nearer to completion and edited by Charles Rockwell *Lanman*. First [and] Second Half. [Harvard Oriental Series edited . . . . by Ch. R. Lanman, vol. VII, VIII.] Cambridge, Mass., Harvard University, 1905.

Blumhardt, J. F. – Catalogue of the Marathi, Gujarati, Bengali, Assamese, Oriya, Pushtu, and Sindhi Manuscripts in the Library of the British Museum. London, British Museum, 1905.

Schreiber, W. – Praktische Grammatik der Altgriechischen Sprache. Mit besonderer Berücksichtigung des attischen Dialektes. Für den Selbstunterricht. 2. Aufl. [Die Kunst der Polyglottie, 25. Teil.] Wien u. Leipzig, A. Hartleben [o. J.]. 2 Mk.

Velten, C. – Praktische Suaheli-Grammatik nebst einem Deutsch-Suaheli Wörterverzeichnis. 2. vermehrte Aufl. Berlin, W. Baensch, 1905.

Westermann, Diedrich – Wörterbuch der Ewe-Sprache. I. Teil. Ewe-Deutsches Wörterbuch. Berlin, D. Reimer, 1905. 12, geb. 14 Mk.

Abgeschlossen am 10. 5. 1906.

Eine Jaina-Dogmatik.

Umāsvāti's Tattvārthādhigama Sūtra

übersetzt und erläutert von

Hermann Jacobi.

Der erste Dogmatiker der Jainas ist Umāsvāti[1]). Śvetāmbara's sowohl als Digambara's nehmen ihn als einen der ihrigen in Anspruch und erkennen sein Tattvārthādhigama-Sūtra als eine autoritative Darstellung ihres Glaubens an, so daß sie es gewissermaßen als ein Glaubensbekenntnis in das tägliche Brevier aufgenommen haben[2]). Aber sein Bhāṣya zu diesem Sūtra scheint nur von den Śvetāmbara's anerkannt zu werden; die Digambara's haben dazu besondere Kommentare, wahrscheinlich weil das Bhāṣya Stellen enthält, die sich mit den Unterscheidungslehren ihrer Sekte nicht wohl vertragen. Derselbe Umstand ist auch wohl der Grund, daß nur die Śvetāmbara's noch einige andere Schriften[3]) Umāsvāti's, der deren 500 verfaßt haben soll, besitzen.

Umāsvāti, von den Digambara's auch Umāsvāmin genannt[4]), so genannt nach seinem Vater Svāti und seiner Mutter Umā (vom Vatsagotra, daher er auch Vatsīsuta heißt), dem *gotra* nach ein Kaubhīṣaṇin, war in Nyaggrodhikāgrāma geboren. Die Weihe empfing er von Ghoṣanandikṣamāśramaṇa, dieser von Śivaśrī. Sein Lehrer war Mūla, ein Schüler Muṇḍapāda's. Er gehörte zur Nāgaraśākhā und schrieb das Tattvārthādhigama-Sūtra in Pāṭaliputra. Diese Nachrichten finden sich am Ende von Umāsvāti's Bhāṣya

---

1) Hemacandra gibt als Beispiel zu Śabdānuśāsana II 2, 39 *utkṛṣṭe 'nūpenu* (*utkṛṣṭārthād anūpābhyāṃ yuktād dvitīyā*): *upōmāsvātiṃ saṃgrahītāraḥ*. U. wird oft *saṃgrahakāra*, *vācakamukhya*, *vācakācārya* genannt.

2) So im Jaina-nitya-pāṭha-saṃgraha, Nirnaya Sagara Press 1901, vgl. Sarvārthasiddhi, bhūmikā p. 6: *pratidinam avaśyam paṭhanīyatvāt sadharmaśrāddhajanasvādhyāyārtham.*

3) Nämlich Praśamarati, Pūjāprakaraṇa, Jambūdvīpasamāsa und Śrāvakaprajñapti. Alle diese Traktate hat Vakil Keshavlal Premchand herausgegeben, das an letzter Stelle genannte Werkchen besonders (Nirnaya Sagara Press 1905) die drei ersten als Appendices einer Ausgabe des Tattvārthādhigama Sūtra in der Bibliotheca Indica.

4) Nicht nur in der Digambara Paṭṭāvalī, sondern auch bei Śrutasāgara, siehe Sarvārthasiddhi bhūmikā 2, und die dem Sūtra angehängte mahimā).

(p. 232 der Ausgabe Bibl. Ind.) und von Siddhasena's Kommentar zu demselben (Peterson 3[nd] Report, p. 84).

Die Berichte der Digambara's über ihn sind etwas verwirrt. Nach dem ältesten (Inschrift 42 aus 1115 n. Chr. in Ryce, Śravaṇa-Belgola) ist er ein Schüler Kundakundācārya's (alias Padmanandi) und hatte das biruḍa Gṛdhrapiccha, das sonst dem Kundakundācārya beigelegt zu werden pflegt (so schon von Śrutasāgara). In der Bhūmikā zur Sarvārthasiddhi, wo einige denen jener Inschrift ähnliche Verse zitiert werden, wird er sogar, aber wohl nur irrtümlich, mit Kundakundācārya identifiziert; denn sowohl die Digambara Paṭṭāvali als auch die Śvetāmbara's [1]) halten beide Autoren auseinander. — Obschon diese Nachrichten der Digambara's auf einer alten Tradition zu beruhen scheinen, so verdienen sie doch keinen Glauben gegenüber denjenigen der Śvetāmbara's, welche sich, wie gesagt, im Bhāṣya Umāsvāti's selbst finden. Letzteres für eine Fälschung zu halten, liegt kein Grund vor; zudem wird es selbst, sowie die Stelle, welche die fraglichen Notizen bringt, durch Siddhāsena's Kommentar, der *bhāṣyānusārin* ist, beglaubigt. Vergleiche auch meine Bemerkung zu I 23. Die Digambara's durften das Bhāṣya Umāsvāti's nicht anerkennen, weil in ihm Lehren vorgetragen werden, welche sie verdammen; dasselbe geschieht auch in der Śrāvakaprajñapti und implicite auch in Praśamarati. Danach ist es ein Irrtum der Digambara's, wenn sie Umāsvāti als einen der ihrigen in Anspruch nehmen. Sie taten es wohl nicht mit der Absicht zu täuschen, sondern weil in jenen frühen Zeiten der Gegensatz der beiden Teile der Jainakirche noch nicht so scharf hervortrat. Wenn auch die Unterscheidungslehren der Digambara's [2]) schon mehr oder weniger genau formuliert gewesen sein mögen, so waren sie doch noch nicht Gegenstand erbitterter Fehde wie später, wie dies Peterson, 2[nd] Report p. 83, durch den Vergleich zwischen der Stellung Kundakundācārya's im Ṣaṭprābhṛtam und der seines Kommentators Śrutasāgara's gezeigt hat.

Über Umāsvāti's Lebenszeit haben wir verschiedene, weit auseinandergehende Angaben; siehe Klatt, Onomasticon, p. 4 f. und Peterson 4[th] Report s. v. Umāsvāti. Nach den Śvetāmbara Paṭṭāvalī's starb er Saṃvat 720 bez. 785, nach der der Digambara's 142. Durch Kombination läßt sich noch ein etwa zwei Jahrhunderte späteres Datum für die Digambara-Tradition herausrechnen. Nach dem Ādipurāṇa [3]) Jinasena's (Śaka 705) starb Lohārya, Nachfolger des Bhadrabāhu II., Vīra 783 = Saṃvat 295. Da nun nach einer Paṭṭāvalī (4[th] Report s. v. Kundakunda) Umāsvāti der sechste in

1) Peterson 2[nd] Report p. 83 . . the Śvetāmbaras also quote him with respect, and according to one Śvetāmbara tradition, he stood at the dividing line of the two churches, and was largely responsible for the Digambara heresy.

2) Siehe diese Zeitschr Bd. 38, S. 12 f.

3) Zitiert in der Bhūmikā der Ausgabe der Sarvārthasiddhi p. 3.

der mit Bhadrabāhu beginnenden Liste ist, so würde er etwa Saṃvat 350—400 anzusetzen sein.

Einen sichereren Weg zur Schätzung des Alters unseres Autors bietet die Chronologie seiner Kommentatoren. Samantabhadra verfaßte zu dem Tattvārthādhigama-Sūtra einen Kommentar, das Gandhahastimahābhāṣya, zu welchem das Devāgamastotra die Einleitung bildet (5th Report s. v. Samantabhadra). Zu dem Devāgamastotra schrieb Akalaṅkadeva die Aṣṭaśatī; dieser Kirchenlehrer lebte, wie Pathak gezeigt hat (BBRAS. 1892), in dem dritten Viertel des 8. Jahrh. n. Chr. Danach würde Umāsvāti spätestens ins 7. Jahrh. zu setzen sein. Einen ähnlichen Schluß erlauben die Śvetāmbara-Kommentare zu Umāsvāti's Sūtra und Bhāṣya. Solche sind handschriftlich vorhanden von Siddhasena und Haribhadra. Letzterer lebte in der zweiten Hälfte des 9. Jahrh. n. Chr.[1]). Siddhasena scheint älter zu sein. Mit der Angabe, daß Siddhasenadivākara, wenn er mit unserem Autor identisch sein sollte, die Saṃvat-Zeitrechnung eingerichtet haben soll, ist nicht viel zu machen. Dagegen scheint von größerer Bedeutung, daß Siddhasena's dritter Vorgänger Dinnagaṇin nach v. 2 der Praśasti (3d Rep. p. 84) seine Schüler im *pravacana* unterrichtete, ohne sich dabei geschriebener Bücher zu bedienen. Nach einer bekannten Stelle im Kalpasūtra, bez. den Kommentaren dazu, soll nämlich 980 Vīra der Siddhānta kodifiziert worden sein; vorher seien keine Bücher beim Unterricht gebraucht worden[2]). Wenn also Dinnagaṇin sich der vor 980 Vīra üblichen Lehrmethode bediente, so tat er es wahrscheinlich, weil er vor jenem Datum (454 n. Chr.) lebte, dann aber als einer der letzten, oder weil er als Konservativer auch nach jenem Wandel die neue Methode nicht annahm. Letzteres macht die ausdrückliche Hervorhebung des Faktums durch Siddhasena wahrscheinlicher; dann wird er aber nicht gar zu lange nach jenem Datum gelebt haben. Zieht man nun in Betracht, daß Siddhasena drei Generationen später lebte, so wird man diesen nicht früher als in den Anfang des 6. Jahrh. setzen können, wahrscheinlich aber gegen Mitte oder Ende des 6. Jahrh. setzen dürfen. Vor dieser Zeit müßte also Umāsvāti gelebt haben, wenn nicht die obige Angabe, was auch möglich wäre, ganz ohne Beziehung auf die Kodifizierung des Siddhānta zu deuten ist.

Von den fünf uns erhaltenen Werken Umāsvāti's ist das

1) Er ist der Lehrer Siddharṣi's. Dieser beendete seine Upamitibhavaprapañcā kathā 962 Jyeṣṭha su di 5 gurau. Der Wochentag kommt richtig heraus, sowohl wenn man die Vīra-Ära als auch die Vikrama-Ära zugrunde legt, nämlich 436 n. Chr. 7. Mai, resp. 906 1. Mai. Aber im ersten Falle stand der Mond in Puṣya, im zweiten in Punarvasu, wie in der Datumsangabe gesagt ist. Damit erledigt sich Peterson's Raisonnement 4th Rep. p. 5.

2) *pūrvam pustakānapekṣayaiva guruśiṣyayoḥ śrutārpaṇagrahaṇavyavahāro 'bhūd iti vṛddhasampradāyaḥ.* Meine Ausgabe p. 118, vgl. auch ib. p. 114 unten.

Tattvārthādhigama-Sūtra mit dem Bhāṣya das umfangreichste und bedeutendste. Es ist eine kurze Dogmatik der Jainas, ein *pravacanasaṃgraha*, wie es sich selbst nennt. Praśamarati und Śrāvakaprajñapti[1]) sind zum Teil ähnlichen Inhalts; ersteres Werkchen kann aber eher als ein λόγος προτρεπτικός bezeichnet werden, und letzteres ist ausdrücklich für die Belehrung der Laien eingerichtet.

Das Tattvārthādhigama-Sūtra wurde zuerst von Bhandarkar in seinem Report p. 405 ff. veröffentlicht und ist seitdem mehrfach in Indien gedruckt worden. Da aber ohne Kommentar das Sūtra unverständlich ist, so begrüßte ich es freudig, als Herr Premchand die jetzt vollendete Herausgabe des Sūtra mit dem Bhāṣya unternahm. Denn ich hatte lange eine Übersetzung dieses Werkes ins Auge gefaßt. Aber auch das Bhāṣya ist nicht überall ohne Kommentar verständlich und bietet an manchen Stellen für unser Bedürfnis sachlich zu wenig. Von seiner vollständigen Übersetzung muß daher Abstand genommen werden, bis der ausführliche Kommentar Siddhasena's gedruckt vorliegt. Dagegen glaubte ich mit Zuhülfenahme anderer Quellen Erläuterungen zu den Sūtren geben zu können, so daß Umāsvāti's Werk auch uns als Abriß der Jaina-Dogmatik dienen kann. In erster Linie kommt in Betracht ein Digambara-Kommentar zu Umāsvāti's Sūtra, die Sarvārthasiddhi des Pūjyapāda (alias Devanandin, Jinendrabuddhi), herausgegeben von Kalāppā Bharamāppā Nitave, Kolhapur 1904. Über das Alter Pūjyapāda's weiß ich nur dies zu sagen, daß ihn Śubhacandra in seinem 1552 n. Chr. verfaßten Pāṇḍavapurāṇa[2]) unter alten Kirchenvätern preißt und zwar in dieser Reihenfolge: Kundakunda Samantabhadra Pūjyapāda Akalanka Jinasena; und daß Śrutasāgara (gegen 1500) seine Dīpikā unter anderem auch auf die Sarvārthasiddhi basierte. Die Sarvārthasiddhi ist ein sehr reichhaltiger Kommentar und weicht nicht selten von dem Bhāṣya ab oder enthält Angaben, die in letzterem fehlen; wo dies der Fall ist, habe ich es meist in meinen Erläuterungen durch ein zugesetztes S kenntlich gemacht.

Mein zweites Hülfsmittel zum sachlichen Verständnis der behandelten Gegenstände war Vinayavijaya's Lokaprakāśa, dessen erste Hälfte, den Dravyalokaprakāśa umfassend, von Hīrālāl Haṃsarāja mit Guzerati-Übersetzung, Jāmnagar 1904, herausgegeben ist. Vinayavijaya, Schüler Kīrtivijaya's, war ein Sohn von Lavaṇaprasāda's berühmtem Minister Tejapāla mit Rājaśrī. Er schrieb also um die Mitte des 13. Jahrh. n. Chr. Das Genauere werden wir wohl aus der Praśasti erfahren, wenn die 2. Hälfte veröffentlicht sein wird. Der Lokaprakāśa, den ich mit L bezeichne, ist eine sehr eingehende

1) Als Series No. 1 einer Collection of Jain Works published by the Jaina Jnanaprasaraka Mandala; mit der Ṭīkā Haribhadrasūri's herausgegeben von Vakil Keshavlal Premchand. Bombay 1905. Ich habe zwar davon eine Korrektur gelesen, aber in den Prakritversen sind viele meiner Verbesserungen unbeachtet geblieben.

2) Siehe Peterson's 4th Report p. 157.

und klare Darstellung der Jaina-Dogmatik. Außerdem habe ich Hemacandra's Yogaśāstra benutzt, und zwar außer Windisch's Veröffentlichung der vier ersten Prakāśas in dieser Zeitschr. Bd. 28, S. 185 ff., Hīrālāl's Ausgabe mit Guzerati-Kommentar, Bombay 1899. Erwähnt sei noch die Syādvādamañjarī, von der eine neue vortreffliche Ausgabe mit Guzerati-Übersetzung von Hīrālāl, Jāmnagar 1903, erschienen ist; ferner Vādidevasūri's Pramāṇanayatattvālokālankāra in der Jaina Yaśovijaya Granthamālā Benares, Nr. 1 und 5. Während der Korrektur konnte ich noch den Tattvārthasara des Amṛtacandra (Samvat 962) und einige andere Digambara-Traktate in Sanātanajainagranthamālā Nr. 1 (Nirnaya Sagara Press 1905) benutzen.

Tattvārthādhigama Sūtra des Umāsvāti.

Erstes Kapitel.

Rechtes Glauben, rechtes Erkennen und rechter Wandel führen (vereint) zur Erlösung. 1.

samyagdarśanajñānacāritrāṇi mokṣamārgaḥ.

darśana übersetze ich mit Glauben, obschon es diese Bedeutung nur in der Verbindung *samyagdarśana* hat. Etymologisch bedeutet *darśana* „Schauen", und hat es in der Jaina-Philosophie die Bedeutung Erkennen eines Dinges in seinen allgemeinen Umrissen oder in seiner begrifflichen Allgemeinheit, ohne seine individuellen Attribute, *darśana* ist *sāmānyagrāhin*; dagegen erfaßt man mit dem Erkennen, *jñāna*, das Ding mit seinen individuellen Attributen, *jñāna* ist *viśeṣagrāhin* (p. 28, l. 8 f.). Vgl. Lokaprakāśa III 1049 f.

dvirūpaṃ hi bhaved vastu: sāmānyato viśeṣataḥ. |
tatra sāmānyabodho yas, tad darśanam iho 'ditam; ||
yathā prathamato dṛṣṭo „ghaṭo 'yam" iti budhyate, |
tad darśanam; tadviśeṣabodho jñānam bhavet tv ataḥ ||
upacāranayene 'dam darśanam parikīrtitam, |
viśuddhanayatas tac cā 'nākārajñānalakṣaṇam. ||
idaṃ sākārabodhāt prāg avaśyam abhyupeyate | etc.

Dieser *ākāra* wird in der im L. ib. zitierten Stelle der Tattvārthavṛtti als *viśeṣanirdeśa* bezeichnet. Wir haben es hier also mit Erwägungen zu tun, ähnlich denen, welche im Nyāya zur Unterscheidung von *nirvikalpaka* (= *niṣprakāraka*) und *savikalpaka* (= *saprakāraka*) *jñāna* führten, nur daß dort *nirvikalpaka* eine erschlossene, nicht uns zu Bewußtsein gelangende Vorstufe des Erkennens ist, während hier etwa soviel wie *ālocana* eine uns zu Bewußtsein gelangende Art des Erkennens gemeint ist, cf. I 15 Anm., II 9.

Daß die gewöhnliche Bedeutung von *darśana* (Schauen) sich nicht recht mit der von „Glauben" in *samyagdarśana* vereinigen

läßt, spricht auch Pūjyapāda ad 2. aus, erklärt es aber damit, daß die Wurzeln (viz. *dṛś*) viele Bedeutungen hätten; hier verlöre sie ihre gewöhnliche Bedeutung, weil es sich hier um den Weg zur Erlösung handle; nun sei das Glauben an die Wahrheiten ein Zustand der Seele, der zur Erlösung führe, insofern er nur den *bhavya* (i. e. denjenigen, welche überhaupt jemals die Erlösung erreichen können) zukomme, während das „Schauen", das durch Augen etc. bedingt ist, allen weltlichen Seelen zukomme und darum nicht geeignet sei, zur Erlösung zu führen.

Rechtes Glauben, Erkennen und Handeln führen vereint, nicht einzeln zur Erlösung. Wenn eins von diesen dreien gegeben ist, hängt es nach Bh. von Umständen ab, ob auch das je folgende da sei; stets sei das vorausgehende durch das folgende gegeben. Nach S. treten mit *samyagdarśana* auch gleichzeitig *mati* und *śrutajñāna* ein.

Rechtes Glauben ist das Für-wahr-halten der Wahrheiten. 2.

tattvārthaśraddhānaṃ samyagdarśanam.

tattvārtha, die Wahrheiten; gemeint sind die in 4 genannten sieben Grundwahrheiten. Rechtes Glauben ist (als ein Zustand der Seele *ātmapariṇāma*) charakterisiert durch das Hervortreten von *praśama*, Erlöschen der Sünde[1]), *saṃvega*, Ringen nach Wahrheit, *nirveda* Weltschmerz (fehlt in S.), *anukampā*, Mitleid, und *āstikya*, Glauben an ein Jenseits. Nach S. verhält es sich so bei *sarāga*, solchen die noch nicht ganz frei von Leidenschaft sind, während bei den *vītarāga*, den leidenschaftslosen, nur die Lauterkeit der Seele (*ātmaviśuddhi*) Merkmal dieses Zustandes sei.

Dieses „rechte Glauben" muß, da es auch nach Eintritt der Erlösung fortbesteht[2]), etwas mehr als bloßes Fürwahrhalten im gewöhnlichen Sinne sein; wir würden es etwa als unfehlbares Überzeugtsein von der absoluten Wahrheit von Ideen charakterisieren können.

Dasselbe tritt entweder spontan oder durch Belehrung ein. 3.

tan nisargād adhigamād vā.

Der eigentliche Grund für seinen Eintritt ist zwar der Schwund der Glaubensstörung (cf. VIII, 10); dieser kann aber auf Grund von in einem früheren Leben erworbenen Verdiensten statthaben, dann tritt der rechte Glaube „spontan" ein, ist angeboren. Andernfalls bedarf es der Belehrung.

---

1) *praśama* = *vairāgya*, cf. Praśamarati 17 *mādhyasthyaṃ vairāgyam virāgatā śāntir upaśamaḥ praśamaḥ | doṣakṣayaḥ kaṣāyavijayaś ca vairāgyaparyāyāḥ* ||

2) Dann ist er *samyagdṛṣṭi*, nicht *samyagdarśana* p. 11 l. 13 ff. und p. 13 l. 4 ff. Der *mukta* ist nach Praśamarati 289 *kevalasamyaktvajñānadarśanātmā*.

Seelen, Lebloses, Influenz, Bindung, Abwehr, Tilgung und Befreiung sind die (7) Grundwahrheiten. 4.

jīvājīvāsravabandhasaṃvaranirjarāmokṣās tattvam.

Dies sind die 7 *tattva* oder *padārtha*: *jīva* (II—IV), *ajīva* (V), *āsrava* (VI), *bandha* (VIII), *saṃvara* (IX), *nirjarā* (ib.), *mokṣa* (X). Einige zählen 9 *tattva*, indem sie *puṇya* und *pāpa* besonders aufführen; diese beiden sind aber in *āsrava* und *bandha* enthalten. Andere nennen nur zwei *tattva*: *jīva* und *ajīva*, weil unter letzterem alle folgenden inbegriffen seien.

Diese werden festgestellt hinsichtlich ihrer Benennung, Darstellung, Substanz und Akzidenz. 5.

nāmasthāpanādravyabhāvatas tannyāsaḥ.

Z. B. *jīva* wird nach diesen 4 Gesichtspunkten betrachtet. *nāmajīva* ist das, was als *jīva* benannt wird, *sthāpanājīva* ist das, was als *jīva* figürlich dargestellt oder nachgebildet wird, *dravyajīva* ist *jīva* an sich, ohne Rücksicht auf seine veränderlichen Zustände, *bhāvatojīva* ist *jīva* mit Rücksicht auf seinen jeweiligen Zustand. Und so ist es bei allen *tattva*'s durchzuführen.

Die Belehrung geschieht durch die Erkenntnismittel und die Ausdrucksweisen. 6.

pramāṇanayair adhigamaḥ.

Über *pramāṇa* 10 und 11, über *naya* 34 f.

(Und ferner nach folgenden Gesichtspunkten:) Begriff, Abhängigkeit, Entstehungsgrund, Örtlichkeit, Zeitdauer, Einteilung. 7.

nirdeśasvāmitvasādhanādhikaraṇasthitividhānataḥ.

Dies erinnert an das alte quis quid ubi quibus auxiliis cur quomodo quando. Man fragt also z. B. was ist rechter Glaube, wem kommt er zu, wie entsteht er, wo ist er lokalisiert, wie lange dauert er, welche Unterarten hat er.

(Oder nach folgenden Gesichtspunkten:) Existenz, Zahl, Ort, Extension, Zeitdauer, Unterbrechung, Zustand, Mehr-oder-Weniger. 8.

satsaṅkhyākṣetrasparśanakālāntarabhāvālpabahutvaiś ca.

Diese Betrachtungsweisen sollen nicht absolut neu sein, sondern sind zum Teil schon implicite in den vorhergehenden enthalten. Man bediene sich der einen oder anderen Reihe zur Behandlung eines Gegenstandes je nach den Bedürfnissen der Zubelehrenden. S. Man fragt also: 1) gibt es rechten Glauben? In den Leblosen nein, in den Seelen teils ja, teils nein. 2) Wie viele? Unzählige *samyagdṛṣṭi's* (d. h. der rechte Glaube der Kevalin's). 3) Wie weit erstreckt er sich? Auf unzählige Teile der Welt, *samyagdṛṣṭi* aber auf die ganze Welt. 4) Wie lange dauert er? Bei einer Seele im Minimum ein Bruchteil einer Stunde, im Maximum 66 *sāgaropama*'s und etwas mehr. 5) Wie lange ist er nicht da? Im Minimum

ein Bruchteil einer Stunde, im Maximum ein *upārdhapudgalaparivarta.* 6) Welcher Zustand der Seele ist er? Der *aupaśamika*, der *kṣāyika* oder der *miśra* (siehe II 1). 7) In welchem Zustand gibt es mehr, in welchem weniger, oder sind sie in allen gleich? Am wenigsten im *aupaśamika*, unzähligemal mehr im *kṣāyika*, und im *kṣāyaupaśamika* unzähligemal mehr als im *kṣāyika*; die *samyagdṛṣṭi's* sind unendlich an Zahl.

Nachdem der Glaube behandelt ist, kommt jetzt das Erkennen an die Reihe.

Das Erkennen ist (fünffach) *mati*: Vorstellung, *śruta* Zeugnis, *avadhi* transzendente Erkenntnis materieller Dinge, *manaḥparyāya* transzendente Erkenntnis der *manas* (oder des Denkens anderer), *kevala* Allwissenheit. 9.

matiśrutāvadhimanaḥparyāyakevalāni jñānam.

Diese Einteilung zeigt, wie weit man von Logik und Psychologie noch entfernt war, als man sie aufstellte. Da sie im Kanon gilt und also kanonische Geltung hatte, mußten sich die Jainas damit abfinden, was ihnen nicht leicht war, nachdem der Nyāya die Erkenntnistheorie wissenschaftlich begründet hatte[1]). Wir können dies schon aus Umāsvāti's Worten selbst entnehmen; p. 9 l. 11 ff. sagt er: *tatra pramāṇam parokṣam pratyakṣaṃ ca vakṣyate. caturvidham ity eke.* Diese *eke* waren natürlich die Anhänger des Nyāya (p. 35, l. 1; p. 37, l. 13 werden die *pramāṇa*'s des Nyāya, p. 15, l. 17 die der Mīmāṃsā aufgezählt). So versteht man, daß konsequente Denker unter den Jaina's das Nyāya-Vaiśeṣika-System adoptierten. Die Orthodoxen stellen dies so dar, als ob der Irrlehrer Chaluo Rohagutto die Vaiśeṣika-Lehre aufgestellt, bez. das Vaiśeṣika-Sūtra verfaßt habe (Ind. Stud. 17, p. 121). Die Roheit der erkenntnistheoretischen Ansichten der Jaina's ist nur eine Ursache dieser Entwicklung; eine andere ist, daß die physikalischen Lehren der Vaiśeṣika's im Grunde mit denen der Jaina's verwandt, wenn auch viel weiter und konsequenter als diese entwickelt waren.

Die drei letztgenannten unserer 5 Arten von Wissen sind übernatürlicher Art. Das natürliche Wissen ist *mati* und *śruta*; ersteres ist das, was man selbst erfährt, letzteres das, was man von anderen erfährt. Da *śruta* dem *śabda* oder *āgama* anderer Philosophen entspricht, so umfaßt *mati* Wahrnehmung und begriffliches Denken, mit Ausschluß der Mitteilung.

Dieses (fünffache Wissen bildet) die zwei wahren Erkenntnismittel (*pramāṇa*). 10.

tat pramāṇe.

---

1) Eine Art von Kompromiß stellt Devasūri's Pramāṇanayatattvālokālaṃkāra (12. Jahrh.) dar. Doch ist darin nicht die Logik des Nyāya, sondern die buddhistische verarbeitet.

S. begegnet hier dem Einwand, daß wenn *jñāna* = *pramāṇa* ist, dann *pramāṇaphala* (i. e. *jñāna*) = *pramāṇa* sei, also kein *phala* habe[1]). Als *phala* gelte die Befriedigung, die die Erkenntnis gewährt, das Schwinden der Unwissenheit, das leidenschaftslose Verhalten (*upekṣā*) gegen das erkannte Ding. Trotzdem bleibt bestehen, daß das Wissen und der Inhalt desselben identisch oder ungeschieden sind. Das ist so zu verstehen: die Seele (*ātman*) ist Intelligenz (*jñasvabhāva*), das Wissen tritt ein, wenn das hindernde *karman*, *jñānāvaraṇa*, weggeräumt wird; somit ist Erkennen und Erkenntnis eins, gerade wie die Lampe den Topf und sich selbst erleuchtet, so daß sie also nicht eines bedarf, der sie erleuchte.

Die beiden ersten (*mati* und *śruta*) sind mittelbar (*parokṣa*). 11.

ādye parokṣam.

Als *parokṣa* gilt hier also auch, was bei den übrigen Philosophen *pratyakṣa* κατ' ἐξοχήν ist, nämlich die Wahrehmung, die zu *mati* gehört. *parokṣa*, mittelbar, heißt hier: abhängig von äußeren Bedingungen, als da sind: Sinnesorgane, inneres Organ, Licht, Belehrung etc.

Die übrigen sind unmittelbar (*pratyakṣa*). 12.

pratyakṣam anyat.

Avadhi etc. treten nämlich bei bestimmten Zuständen des *ātman* von selbst ein.

Synonyme von *mati* sind *smṛti*, *saṃjñā*, *cintā*, *abhinibodha*. 13.

matiḥ smṛtiḥ saṃjñā cintā 'bhinibodha ity anarthāntaram.

Diese (i. e. *mati*) ist durch die Sinnesorgane und das, was nicht Sinnesorgan ist, bedingt. 14.

tad indriyānindriyanimittam.

Durch das, was nicht Sinnesorgan ist (*anindriya*), sind bedingt die Funktionen des inneren Sinnes und das begriffliche Wissen (*oghajñāna*; nur ersteres nach S.).

(Beide Arten von Vorstellung sind vierfach als) erstes Bemerken, Erkennen wollen, Richtigstellung, Einprägung. 15.

avagrahehāpāyadhāraṇāḥ.

S. gibt folgendes Beispiel. 1) *avagraha*: da ist etwas weißes. 2) *īhā*: ist das Weiße ein Kranich oder eine Flagge? 3) *avāya*[2]): weil es auf- und niederfliegt, mit den Flügeln klappt etc., ist es ein Kranich und keine Flagge. 4) *dhāraṇā*: das ist derselbe Kranich, den ich am Vormittag gesehen habe. In einer Fußnote wird letzteres dahin berichtigt, daß nicht die Wiedererkennung,

---

1) Eine ähnliche Überlegung in Nyāyabinduṭīkā p. 18 l. 20 f.

2) S. hat *avāya* statt *apāya*, auch im Sūtra.

sondern die zu ihr führende erinnerte Erkenntnis *dhāraṇā* sei. — Diese vier Arten sind auch die vier Stufen, welche die Vorstellung durchläuft[1]).

(Nach jeder dieser vier Arten erkennt man) viel, vielerlei, schnell, nichtindiziertes, unausgesprochenes, stetig, und das Gegenteil von diesen; 16.

bahubahuvidhakṣiprāniśritānuktadhruvāṇāṃ setarāṇām.

aniśrita, S. *aniḥsṛta*. Die Erklärung dieses Ausdrucks steht nicht fest; verschiedene Autoritäten erklären ihn auf verschiedene Weise. Nach Lokaprakāśa ist einer *niśritagrāhin*, wenn er etwas an einem Merkmal erkennt, z. B. einen Tempel an der Flagge. *dhruva* soll nach S. bedeuten, daß die Erkenntnis so, wie sie im ersten Moment ist (viel, wenig, vielerlei, einerlei etc.), auch in den folgenden sei. Der *avagraha* dauert nur einen Moment, darum paßt auf ihn eigentlich das im Sūtra 16 gesagte nicht. Darum hat man *avagraha* in erweiterter Bedeutung zu nehmen, als *īhā* oder als *avāya*.

(Und zwar) den Gegenstand. 17.

arthasya.

Die 4 Arten der Vorstellung beziehen sich auf einen Gegenstand, nach S. *dravya*.

Auf eine unbestimmte Empfindung bezieht sich das erste Bemerken; 18.

vyañjanasyā 'vagrahaḥ.

Nicht aber, wenn es durch das Auge oder das, was nicht Sinnesorgan ist, (vermittelt wird). 19.

na cakṣuranindriyābhyām.

Das Auge und der innere Sinn bemerken immer nur einen bestimmten Gegenstand, nicht einen unbestimmten Sinneseindruck, die übrigen 4 Sinne beides.

Zeugnis, welchem Vorstellung zum Grunde liegt, ist von 2 Arten, von denen die erste vielfach, die zweite zwölffach ist. 20.

śrutam matipūrvaṃ dvyanekadvādaśabhedam.

---

1) Im Lokaprakāśa III 707 wird der *vyañjanāvagraha* auf Gehör, Geschmack, Geruch und Tastsinn beschränkt. In einem Zitat aus der Tattvārthavṛtti wird ausgeführt, daß die Empfindung, welche ein Gegenstand in diesen Organen erzeugt, *vyañjana* heißt, also die Empfindung, soweit sie von außen kommt und daher etwas materielles ist; soweit sie aber ein geistiges Vermögen in Tätigkeit setzt (*jñānaśakti*), ist dies *avagraha*. Nach einem Zitat aus der Ratnākarāvatārikā ebendaselbst entsteht bei diesem Prozeß zuerst *darśana*, dessen Objekt *sattāmātra* ist, und dann der *avagraha*, dessen Objekt *avāntarasāmānya* wie *manuṣyatva* ist. Der Verfasser wendet ein, daß nach ersterer Ansicht das *darśana*, nach der zweiten der *vyañjanāvagraha* nicht unterzubringen sei. Nach einem Zitat zu III 735 rechnet der *Bhāṣyakāra avagraha* und *īha* als *darśana*, und *avāya* und *dhāraṇā* als *jñāna*.

śrutam matipūrvam soll nach Haribhadra bedeuten, daß die seelische Funktion *mati* die primäre, *śruta* die sekundäre sei, womit die Bemerkung Siddhasena's, daß *pūrva* hier *apekṣā* und *kāraṇa* sei, erklärt zu sein scheint. S. deutet *pūrva* als *nimitta*. — Die beiden Arten von *śruta* (es handelt sich hier natürlich nur um *samyagjñāna*) sind *aṅgabāhya* und *aṅgapraviṣṭa*. Letztere umfaßt die 12 Aṅga's, erstere andere, eine unbestimmte Zahl teils zum Kanon gehörender Schriften, cf. Ind. Stud. 17, 222.

Zweifach ist das Avadhiwissen; 21.
dvividho 'vadhiḥ.

Angeboren bei Göttern und Höllenwesen; 22.
bhavapratyayo nārakadevānām.

Bh. angeboren (*bhavapratyaya*, verursacht durch den *bhava*, d. h. zugleich mit der betreffenden Existenz eintretend) und durch *kṣaya* oder *upaśama* verursacht. — *Avadhi* ist die übersinnliche Erkenntnis körperlicher Dinge, was Kant als „intellektuelle Anschauung“ kennzeichnete. (In der vorliegenden Ausgabe der Sarv. ist dies Sūtra nicht als solches, sondern als Teil des Kommentars behandelt.)

Durch genannte Ursache hervorgerufen bei den übrigen, und zwar in sechs Formen. 23.
yathoktanimittaḥ ṣaḍvikalpaḥ śeṣāṇām.

Durch genannte Ursache, nämlich *kṣaya* oder *upaśama*, wie im Bhāṣya zu 21 angegeben ist; das Sūtra nimmt also Rücksicht auf das Bhāṣya. In S. ist *yathoktanimittaḥ* durch *kṣayopaśamanimittaḥ* ersetzt. — Die „übrigen“ sind die beiden andern *gati*'s, Menschen und Tiere (*tiryagyonija*), nicht aber bei den *asaṃjñin*'s und *aparyāptaka*'s. Die 6 Arten des Avadhiwissens sind folgende: 1) Bei einigen erlischt es, wenn sie ihren Ort verändern, *anānugāmika*; 2) bei andern erlischt es dann nicht, *ānugāmika*; 3) bei einigen nimmt sein Wirkungskreis allmählich ab bis auf einen minimalen Teil eines Zolles oder es schwindet gänzlich, *hīyamānaka*; 4) bei andern nimmt es zu bis in unzählige Welten hinein, *vardhamānaka*; 5) bei einigen ist es veränderlich oder intermittierend, *anavasthita*; 6) bei andern bleibt es stets unveränderlich[1]).

Die *manaḥparyāya*-Erkenntnis ist *ṛjumati* und *vipulamati*. 24.
ṛjuvipulamatī manaḥparyāyaḥ.

manaḥparyāya, wofür S. *manaḥparyaya* schreibt, ist die übernatürliche Kenntnis der Gedanken anderer. Man könnte *avadhi* das übernatürliche Komplement zu *mati*, und *manaḥparyāya* das zu *śruta* nennen.

---

1) Der Ausdruck *bhavapratyaya* wird auch von Patañjali Yoga Sūtra I 19 in gleichem Sinne vom *asamprajñāta samādhi* gebraucht.

Der Unterschied zwischen beiden besteht in der größeren Klarheit und der Unvergänglichkeit; 25.

viśuddhyapratipātābhyāṃ tadviśeṣaḥ.

Diese beiden Vorzüge kommen dem *vipulamati manaḥparyāya* zu[1]).

Zwischen *avadhi* und *manaḥparyāya* in der größeren Klarheit, dem Wirkungskreis, dem Besitzer und dem Objekte. 26.

viśuddhikṣetrasvāmiviṣayebhyo 'vadhimanaḥparyāyayoḥ.

1) *manaḥparyāya* ist klarer als *avadhi*; 2) der Wirkungskreis von *avadhi* ist oben angegeben, der von *manaḥparyāya* erstreckt sich auf alle Menschen; 3) den *avadhi* können alle vier Wesenstufen, Asketen und andere besitzen, den *manaḥparyāya* aber nur Menschen. 4) Über das Objekt beider siehe unten 28. 29.

Es sollte nun die Allwissenheit (*kevalajñāna*) behandelt werden; dieselbe findet aber im 10. Kapitel bei der Erörterung von *mokṣa* ihre Stelle.

Objekt von Vorstellung und Zeugnis sind Substanzen, aber nicht in allen ihren Zuständen; 27.

matiśrutayor nibandhaḥ sarvadravyeṣv asarvaparyāyeṣu.

Das von *avadhi* (sind nur) die körperlichen; 28.

rūpiṣv avadheḥ.

Das von *manaḥparyāya* unendlichmal soviele (als von *avadhi*); 29.

tadanantabhāge manaḥparyāyasya.

Der *manaḥparyāyin* erkennt ja alles, was alle Menschen, also auch die mit *avadhi* begabten, erkennen; er erkennt aber außerdem, wie Bh. zufügt, auch alle andern Gedanken der Menschen, nicht bloß deren Erkenntnis körperlicher Dinge.

Das der Allwissenheit alle Substanzen und alle ihre Zustände. 30.

sarvadravyaparyāyeṣu kevalasya.

In einer Seele kommen eine bis zu vier Arten des Wissens vor, wobei aber zu distinguieren ist. 31.

ekādīni bhājyāni yugapad ekasminn ā caturbhyaḥ.

śruta kommt nur zusammen mit *mati*, diese aber auch ohne *śruta* vor. Bei *kevala* gehen die Ansichten auseinander. Nach einigen kommt es nur allein vor, nach andern überstrahlt es die andern so, daß sie, obschon vorhanden, nicht in Funktion treten. Bh. begründet erstere Ansicht.

---

1) Nach L. III 851 ff. erkennt derjenige, welcher *ṛjumati* hat, von einem andern: er denkt an einen Topf; aber der mit *vipulamati* erkennt auch alle Einzelheiten des Topfes, an welchen der andere denkt.

***mati*, *śruta* und *avadhi* und ihr Gegenteil.** 32.

matiśrutāvadhayo viparyayaś ca.

D. h. *mati*, *śruta* und *avadhi* können *jñāna* und *ajñāna* sein, ersteres wenn sie von rechtem Glauben, letzteres wenn sie von falschem Glauben sekundiert (*upagṛhīta*) sind. *avadhi-ajñāna* heißt gewöhnlich *vibhaṅga-jñāna*.

(Das Gegenteil tritt ein) wenn einer Seiendes und Nichtseiendes unterschiedslos und willkürlich auffaßt, wie ein Verrückter. 33.

sadasator aviśeṣād yadṛcchopalabdher unmattavat

ajñāna ist also, wenn einer z. B. ein Pferd für eine Kuh oder umgekehrt hält etc.

Hiermit ist *samyagjñāna* abgetan, jetzt wäre *samyakcāritra* an der Reihe; dasselbe wird aber im 9. Kapitel behandelt. Da in 6 *pramāṇa* und *naya* genannt wurden, und die *pramāṇa*'s behandelt sind, werden jetzt die *naya*'s erörtert.

Die Ausdrucksarten sind: ***naigama*, *saṃgraha*, *vyavahāra*, *ṛjusūtra* und *śabda*.** 34.

naigamasaṃgrahavyavahārarjusūtraśabdā nayāḥ.

naigama* und *śabda zerfallen in zwei bez. drei Arten. 35.

ādyaśabdau dvitribhedau.

naigama zerfällt in *deśaparikṣepin* und *sarvaparikṣepin*, *śabda* in *sāmprata*, *samabhirūḍha* und *evambhūta*. In S. sind beide Sūtra in eins zusammengezogen: wonach 7 *naya*'s aufgezählt werden: *naigama*, *saṃgraha*, *vyavahāra*, *ṛjusūtra*, *śabda*, *samabhirūḍha* und *evambhūta*. Auch im Pramāṇanayatattvālokālaṃkāra werden nur diese 7 *naya*'s behandelt. In genanntem Werke werden die *naya*'s am verständlichsten erklärt, ich folge daher hier seiner Darstellung, obschon sie einen Fortschritt der Entwicklung repräsentiert. Die *naya*'s sind Methoden einen Gegenstand darzustellen, indem nur diejenige Seite desselben, auf welche es dem Lehrenden ankommt, hervorgehoben wird, während die übrigen, für ihn gleichgültigen, unbeachtet bleiben. Die 3 ersten *naya*'s betreffen Substanzen (*dravyārthika*), die 4 letzten Zustände, bez. die Substanzen in bestimmten ihrer Zustände (*paryāyārthika*). Die 3 letzten betreffen das Ding, insofern es durch ein Wort bezeichnet wird (*śabdanaya*), die 4 ersten Dinge für sich (*arthanaya*). 1) Im *naigama* werden a) zwei Attribute, b) zwei Dinge), c) ein Ding und ein Attribut, als eins dem andern subordiniert dargestellt (d. h. eins von dem andern prädiziert). a) In der Seele ist Sein = Intelligenz; b) eine Substanz hat Zustände des Dinges; c) ein den Sinnen frönendes Wesen ist einen Moment glücklich. Werden aber die beiden Glieder des Urteils als gänzlich von einander verschieden gefaßt, so ist das ein scheinbarer (oder falscher) *naigama*

(*naigamābhāsa*). Z. B. in der Seele ist das Sein gänzlich verschieden von Intelligenz. — 2) *saṃgraha* der Gebrauch des Genusbegriffes ohne Berücksichtigung der Unterarten; also wenn *dharma adharma ākāśa pudgala* und *jīva* einfach als *dravya* bezeichnet werden. Ein *saṃgrahābhāsa* wäre es, wenn man nur den Genusbegriff als wahr betrachtete, die Unterarten aber leugnete. — 3) Im *vyavahāra* wird ein durch den *saṃgraha* erfaßter Begriff so lange zerlegt, bis man zu den individuellen Dingen gelangt; z. B. was ist, ist entweder Substanz oder Akzidenz u. s. w. — 4) Im *ṛjusūtra* wird der jeweilige Zustand ins Auge gefaßt. Z. B. jetzt manifestiert sich Glück. *ṛjusūtrābhāsa* ist es, wenn man nur den Zustand *paryāya* als real gelten läßt, den Träger desselben, die Substanz, aber leugnet, wie die Buddhisten tun. — 5) Im *śabda* wird die Sache als mit den Verschiedenheiten behaftet gedacht, welche in dem Worte liegen. Wenn also gesagt wird, der Sumeru war, ist, wird sein, so denkt man, daß der Sumeru diese Verschiedenheit der Zeit habe. Wenn man aber denkt, daß jedesmal ein anderer Sumeru da sei, so ist das ein *śabdābhāsa*. — 6) Im *samabhirūḍha* wird dieselbe Sache nach ihren Synonymen, bez. deren etymologischer Bedeutung verschieden aufgefaßt, z. B. Indra, Śakra, Purandara; im entsprechenden *ābhāsa* als von einander verschiedene Dinge. — 7) Im *evambhūta* endlich wird eine Sache als diejenige Tätigkeit ausübend aufgefaßt, welche die Etymologie des Wortes an die Hand gibt; so wenn man Indra als durch die Tätigkeit *indana*, Śakra als durch die von *śakana*, Purandara als durch die von *pūrdāraṇa* charakterisiert, auffaßt. Der entsprechende *ābhāsa* tritt ein, wenn man ein Wort wie *ghaṭa* als Bezeichnung des Gegenstandes, des Topfes, verwirft, weil derselbe keine Tätigkeit, worauf seine Etymologie beruht, besitzt.

Zweites Kapitel.

Im ersten Kapitel sind rechtes Glauben und rechtes Erkennen behandelt worden. In den folgenden Kapiteln wird der Inhalt oder die Gegenstände von rechtem Glauben und Erkennen gelehrt, nämlich die 7 Grundwahrheiten (I 4), und zwar zunächst *jīva*.

Das eigentliche Wesen der Seele machen die fünf Zustände aus: 1) der der Neutralisation des *karman* (*aupaśamika*); 2) der der Vernichtung des *karman* (*kṣāyika*); 3) der von diesen beiden Zuständen etwas enthaltende *miśra* oder *kṣāyopaśamika*; 4) der der Aktivität des *karman* (*audayika*); 5) der Wesenheitszustand (*pāriṇāmika*). 1.

aupaśamikakṣāyikau bhāvau miśraś ca jīvasya svatattvam audayikapāriṇāmikau ca.

Die beiden ersten Zustände werden vergleichsweise erläutert an trübem Wasser, das durch *kaṭaka* geklärt wird; ist die Ver-

unreinigung niedergeschlagen, so entspricht das dem *aupaśamika bhāva*; wird das so gereinigte Wasser abgegossen in ein anderes Gefäß, so entspricht das dem *kṣāyika bhāva*. Die beiden Zustände kommen nur einem *bhavya* zu, der *miśra* auch einem *abhavya* (S.). Übt das *karman* aber seine Wirkung aus, so ist das der *audayika*-Zustand. Der *pāriṇāmika*-Zustand ist das, was im Wesen des *jīva* als solchen liegt.

Diese zerfallen der Reihe nach in 2, 9, 18, 21 und 3 Unterarten. 2.

dvinavāṣṭādaśaviṃśatitribhedā yathākramam.

Rechtheit und (rechter) Wandel (sind die beiden durch Neutralisierung des *karman* hervorgerufenen Zustände). 3.

samyaktvacāritre.

Die Rechtheit *samyaktva* entsteht durch Neutralisierung des *darśanamohanīya* (cf. VIII 10), der (betr.) Wandel durch Neutralisierung des *cāritramohanīya*. Nach Hemacandra's Definition Y. II 2 besteht *samyaktva* darin, daß man die wahre Gottheit, den wahren Lehrer und Meister, das wahre Gesetz, als solche richtig erkenne. Das Gegenteil davon ist *mithyātva*, Irrigkeit. Vergleiche auch Śrāvakaprajñapti 43 ff. Nach v. 61 ist *samyaktva* im eigentlichen Sinne das vorschriftsmäßige Verhalten der Mönche überhaupt, die oben gegebene Bedeutung sei nur eine übertragene, insofern die Ursache statt der Wirkung gesetzt werde. Vgl. Leumann in dieser Zeitschrift Bd. 59, S. 578 f.

(Durch Vernichtung des *karman* entstehen) außerdem (absolutes) Wissen, (absoluter) Glauben, Freigebigkeit, Gewinn, Genuß, Freude und Energie. 4.

jñānadarśanadānalābhabhogopabhogavīryāṇi ca.

S. erklärt *dāna* mit *abhayadāna*, *lābha* mit dem Zuströmen materieller Partikeln zum Körper des Kevalin, der ja nach Ansicht der Digambara's nicht ißt; *bhoga*, daß Blumenregen fällt etc., *upabhoga*, daß Thron, Wedel und die drei Schirme sich einstellen. Bh. gibt keine Erklärung.

Wissen, Unwissenheit, Glauben, *labdhi* mit je 4, 3, 3, 5 Unterarten, und Rechtheit, Wandel und teilweise Selbstzucht (*saṃyama*) (sind die 18 Zustände, welche von *kṣayopaśama* hervorgerufen werden). 5.

jñānājñānadarśanadānādilabdhayaś catustritripañcabhedāḥ samyaktvacāritrasaṃyamāsaṃyamāś ca.

Von den 5 Arten des Wissens ist natürlich *kevala* ausgeschlossen; die 3 Arten der Unwissenheit siehe I 31; die des Glaubens: *cakṣurdarśana*, *acakṣurdarśana* und *avadhidarśana*. Mit ersterem ist die mit *darśana* bezeichnete Vorstellungsart (I 1)

gemeint, wenn sie durch das Sehorgan; mit dem zweiten, wenn sie durch die andern 4 Organe einzeln oder zusammen; mit dem dritten, wenn sie durch *avadhi* bewirkt wird. L. III 1055. Die *labdhi*'s sind die von *dāna*, *lābha*, *bhoga*, *upabhoga* und *vīrya* (siehe vorhergehendes Sūtra). Als *kṣāyika* sind letztere Zustände vollkommen, als *kṣāyopaśamika* können sie also nur unvollkommen erreicht werden, was wohl die Bedeutung von *labdhi* sein soll. Es ist zu bedenken, daß der *kṣāyopaśamika bhāva* geringer als der *aupaśamika* ist; danach bestimmt sich auch die Reinheit von *samyaktva* und von *cāritra*, sowie die Anzahl der Fälle ihres Eintritts; siehe Erläuterungen zu I 8 am Schluß.

Die 4 Wesenklassen, die 4 Leidenschaften, die 3 Geschlechter, falscher Glaube, Unwissenheit, ungezügelt, unheilig, die 6 Leśyā's (werden durch *udaya* bewirkt). 6.

gatikaṣāyaliṅgamithyādarśanājñānāsaṃyatāsiddhatvaleśyāś catuścatustryekaikaikaikaṣaḍbhedāḥ.

Dieses sind also die *audayika* Zustände, die sich unter dem ungehinderten Einfluß des *karman* zeigen.

jīvatva, Erwähltheit, Ausgeschlossenheit und andere (sind die *pāriṇāmika* Zustände). 7.

jīvabhavyābhavyatvādīni ca.

Ś. erklärt *jīvatva* mit *caitanya*, Geist, geistige Natur. *bhavya* „erwählt", ist einer, der *samyagdarśana* einmal erreichen kann. (*siddhigamanayogya* siehe Śrāvakaprajñapti v. 66 f.) Die angedeuteten anderen Zustände wie Existenz, Ewigkeit etc. hat *jīva* mit andern *dravya*'s gemein.

Geistige Funktion (Vorstellen) ist das charakteristische Merkmal (des *ātman*). 8.

upayogo lakṣaṇam.

Dies ist zweifach, von je acht und vier Arten. 9.

sa dvividho 'ṣṭacaturbhedaḥ.

Zweifach als formaliter bestimmtes (*sākāra*) oder unbestimmtes (*anākāra*) Vorstellen im Wissen oder im Glauben, cf. I 1. Mit ersterem sind die 5 Arten des Wissens und die 3 Arten der Unwissenheit (siehe I 9. 30) gemeint, mit Glauben die II 5 genannten 3 Arten und *kevaladarśana*.

(Die Seelen sind) weltliche und befreite. 10.

saṃsāriṇo muktāś ca.

Erstere sind solche, die einen inneren Sinn haben, oder solche, die keinen haben. 11.

samanaskāmanaskāḥ.

Die weltlichen Seelen sind bewegliche oder unbewegliche. 12.

saṃsāriṇas trasasthāvarāḥ.

Die unbeweglichen sind Erde, Wasser und Pflanzen. 13.

pṛthivyabvanaspatayaḥ sthāvarāḥ.

Die beweglichen Feuer, Wind und die mit 2 bis 5 Sinnesorganen. 14.

tejovāyū dvīndriyādayaś ca trasāḥ.

Hier begegnen wir der bekannten animistischen Anschauung der Jaina's, wonach die Elemente beseelt sind. Die Seele, welche an ein Erdpartikel etc. gebunden ist, heißt *pṛthvīkāyika* etc., die tote Erde etc. heißt *pṛthvīkāya*. S. rechnet auch Feuer und Wind zu den unbeweglichen und reduziert das Sūtra auf die Worte *dvīndriyādayas trasāḥ*. Die unbeweglichen haben also nur einen Sinn, das Gefühl; sie sind *ekendriya*. Nach S. haben dieselben vier *prāṇa*'s oder Lebensfunktionen: *sparśanendriyaprāṇa*, *kāyabalaprāṇa*, *ucchvāsaniśvāsaprāṇa*, *āyuḥprāṇa*. Die *dvīndriya* haben einen Sinn, Geschmack, mehr als die vorhergehenden, und zwei *prāṇa*'s mehr: *rasanaprāṇa* und *vākprāṇa*; bei den *trīndriya*'s kommt Geruch als Sinnesorgan und *prāṇa* hinzu, bei den *caturindriya*'s Gesicht, bei den *pañcendriya's* das Gehör und bei den *sañjñin*'s außerdem noch der innere Sinn, so daß also die höchsten Wesen fünf Sinnesorgane und 10 *prāṇa*'s haben.

Es gibt fünf Sinne. 15.

pañce 'ndriyāṇi.

Diese sind von je zwei Arten. 16.

dvividhāni.

Nämlich *dravyendriya*, der Sinn materiell betrachtet, und *bhāvendriya*, als Zustand betrachtet.

Ein Sinn materiell betrachtet besteht in Anlage und dem Organ selbst. 17.

nirvṛttyupakaraṇe dravyendriyam.

Nach S. ist bei beiden innerlich und äußerlich zu unterscheiden. Die innere Anlage ist der in dem Raum des betreffenden Organs befindliche *ātman*; die äußere, der in diesem Raume zur Bildung des Organs angehäufte und disponierte Stoff (*pudgalapracaya*). Das innere Organ ist z. B. beim Gesicht der schwarze und der weiße Kreis, der äußere die Augenlider (*akṣipatra*), die Wimpern etc.

Der Sinn als Zustand betrachtet ist die Fähigkeit (die betr. Sinnestätigkeit auszuüben) und das Funktionieren. 18.

labdhyupayogau bhāvendriyam.

Das Funktionieren tritt ein bei Gefühl etc. 19.

upayogaḥ sparśādiṣu.

S. übergeht dies Sūtra, wie nach Siddhasena schon andere Kommentatoren getan hatten. Das Funktionieren (*upayoga*) ist

Charakteristikum des *jiva* II 8, und nach II 9 besteht er in *jñānopayoga* und *darśanopayoga*. Hier ist *matijñānopayoga* gemeint vermittelst der Sinne.

Tastsinn, Geschmacksinn, Geruchsinn, Auge und Ohr (sind die fünf Sinne). 20.

sparśanarasanaghrāṇacakṣuḥśrotrāṇi.

Gefühl, Geschmack, Geruch, Farbe und Ton sind ihre Objekte. 21.

sparśarasagandhavarṇaśabdās teṣām arthāḥ.

Mitteilung (ist das Objekt) dessen, was nicht Sinnesorgan ist (i. e. innerer Sinn). 22.

śrutam anindriyasya.

Bh. erklärt *śruta* mit *śrutajñāna*. Es scheint dies mit I 14 in Widerspruch zu stehen, wonach *matijñāna* durch *indriya* und *anindriya* veranlaßt ist. Das scheint S. im Auge zu haben, da er zwei verschiedene Erklärungen vorbringt. Gemeint ist offenbar, daß der Inhalt von *śrutajñāna* nämlich Begriffe, die allein durch Wörter wiedergegeben werden können, Gegenstand des inneren Sinnes bilden.

(Die Elementarwesen) bis inklusive Wind(-Wesen) haben einen Sinn, 23.

vāyvantānām ekam.

nämlich Gefühl.

Würmer etc., Ameisen etc., Bienen etc., Menschen etc. haben je einen Sinn mehr (als die je vorausgehende Klasse). 24.

kṛmipipīlikābhramaramanuṣyādīnām ekaikavṛddhāni.

Würmer etc. haben Gefühl und Geschmack, Ameisen etc. außerdem Geruch, und so fort. Das Genauere ist im Uttarādhyayana Kap. 36, Jīvavicāra etc. zu finden. Einige schalten hier nach Siddhasena ein Sūtra ein: „Die Kevalins haben keine Sinne".

Die vernünftigen Wesen sind solche mit einem innern Sinn. 25.

saṃjñinaḥ samanaskāḥ.

saṃjñā besteht im Urteilen mit Überlegung; die Instinkte sind hier nicht mit *saṃjñā* gemeint, da sie allen Wesen gemein sind.

Die Bewegung (eines Wesens nach seinem Tode um sich aufs neue) zu verkörpern, ist eine Betätigung des Karmanleibes. 26.

vigrahagatau karmayogaḥ.

Betätigung oder Aktion ist *yoga*, bei lebenden Wesen bedeutet *yoga* alle Handlungen in Gedanken, Worten und Werken VI 1. *yoga* ist von *upayoga* zu unterscheiden, obschon beide

Entwickelungszustände, *pariṇāma*, der Wesen sind VII 44; *upayoga* ist essentiell, *yoga* ist akzidentell, vergleiche II 8. 9. Über den Karmanleib siehe II 37 ff.

Jede Bewegung ist geradlinig. 27.

anuśreṇi gatiḥ.

D. h. sie geht von einem Punkte zu den benachbarten in einer Reihe liegenden. Dies gilt von *jīva*'s und materiellen Dingen.

Ohne Richtungsänderung bei den (befreiten) Seelen. 28.

avigrahā jīvasya.

Diese gehen nämlich in gerader Linie bis zum höchsten Gipfel der Welt und zwar in einem Momente, wie gleich gesagt wird.

Auch mit Richtungsveränderungen bis zu vier Arten bei den weltlichen Seelen. 29.

vigrahavatī ca saṃsāriṇaḥ prāk caturbhyaḥ.

vigraha Richtungsänderung wird mit *vakrita avagraha śreṇyantarasaṃkrānti kauṭilya* erklärt. Die vier Arten sind *avigraha*, *ekavigraha*, *dvivigraha*, *trivigraha*. Es ist nicht ganz klar, wie man sich dies im einzelnen zu denken hat.

Die ohne Richtungsänderung dauert nur einen Moment. 30.

ekasamayo 'vigrahaḥ.

(Seelen in den drei folgenden Arten bleiben) ein oder zwei Momente ohne Stoffaufnahme. 31.

ekaṃ dvau vā 'nāhārakaḥ.

S. hat ein, zwei oder drei Momente. Die Stoffaufnahme besteht in dem Aufnehmen von materiellen Partikeln, cf. VIII 2. Dies gilt natürlich nur von der nicht verkörperten Seele auf ihrem Wege zu einer neuen Verkörperung oder Geburt.

Koagulation, Konzeption und Manifestation sind (die drei Arten von) Geburt. 32.

saṃmūrchanagarbhopapātā janma.

Manifestation (*upapāta*, wofür S. *upapāda* hat) bedeutet das plötzliche Erscheinen eines Gottes an dem Orte, wo er infolge seines *karman* entstehen soll. Ausführlich beschreibt Haribhadra am Ende des ersten Bhava seiner Samarāiccakahā die Vorgänge bei der Manifestation eines Gottes.

Die Ursprungsstätten (*yoni*) sind belebt, kalt, minimal mit ihrem Gegenteil, und die Kombination eines mit seinem Gegenteil. 33.

sacittaśītasaṃvṛttāḥ setarā miśrāś cai 'kaśas tadyonayaḥ.

Das ergibt neun Arten von *yoni*: belebt, unbelebt, teils belebt teils unbelebt, etc. Die Ursprungsstätte der Götter und Höllenwesen ist unbelebt, denn es ist die Summe der materiellen Teilchen

an dem Orte, wo sie in die Erscheinung treten. Bei den durch Konzeption Entstehenden ist die Ursprungsstätte (der uterus) belebt und unbelebt; ersteres weil Blut und Samen, die zusammen den Embryo bilden, unbelebt sind, letzteres weil am selben Orte der *ātman* der Mutter zugegen ist. Bei den durch Koagulation d. h. generatio aequivoca Entstehenden kommen alle drei Fälle vor.

Konzeption (ist die Geburtsart) derer, die aus dem Chorion, aus einem Ei, und als lebendige Junge entstehen. 34.

jarāyvaṇḍapotajānāṃ garbhaḥ.

Das erstere und letztere findet nur bei Säugetieren statt. Worin dieser Unterschied naturgeschichtlich besteht, wüßte ich nicht zu sagen. Aber die Unterscheidung ist allgemein indisch.

Manifestation bei Göttern und Höllenwesen. 35.

nārakadevānām upapātaḥ.

Bei den übrigen Koagulation. 36.

śeṣāṇāṃ sammūrchanam.

Die übrigen umfassen alle Avertebrata, da Vögel, Reptilien und Fische unter den aus einem Ei entstandenen aufgeführt werden.

Es gibt fünf Leiber: der irdische Leib, der Verwandlungsleib, der Translokationsleib, der feurige Leib, der Karmanleib. 37.

audārikavaikriyāhārakataijasakārmaṇāni śarīrāṇi.

Der Verwandlungsleib (*vaikriya*, *vaikriyika* S.) bewirkt die Verwandlungen von Zauberern etc.; der Translokationsleib ermöglicht es den Pūrvadhara's über schwierige Stellen der Schrift einen in anderen Welten weilenden Arhat zu konsultieren, während ihr irdischer Leib hienieden bleibt. Der feurige Leib bewirkt einerseits die Verdauung, anderseits verhilft er Fluch und Segen heiliger Personen zur Wirkung. Der Karmanleib ist als das Rezeptakulum des *karman* zu betrachten, worüber die genaueren Vorstellungen sich aus VIII 2 ergeben.

Jeder folgende ist feiner als der je vorangehende, 38.

teṣāṃ paraṃ paraṃ sūkṣmam.

Und übertrifft ihn an Punkten unzähligemal; (dies letztere gilt aber nur) bis zum feurigen Leib. 39.

pradeśato 'saṃkhyeyaguṇaṃ prāk taijasāt.

Mit Punkten sind hier materielle Punkte gemeint, so daß also die Dichtigkeit, nicht der Umfang, wächst. S. macht den Vergleich von einem Baumwollballen und einem Stück Eisen.

Die beiden letzten unendlichmal, 40.

anantaguṇe pare.

Der feurige Leib übertrifft in genannter Hinsicht den Trans-

lokationsleib unendlichmal und wird von dem Karmanleib unendlichmal übertroffen. S. sagt, daß bei den *saṃsārin*'s unendlichmal mehr, bei den *siddha*'s unendlichmal weniger gemeint sei.

(Und) begegnen keinem Widerstand, 41.

apratighāte.

Sie gehen durch alles was ihnen entgegensteht hindurch. Erst an der Grenze der Welt müssen sie Halt machen.

Und sind von Anbeginn an (mit der betreffenden Seele) verbunden. 42.

anādisambandhe ca.

Nach S. bedeutet *ca* die Zulässigkeit des Gegenteils: die Seele hat immer die beiden Leiber, sie sind aber nicht immer dieselben, sondern es verhalten sich aufeinanderfolgende wie Samen und Pflanze.

Bei einem jeden (weltlichen Wesen). 43.

sarvasya.

Nach Bh. machen einige Lehrer einen Unterschied; der Karmanleib sei nur einer und von Anbeginn mit dem *jīva* verbunden, während der feurige Leib auch bedingt wird durch die *labdhi*, d. h. die durch Askese erlangte Vollkommenheit. Es handelt sich dabei aber nach der Erklärung der Kommentare (p. 156) um eine Steigerung seiner Leistungen, wie Wirksamkeit von Fluch und Segen, allerlei Lichterscheinungen, wie Glorie etc.[1])

Von diesen (beiden) ausgehend, kann ein Wesen jenachdem gleichzeitig bis zu vier (dieser Leiber) haben. 44.

tadādīni bhājyāni yugapad ekasyā caturbhyaḥ.

Der Verwandlungsleib und der Translokationsleib kommen nie zusammen bei einem Individuum vor, letzterer immer nur zusammen mit dem irdischen Leib. Seiner eigenen Erklärung des Sūtra's widerspricht, und ist daher, wie Siddhasena bemerkt, als die Ansicht der zu dem letzten Sūtra erwähnten Lehrer zu betrachten, wenn Umāsvāti p. 54 l. 4 sagt, daß der irdische Leib auch für sich allein vorkomme.

Der letzte ist nicht genußfähig. 45.

nirupabhogam antyam.

---

1) Nicht um die Hervorbringung des feurigen Leibes, wie jene Lehrer meinen. Der Grund der Meinungsverschiedenheit scheint mir darin zu liegen, daß die Funktionen des feurigen Leibes zwei ganz verschiedene sind, nämlich einesteils Verdauung, welche allen Wesen ohne Unterschied gemein ist, und gewisse Wunderkräfte. Diejenigen, welche den feurigen Leib nur als gelegentlich dem *jīva* zukommend betrachten, müssen die Verdauung dem *kārmaṇaśarīra* oder einer Seite desselben zugeschrieben haben. Haribhadra scheint p 56, 19 f. den *taijasa* als eine Art des *kārmaṇaśarīra* zu betrachten, wo er sagt: (*taijasam*) *labdhinimittam api, na tu labdhinimittam eva; kārmaṇabhedasya uṣṇalakṣaṇasya rasādyāhārapākajanakasya bhārād iti.*

Der Karmanleib genießt nicht Lust und Schmerzen, er bindet nicht *karman*, noch empfindet er es, noch konsumiert er es, wohl aber die anderen Leiber. Nach S. ist der feurige Leib in dieser Beziehung dem Karmanleib gleichgestellt; er werde aber hier nicht genannt, weil ihm keine Betätigung *yoga* zukomme wie dem Karmanleibe (II 26); darum komme er hier nicht in Betracht.

Der erste (d. h. der irdische Leib) entsteht durch Konzeption und Koagulation; 46.

garbhasammūrchanajam ādyam.

Der Verwandlungsleib durch Manifestation, 47.

vaikriyam aupapātikam.

Ersterer bei allen Wesen auf Erden, letzterer laut II 35 bei Göttern und Höllenwesen.

Und auch auf Grund höherer Vollkommenheit. 48.

labdhipratyayaṃ ca.

Höhere Vollkommenheit *labdhi* entsteht durch bestimmte Askese; hier bedeutet *labdhi* etwas anderes als in II 18, wo es von S. mit dem teilweisen Schwund von *jñānāvaraṇa* erklärt wird.

Hierauf folgt in S. ein Sūtra *taijasam api*: auch der feurige Leib (wird auf Grund höherer Vollkommenheit erlangt). Bh. hat diese Worte nach dem Bhāṣya des folgenden Sūtra, und sie werden in einigen Mss. als besonderes Sūtra gezählt.

Der Translokationsleib ist gut, rein, ohne aktiven und passiven Widerstand (und findet sich) nur bei den Caturdaśapūrvadhara's. 49.

śubhaṃ viśuddham avyāghāti cā 'hārakaṃ caturdaśapūrvadhara-syai 'va.

Er besteht aus guter und reiner Substanz, *dravya*, nach S. aus ebensolchem *karman*; wobei rein = *puṇya* wäre. Auch dieser Leib wird auf Grund höherer Vollkommenheit erlangt und, nachdem er seinen Zweck erfüllt hat, wieder aufgegeben, in einem Bruchteil eines *muhūrta*. Statt *caturdaśapūrvadharasyaiva* liest S. *pramattasaṃyatasyaiva*, d. h. ein nicht vollkommener Asket. Derselbe mache Gebrauch von diesem Leibe, sei es um seine höhere Vollkommenheit kundzutun, sei es um dunkle Begriffe aufzuhellen (cf. 37) und um seine Ordensregel einhalten zu können.

Die Höllenwesen und die durch Koagulation entstandenen Wesen sind geschlechtslos; 50.

nārakasammūrchino napuṃsakāni.

Nicht aber die Götter. 51.

na devāḥ.

Bh. sagt, daß also die drei Arten der Sexualität (*veda*): männlich, weiblich und sächlich, nur bei den durch Konzeption entstehenden (cf. 34) vorkomme. S. macht daraus ein Sūtra: *śeṣās trivedāḥ.*

Bei allen denjenigen, welche durch Manifestation entstehen, welche in ihrer letzten Existenz sind, bei den höchsten Menschen und bei Wesen, welche eine Lebensdauer von unzähligen Jahren haben, kann die Lebensdauer nicht verkürzt werden. 52.

aupapātikacaramadehottamapuruṣāsaṃkhyeyavarṣāyuṣo 'napavartyāyuṣaḥ.

Die Verkürzung (*apavartana*) besteht darin, daß das fällige *karmaphala* in weniger als einem *muhūrta* schnell sich realisiert; es ist also ein beschleunigter Verbrauch des *karman*. Die Ursache dieses schnellen Verbrauches heißt *upakrama*, also Todesursache. Es gibt aber auch Todesursachen, die nicht eine Verkürzung der Lebensdauer zur Folge haben.

Die *aupapātika* (Götter und Höllenwesen) und *asaṃkhyeyavarṣāyus* sind *nirupakrama*, bei ihnen hört das Leben von selbst auf; die *caramadeha's* sind *sopakrama* und *nirupakrama*. — Der Unterschied von *sopakrama* und *nirupakrama karman* findet sich auch in Patañjali's Yoga Sūtra III 22 (21), und im Bhāṣya kommen auch zwei von den drei Gleichnissen Umāsvāti's vor: nämlich: wie ein feuchtes Tuch schneller trocknet, wenn aufgerollt, als wenn zusammengeballt, oder wie vom Wind angefachtes Feuer einen dürren Grasplatz schneller abbrennt als einen Haufen Heu, so wird das *sopakrama karman* schneller aufgebraucht als das *nirupakrama*.

Drittes Kapitel.

1) Ratnaprabhā, 2) Śarkarāprabhā, 3) Vālukāprabhā, 4) Paṅkaprabhā, 5) Dhūmaprabhā, 6) Tamaḥprabhā, 7) Mahātamaḥprabhā sind die sieben (niederen) Regionen, die auf zähem Wasser, Wind und dem Raume ruhen, eine unter der anderen und (jede tiefere) größer (als die nächst höhere). 1.

RatnaŚarkarā Vālukā Paṅka Dhūma Tamo Mahātamaḥprabhā bhūmayo ghanāmbuvātākāśapratiṣṭhāḥ saptā 'dho 'dhaḥ pṛthutarāḥ.

Diese 7 unterirdischen Regionen (*bhūmi*, Stockwerk?) heißen nach Bh. auch 1) Dharmā, 2) Vaṃśā 3) Śailā, 4) Añjanā, 5) Ariṣṭā, 6) Mādhavyā, 7) Mādhavī. Die oberste, Ratnaprabhā, ist 8 000 000 *yojana* hoch, die folgenden je 32, 28, 20, 18, 16, 8 Hunderttausend *yojana* mehr. Alle ruhen auf einer 20 000 *yojana* dicken Schicht zähen Wassers; diese auf einer unzählige Tausende von *yojana's* dickeren Schicht zähen Windes, diese auf einer ebensolchen von dünnem Wind, diese auf dem dem finstern Raume. (Nach S. haben alle drei Schichten 20 000 *yojana*). Es ist nicht ganz klar ausgedrückt, was hierunter verstanden werden soll. Doch glaube ich es so verstehen zu müssen, daß nur unter der letzten Hölle diese Schichten (*valaya*) sich über die ganze Bodenfläche erstrecken, so daß sie als die *pratiṣṭhā* bezeichnet werden können, während sie

nur die Randseiten der übrigen Höllen ringförmig umgeben, so daß sie als *valaya* bezeichnet werden können, gerade so wie die Ozeane, welche die Kontinente umgeben.

In ihnen sind die Höllen. 2.

tāsu narakāḥ.

In jeder dieser Regionen sind die Höllen, doch so, daß nach allen Seiten die äußersten 10000 *yojana* frei bleiben. Die Anzahl der Höllen sind von Ratnaprabhā beginnend 3000000, 2500000, 1500000, 1000000, 300000, 99995, 5. Die 5 Höllen der untersten Region (Mahātamaḥprabhā) heißen: Kāla, Mahākāla, Raurava, Mahāraurava, Apratiṣṭhāna. Die Höllen in Ratnaprabhā sind in 13 Etagen (*prastāra*) geordnet, in Śarkarāprabhā in 11, und so immer um 2 abnehmend bis zur untersten Region, in der also die 5 genannten Höllen in einer Etage nebeneinander liegen. Bh. nennt eine Reihe von Höllen, um zu zeigen, daß sie üble Namen haben.

In den Höllen sind Leśyā, Zustand, der Körper, die Empfindung, und der Erfolg immerwährend schrecklich, und um so schrecklicher (je tiefer die betr. Hölle liegt). 3.

nityāśubhataraleśyāpariṇāmadehavedanāvikriyāḥ.

Es kommen die graue, dunkle und schwarze *Leśyā* (Seelen-Färbung) in Betracht; die graue geht in Vālukāprabhā in die dunkle und diese in Dhūmaprabhā in die schwarze über. Je tiefer nach unten, in um so heftigeren Schmerzen resultiert die betreffende *Leśyā* (*tīvratarasaṃkleśādhyāvasānā*). Mit Zustand (d. h. der Materie) ist alles gemeint, was die Sinne affiziert: da herrscht grauenvolle Finsternis, alles ist mit den ekelhaftesten Stoffen bedeckt, von dem Gestank krepierter Tiere durchdrungen und von den schrecklichsten Angstrufen und Wehklagen erfüllt. Die Leiber der Höllenwesen sind abschreckend in jeder Beziehung und furchtbar anzusehen, ähnlich gerupften Vögeln, und 7 *dhanus*, 3 *hasta* und 6 *aṅgula*, d. h. zirka 47 Fuß groß in Ratnaprabhā; in jeder folgenden Region verdoppelt sich die Körpergröße der vorhergehenden. Die Empfindungen sind unerträgliche Hitze und Kälte; Hitze in den drei obersten, in den beiden folgenden Hitze und Kälte, in den beiden untersten nur Kälte. Würde ein Verdammter aus einer der heißen Höllen auf einen Haufen glühender Kohlen gelegt, so würde ihm das wie kühler Schatten vorkommen, und würde einer aus einer kalten Hölle in Eis und Schnee gesteckt, so würde er vor Wonne einschlummern. Der Erfolg von allem, was die Höllenwesen auch immer beginnen, ist das Gegenteil von dem, was sie beabsichtigten, und immer schlägt es in etwas Schreckliches um.

(Die Höllenwesen erleiden) Qualen, die sie sich gegenseitig verursachen. 4.

parasparodīritaduḥkhāḥ.

Sie bekämpfen und zerfleischen sich gegenseitig in angeborenem Hasse; ihre höhere Erkenntnis (*avadhi*) dient ihnen nur dazu, sich gegenseitig aufzusuchen, und liefert ihnen also nur Ursachen ihrer Qual.

Außerdem aber erzeugt die Natur des Ortes selbst diesen Wesen Qualen; von Hitze und Kälte ist schon oben gehandelt. Dazu kommt noch unerträglicher und nie zu stillender Hunger und Durst.

Bis zur vierten Region verursachen auch böse Asura's ihnen Qualen. 5.

saṃkliṣṭāsurodīritaduḥkhāś ca prāk caturthyāḥ.

Es sind 15 solcher böser Asura's, die mit allen möglichen Torturen die Verdammten martern und daran ihre höllische Freude haben. Ihre Namen sind: Amba, Ambarīṣa, Śyāma, Śabala, Rudra, Uparudra, Kāla, Mahākāla, Asi, Asipatravana, Kumbhī, Vālukā, Vaitaraṇī, Kharasvara, Mahāghoṣa. (Da die Namen in einem Kompositum in Bh. gegeben werden, ist die Abtrennung in einigen Fällen nicht ganz sicher.) Unter den Martern sterben die Höllenwesen nicht, so sehr sie auch zerhackt und zersägt und zerfleischt und gebrannt und gekocht werden, sondern die Wunden schließen sich wie eine Furche im Wasser. Denn die Lebensdauer der Höllenwesen kann nicht verkürzt werden, sondern läuft von selbst ab (cf. II 52).

Im Maximum bleiben die Wesen in diesen Regionen der Reihe nach 1, 3, 7, 10, 17, 22, 33 Sāgaropama's. 6.

teṣv ekatrisaptadaśasaptadaśadvāviṃśatitrayastriṃsatsāgaropamā sattvānāṃ parā sthitiḥ.

Die längste Dauer in jeder Region ist die kürzeste in der nächst tieferen, in der ersten aber 10000 Jahre, wie IV 43, 44 angegeben wird. Bh. trägt noch folgende Angaben nach: Wenn ein Höllenwesen wiedergeboren wird, so geschieht es nicht als ein Gott oder Höllenwesen, sondern als Tier oder Mensch, und zwar ist sein Los verschieden, je nach der Region, welche es verläßt. Ein jedes kann als Fisch oder Mensch wiedergeboren, dagegen als Vogel nur solche der drei ersten Regionen, als Löwe solche der vier ersten etc. Werden sie als Mensch wiedergeboren, so können die der drei ersten Regionen sogar Tīrthakara werden, die der vier ersten das Nirvāṇa erlangen etc., alle aber rechtes Glauben erlangen.

In den Höllen sind keine Berge, Täler, Seen, Inseln, Städte, Dörfer, keine Pflanzen, Tiere und Menschen noch Götter. Jedoch können Götter in der ersten Region entstehen und bis in die dritte gelangen. Bh. bemerkt ferner, daß alles so sei und bliebe wie angegeben, daß z. B. die Winde das Wasser und dies die Erde trüge, beruhe auf der Welteinrichtung (*lokasthiti*).

Die Welt ist die Summe alles Seienden; sie enthält die 5 Sein-Klassen *astikāya*. Die beiden Seinklassen Dharma und Adharma bedingen den Zustand oder die Ordnung Welt, durch die Art wie sie den Raum ausfüllen bestimmen sie ihre Gestalt.

Die Kontinente und Meere sind Jambūdvīpa, Lavaṇoda etc., welche gute Namen haben. 7.

JambūdvīpaLavaṇādayaḥ śubhanāmāno dvīpasamudrāḥ.

Die Kontinente und Meere bilden ein System konzentrischer Ringe. In der Mitte liegt der kreisförmige Jambūdvīpa, darum der ringförmige Salzozean. Es werden Kontinente und Meere namentlich aufgeführt:

1. Jambūdvīpa	Lavaṇoda
2. Dhātakīkhaṇḍa	Kāloda
3. Puṣkaravara	Puṣkaroda
4. Varuṇavara	Varuṇoda
5. Kṣīravara	Kṣīroda
6. Ghṛtavara	Ghṛtoda
7. Ikṣuvara	Ikṣuvaroda
8. Nandīśvara	Nandīśvaroda
9. Aruṇavara	Aruṇavaroda

und so folgen noch unzählig viele bis zum Svayambhūramaṇa-Meere.

Sie sind (mit Ausnahme von Jambūdvīpa) ringförmig und der Durchmesser eines jeden doppelt so groß als der des von ihm eingeschlossenen. 8.

dvirdvirviṣkambhāḥ pūrvapūrvaparikṣepiṇo valayākṛtayaḥ.

Der Durchmesser von Jambūdvīpa ist 100 000 *yojana*, der von Lavaṇoda 200 000, der von Dhātakīkhaṇḍa 400 000 etc. In der Mitte von Puṣkaravara liegt der ebenfalls ringförmige Mānuṣottara-Berg, welcher die Grenze der Menschenwelt bildet.

In der Mitte ist der Jambūdvīpa, rund 100 000 *yojana* im Durchmesser, mit dem Meru als Nabel. 9.

tanmadhye Merunābhir vṛtto yojanaśatasahasraviṣkambho Jambūdvīpaḥ.

Der Berg Meru hat die Form eines sehr spitzen, in drei Absätzen aufsteigenden Kegels, den ein etwas stumpferer ebenfalls abgestumpfter Kegel krönt. Er mißt im ganzen 100 000 *yojana*, davon 1000 unter der Erdoberfläche, 99 000 über derselben stehen; sein Durchmesser an der Basis ist 10 000, an der Spitze 1000 *yojana*; sein Aufsatz (*cūlikā*) ist 42 *yojana* hoch, und hat unten 12, in der Mitte 8, oben 4 *yojana* im Durchmesser. Das erste Stück des Meru, 1000 *yojana*, ist aus Gestein, das zweite, 63 000 *yojana*, aus edeln Metallen, das dritte, 36 000 *yojana*, ganz aus Gold und der Aufsatz aus Beryll. An der Basis ist der ringförmige Bhadraśāla-Hain, in 500 *yojana* Höhe der ebenso viele *yojana* breite Nandana-Hain. 62 500 *yojana* über ihm ist der 500 *yojana* breite Saumanasa-Hain,

und 36 000 *yojana* darüber der 494 *yojana* breite Pāṇḍaka-Hain. Letzterer bedeckt also die obere Fläche des Kegels bis zu dem Aufsatz. Dort wo der Nandana- und Saumanasa-Hain sind, verjüngt sich der Kegel, so daß der äußere Radius 500 *yojana* größer als der innere ist, wodurch Platz für die 500 *yojana* breiten Ringe der beiden Haine frei wird.

Dort sind die Zonen Bharatavarṣa, Haimavatavarṣa, Harivarṣa, Videhavarṣa, Ramyakavarṣa, Hairaṇyavatavarṣa, Airāvatavarṣa. 10.

tatra BharataHaimavataHariVidehaRamyakaHairaṇyavatAirāvatavarṣāḥ kṣetrāṇi.

Sie werden getrennt durch die westöstlich streichenden Weltgebirgsbänke, Himavat, Mahāhimavat, Niṣadha, Nīla, Rukmin, Śikharin. 11.

tadvibhājinaḥ pūrvāparāyatā HimavanMahāhimavanNiṣadhaNīlaRukmiŚikhariṇo varṣadharaparvatāḥ.

Zone ist *kṣetra*, *varṣa*, *vāsya*, Weltgebirgsbank *varṣadharaparvata*. Es ist also der ganze Kreis von Jambūdvīpa von sechs parallelen erhöhten Streifen durchzogen, welche sieben niedrige Streifen frei lassen, von denen der südlichste und nördlichste Segmente sind; es folgen also *varṣa* und *varṣadharaparvata* abwechselnd aufeinander. Die Breite von Bharatavarṣa ist $526^{6}/_{19}$ *yojana*, die von Himavat doppelt so groß, also $1032^{12}/_{19}$, von Haimavatavarṣa doppelt so groß wie die von Himavat, und so fährt die Verdoppelung fort bis zu Videhavarṣa, welcher durch die Mitte geht; von da an nimmt die Breite in umgekehrter Weise ab. Bezeichnet man die von Bharatavarṣa mit 1, so sind die Breiten: 1, 2, 4, 8, 16, 32, 64, 32, 16, 8, 4, 2, 1 = 190. $190 \times 526^{6}/_{19}$ *yojana* = 100 000 *yojana* = Durchmesser von Jambūdvīpa.

Der Himavat steht 25 *yojana* unter der Erde und 100 über ihr; diese Zahlen verdoppeln sich beim Mahāhimavat und vervierfachen sich beim Niṣadha, um dann in umgekehrter Weise abzunehmen.

Die Länge des Himavat ist etwas über 14 471 *yojana*, es ist die Sehne (*jyā*) des Segments; der zugehörige Bogen (*dhanuḥkāṣṭha*), also die Länge der Meeresküste von Bharatavarṣa, etwas mehr als 14 528 *yojana*.

In der Mitte von Bharatavarṣa zieht sich das Vaitāḍhya-Gebirge von einem bis zum andern Meere 25 *yojana* breit, ebenso hoch und noch $6^{1}/_{4}$ *yojana* unter der Erde.

Es folgen nun einige Angaben über Videha, die ein späterer Zusatz zu sein scheinen, weil hier Mandara statt Meru gebraucht wird. Im Süden des Mandara wohnen die Devakuru, im Norden die Uttarakuru. Ich übergehe weiteres Detail, ebenso das über die vier kleinen Mandara's in Dhātakīkhaṇḍa und Puṣkarārdha.

Den Schluß bilden Angaben zur Berechnung von den in Betracht kommenden Linien im Kreise, welche nicht ohne Interesse

für den Stand der geometrischen Kenntnisse zur Zeit des Autors sind. Zur Erläuterung diene untenstehende Figur.

Der Durchmesser, *viṣkambha*, DG = d oder 2r.

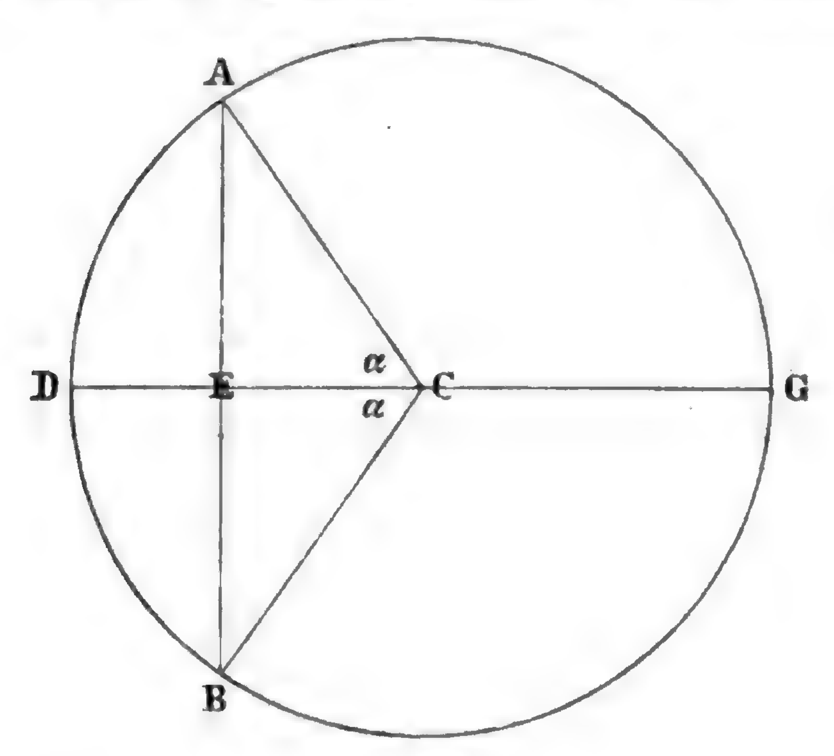
Die Sehne, *jyā*, AB = s oder $2\,r \sin \alpha$.

Die Bogenhöhe *iṣu*, DE = i oder $r \sin \operatorname{vers} \alpha = r(1 - \cos \alpha)$.

Der Bogen ADB, *dhanuṣkāṣṭha*, $= r\,2\alpha$.

Der Bogen AG oder DG, *bāhu*, = supplement von α oder $180 - \alpha$.

Die Formeln sind folgendermaßen ausgedrückt. Die Peripherie, *vṛttaparikṣepa* $= \sqrt{10 d^2} = 2 r \sqrt{10}$. π wird gleich $\sqrt{10}$ (d. h 3,1623 statt 3,1416, während die Śulva-Sūtra's den sehr ungenauen Wert 3,0031 bieten) genommen; der Inhalt des Kreises ist



$\frac{d}{4}\sqrt{10 d^2} = r^2 \pi$. Die Sehne $\sqrt{i(d-i)4}$. (So scheint die nicht ganz klare Stelle verstanden werden zu müssen. In *icchā* des Textes steckt *iṣu*); es ist ja $EA^2 = DE \cdot EG$. Der *iṣu* ist $\frac{d - \sqrt{d^2 - s^2}}{2} = r - r \cos \alpha = r \sin \operatorname{vers} \alpha$. Der Bogen ADB, *dhanuṣkāṣṭha*, ist $\sqrt{6 i^2 + s^2}$. Diese Formel bietet natürlich nur einen Annäherungswert, zu dem man durch folgende Überlegung gekommen zu sein scheint. Die Größe des Bogens hängt ab von der der Sehne und der Bogenhöhe. Nimmt man nun den Winkel von 180°, so ist der Bogen gleich $r\pi$ oder nach indischer Annahme $r\sqrt{10}$, der *iṣu* = r und die Sehne 2r; in diesem Falle wird die Formel $\sqrt{6 i^2 + s^2}$ zu $\sqrt{6 r^2 + 4 r^2} = \sqrt{10 r^2} = r\sqrt{10} = r\pi$. Man mußte also eine Formel aufstellen, die in genanntem Falle

$\sqrt{10r^2}$ ergab, und da die Sehne in derselben vorkommen mußte, so war $10r^2$ in $s^2 + x^2$ oder $4r^2 + 6r^2$ zu zerlegen. In $6r^2 = x^2$ steckte der Faktor *iṣu*; setzte man $x^2 = 6i^2$, so war die Formel für den Grenzfall richtig.

Der Durchmesser ist $\frac{\frac{1}{4}s^2 + i^2}{i}$ (der Zähler ist das Quadrat der Sehne DA; nach einem bekannten Satze ist $DA^2 = DE . DG$ also $DG = DA^2 : DE$). Der *bāhu* ist das Supplement des Winkels.

In S. folgen 21 Sūtra über Jambūdvīpa, von denen Siddhasena keine Notiz zu nehmen scheint; dagegen sagt Haribhadra, daß sie Zusätze von anderer Hand seien, die aber hier nicht am Platze wären. Allerdings erscheint dann der 3. Adhyāya mit seinen 18 Sūtra's verdächtig kurz; nicht aber, wenn man den Umfang des Kommentars mit in Betracht zieht, wie man wohl muß, da Sūtra und Kommentar das Werk eines Autors sind.

Doppelt in Dhātakīkhaṇḍa; 12.
dvir Dhātakīkhaṇḍe.

Dieselben Zonen, Weltgebirgsbänke etc. finden sich auch in Dhātakīkhaṇḍa, indem der ringförmige Kontinent durch je ein Gebirge in eine östliche und westliche Hälfte geteilt wird, die einander genau entsprechen; jedoch bilden in diesen die Weltgebirgsbänke nicht Parallelen, sondern sind speichenförmig geordnet.

Und ebenso in der (inneren) Hälfte von Puṣkara. 13.
Puṣkarārdhe ca.

Diesen Kontinent halbiert der Breite nach das kreisförmige goldene Gebirge Mānuṣottara. Es ist 172100 *yojana* hoch und erstreckt sich noch $430^1/_4$ *yojana* unter die Erde; an der Basis ist es 1022 *yojana* breit, in der Mitte 723, oben 424 *yojana*. Über es hinaus kann kein Mensch, auch nicht vermittelst Zauberkräfte gelangen, und jenseits desselben werden, von außergewöhnlichen Fällen abgesehen, keine Menschen geboren.

Bh. resümiert alles bis jetzt über die Erde gesagte: $2^1/_2$ Kontinente, 2 Weltmeere, 5 Mandara's, 35 Zonen (viz. 7 in Jambūdvīpa, je 14 in Dhātakīkhaṇḍa und Puṣkarārdha), 30 Weltgebirgsbänke (viz. 6 in Jambūdvīpa und je 12 in Dhātakīkhaṇḍa und Puṣkarārdha), 5 Devakuru's und 5 Uttarakuru's, 160 *cakravartivijaya's*, 255 *janapada's*, 65 *antaradvīpa's*. Von letzterem wird unter Sūtra 15 die Rede sein.

Bis zum Mānuṣottara (gibt es) Menschen. 14.
prāṅ Mānuṣottarān manuṣyāḥ.

Geboren werden Menschen nur in den 35 Zonen, durch Zauberkraft können sie aber auch sonst überall innerhalb des genannten Bereiches hingelangen.

Diese sind Ārya's und Mliś (oder Mleccha's). 15.
āryā mliśaś ca.

mliś ist die Form in Bh., *mleccha* in S.

Die *ārya's* sind sechsfacher Art: 1) Der Heimat nach sind *ārya* die in den 15 *karmabhūmi's* Gebürtigen (siehe nächstes Sūtra), nämlich in den 25½ Provinzen von Bharata und die in den übrigen *cakravartivijaya's.* 2) Dem Geschlechte nach die Ikṣvāku's, Videha's, Hari's, Ambaṣṭha's, Jñāta's, Kuru's, Vuṃvunāla's, Ugra's, Bhoga's, Rājanya's und andere. 3) Der Familie nach die Kulakara's (Patriarchen), Cakravartin's (Weltherrscher), Baladeva's, Vāsudeva's oder diejenigen, welche 3, 5 oder 7 reine Ahnen haben oder direkt auf einen Kulakara sich zurückführen können. 4) Dem Berufe nach; solche Berufe sind Opfern, Studium und Unterricht, Geldgeschäfte (*prayoga*), Ackerbau, Schreiben, Handel, Viehzucht (? *yonipoṣana*). 5) Dem Handwerk nach: Weber, Töpfer, Barbier, Schneider, Künstler etc. 6) Der Sprache nach.

Die Mleccha's oder Mliś sind die übrigen. Eine besondere Art derselben sind die Bewohner der *antaradvīpa's.* Es liegen nämlich im Lavaṇoda-Ozean von beiden Enden des Himavat und des Śikharin in jeder der 4 Nebenrichtungen des Kompasses je 7 Inseln, also im ganzen 56. Auf diesen wohnen fabelhafte Menschen, wie Einbeiner, Geschwänzte, Gehörnte, mit Gesichtern oder Ohren von allerlei Tieren. Auch die Karṇapravaraṇa's finden sich darunter.

In S. wird die Sache etwas anders vorgetragen. Dort ist die Zahl der *antardvīpa's* 96, was aber gegen die im Jīvābhigama-Sūtra gelehrte Zahl von 56 verstößt.

B h a r a t a, A i r ā v a t a und V i d e h a, ausgenommen die D e v a k u r u ' s und U t t a r a k u r u ' s sind die K a r m a - b h ū m i ' s. 16.

BharatAirāvata Videhāḥ karmabhūmayo 'nyatra DevakurUttarakurubhyaḥ.

Nach Bh. ist *karmabhūmi* ein Land, in welchem Nirvāṇa erreicht werden kann. Nach S. wird zwar überall *karman* erworben, aber nur in einer *karmabhūmi* solches, welches in die unterste Hölle oder den obersten Himmel führt. In einer *karmabhūmi* nähren sich die Menschen durch Arbeit; die anderen Länder sind *bhogabhūmi's*, insofern dort die Menschen mühelos ihre Nahrung finden.

D i e h ö c h s t e D a u e r f ü r M e n s c h e n i s t d r e i P a l y o - p a m a ' s, d i e g e r i n g s t e e i n B r u c h t e i l e i n e s M u h ū r t a; 17.

nṛsthitī parāpare tripalyopamāntarmuhūrte.

E b e n s o f ü r T i e r e. 18.

tiryagyonīnāṃ ca.

Dauer *sthiti*; es wird *bhavasthiti* und *kāyasthiti* unterschieden. Erstere ist die Dauer der einzelnen Existenz. *kāyasthiti* scheint zu bedeuten: das nacheinander mit demselben Körper geboren werden; sie wird im Maximum auf 7 oder 8 *bhavagrahaṇa's* angegeben.

Viertes Kapitel.

Die Götter zerfallen in vier Abteilungen. 1.

devāś caturnikāyāḥ.

Nämlich: Bhavanavāsin's, Vyantara's, Jyotiṣka's und Vaimānika's.

Die dritte hat gelbe Leśyā. 2.

tṛtīyaḥ pītaleśyaḥ.

Damit ist die feurige Leśyā gemeint. S. hat andern Wortlaut: *āditas triṣu pītāntaleśyāḥ*: Bei den drei ersten finden sich die mit der gelben endigenden Leśyā's (viz. die schwarze, dunkle, graue und gelbe). Dies steht im Widerspruch mit unserm Text, nach dessen 7. Sūtra diese 4 ersten Leśyā's nur den beiden ersten Götter-Abteilungen zukommen. S. läßt Sūtra 7 aus.

Diese haben je 10, 8, 5 und 12 Grade bis zu den Kalpopapanna's. 3.

daśāṣṭapañcadvadaśavikalpāḥ Kalpopapannaparyantāḥ.

Nämlich 1) Indra's, 2) (Indra-)Sāmānika's, 3) Trāyastriṃśa's, 4) Pāriṣadya's, 5) Ātmarakṣa's, 6) Lokapāla's, 7) Anīka's, 8) Prakīrṇaka's, 9) Ābhiyogya's, 10) Kilbiṣika's. 4.

indrasāmānikatrāyastriṃśapāriṣadyātmarakṣalokapālānīkaprakīrṇakābhiyogyakilbiṣikāś cai 'kaśaḥ.

Diese himmlische Rangordnung entspricht der des indischen Staates. Die Indra's sind die regierenden Fürsten, Sāmānika's Personen von fürstlichem Range; Trāyastriṃśa's die höchsten Staatsbeamten; Pāriṣadya's die Hofleute; Ātmarakṣa's die Leibgarde; Lokapāla's die Markgrafen und Polizisten; Anīka's die Truppen mit ihren Offizieren; Prakīrṇaka's die Bürger; Ābhiyogya's die Diener; Kilbiṣika's die infima plebs.

Trāyastriṃśa's und Lokapāla's fehlen bei den Vyantara's und Jyotiṣka's. 5.

trāyastriṃśalokapālavarjyā vyantarajyotiṣkāḥ.

Die beiden ersten haben je zwei Indra's. 6.

pūrvayor dvīndrāḥ.

Ich gebe hier nach Bh. eine Übersicht der drei ersten Abteilungen mit ihren Indra's.

I. Bhavanavāsin's.

Klasse.	Name der Indra's.
1. Asurakumāra's.	Camara und Bali.
2. Nāgakumāra's.	Dharaṇa und Bhūtānanda.
3. Vidyutkumāra's.	Hari und Harisaha.
4. Suparṇakumāra's.	Veṇudeva und Veṇudārin.
5. Agnikumāra's.	Agniśikha und Agnimāṇava.
6. Vātakumāra's.	Velamba und Prabhañjana.
7. Stanitakumāra's.	Sughoṣa und Mahāghoṣa.

Klasse.	Name der Indra's.
8. Udadhikumāra's.	Jalakānta und Jalaprabha.
9. Dvīpakumāra's.	Pūrṇa und Avaśiṣṭa.
10. Dikkumāra's.	Amita und Amitavāhana.
II. Vyantara's.	
1. Kinnara's.	Kinnara und Kimpuruṣa.
2. Kimpuruṣa's.	Satpuruṣa und Mahāpuruṣa.
3. Mahoraga's.	Atikāya und Mahākāya.
4. Gandharva's.	Gītarati und Gītayaśas.
5. Yakṣa's.	Pūrṇabhadra und Maṇibhadra.
6. Rākṣasa's.	Bhīma und Mahābhīma.
7. Bhūta's.	Pratirūpa und Atirūpa.
8. Piśāca's.	Kāla und Mahākāla.
III. Jyotiṣka.	
Jyotiṣka's.	Sūrya und Candramas.

Bei den Vaimānika's ist nur je ein Indra in jeder Klasse. Das Nähere siehe unten Sūtra 20; hier sei nur bemerkt, daß der Indra von Saudharma Śakra, von Aiśāna Iśāna ist, und so sind die folgenden Kalpa's je nach ihrem Indra benannt.

(und) die 4 ersten Leśyā's bis inkl. die gelbe. 7.

pītāntaleśyāḥ.

Siehe oben Sūtra 2.

Bis zum Aiśāna(kalpa) ist die Begattung körperlich. 8.

kāyapravicārā ā aiśānāt.

In den übrigen durch Berührung, Betrachtung, Hören, Gedenken je in zwei (Kalpa's). 9.

śeṣāḥ sparśarūpaśabdamanaḥpravicārā dvayordvayoḥ.

Im Sanatkumāra und Māhendra lassen sich die Göttinnen von dem liebesbedürftigen Gotte berühren, worauf sein geschlechtliches Bedürfnis gestillt ist. In Brahmaloka und Lāntaka zeigen sich die Göttinnen in ihrer Pracht und Schönheit dem Gotte zum gleichen Zwecke und mit demselben Erfolge. In Mahāśukra und Sahasrāra brauchen die Götter nur das Lachen, Plaudern und Singen der Göttinnen zu hören, um ihre Lust zu stillen. In Ānata, Prāṇata, Āraṇa und Pracyuta genügt es, daß die Götter sich die Göttinnen in Gedanken vorstellen. Diese Arten der Befriedigung des geschlechtlichen Bedürfnisses ist unvergleichlich entzückender und edler als die körperliche, und zwar um so mehr, je höher der betreffende Kalpa ist.

Die höchsten (Götter) sind ohne Geschlechtslust. 10.

pare 'pravicārāḥ.

D. h. die Kalpātīta's; ihre Glückseligkeit ist unendlichmal größer als alle Befriedigung der Geschlechtslust gewähren kann.

Die Bhavanavāsin's zerfallen in Asurakumāra's, Nāgakumāra's, Vidyutkumāra's, Suparṇakumāra's, Agnikumāra's, Vātakumāra's, Stanitakumāra's, Udadhikumāra's, Dvīpakumāra's, Dikkumāra's. 11.

bhavanavāsino 'suranāgavidyutsuparṇāgnivātastanitodadhidvīpa-dikkumārāḥ.

Kumāra bildet den zweiten Bestandteil jedes Namens, weil diese Götter in ihrem ganzen Wesen und Auftreten edlen Jünglingen gleichen. Nach S. haben die Asurakumāra's ihre Wohnungen in dem oberen Teil von Ratnaprabhā, die übrigen in der Erde, aber so, daß ein *yojana* unter der Oberfläche und über der Unterwelt freibleibt. Die Angabe in Bh. ist nicht so klar und präcis. Des weitern charakterisiert Bh. die einzelnen Klassen, aber nicht so, daß man sich von ihnen ein anschauliches Bild machen könnte, wahrscheinlich weil die Jaina selbst nie über verschwommene Vorstellungen von diesen Wesen hinausgekommen sind.

Die Vyantara's sind: Kinnara's, Kimpuruṣa's, Mahoraga's, Gāndharva's, Yakṣa's, Rākṣasa's, Bhūta's und Piśāca's. 12.

vyantarakinnarakimpuruṣamahoragagāndharvayakṣarākṣasabhūta-piśācāḥ.

Diese halten sich in allen drei Welten auf, sind teils selbständig, teils dienen sie anderen, selbst Menschen. Jede dieser Klassen zerfällt in Unterklassen und zwar der Reihe nach in 10, 10, 10, 12, 13, 17, 9, 15, von denen Bh. die Namen angibt, die aber für uns eben Namen bleiben. Ebensowenig lernen wir aus seiner Beschreibung der 8 Klassen genaueres. S. schreibt Gandharva.

Die Jyotiṣka's sind: Sonnen, Monde, Planeten, Nakṣatra's und Fixsterne. 13.

jyotiṣkāḥ sūryāś candramaso grahanakṣatraprakīrṇatārakāś ca.

So folgen sie auch der Höhe nach aufeinander, nur die *tārāgraha's* sind hinsichtlich der Höhe unbeschränkt und können selbst tiefer als die Sonnen gehen. Diese sind 800 *yojana's* über dem Erdboden, die Monde 80 über ihnen, und die *tārā's* 20 *yojana* über diesen.

Rechtsläufig umkreisen sie immerwährend den Meru in der Menschenwelt. 14.

Merupradakṣiṇānityagatayo nṛloke.

Und zwar in einem Abstand von wenigstens 1121 *yojana's*. 2 Sonnen sind in Jambūdvīpa, 4 über dem Lavaṇoda, 12 über Dhātakīkhaṇḍa, 42 über Kāloda, 72 über Puṣkarārdha, so daß also 132 Sonnen innerhalb des Mānuṣottara-Ringgebirges sind. Dasselbe gilt von den Monden. Jeder derselben hat 28 Nakṣatra's, 88 *graha's*,

66 975 *koṭākoṭi*'s Tārā's als Gefolge. Die Sonnen, Monde, Graha's und Nakṣatra's sind im Tiryagloka, die Tārā's in dem Ūrdhvaloka[1]). Die Durchmesser haben folgende Dimensionen: Sonne $48^1/_{60}$ yojana, Mond 56, Graha $^1/_2$, Nakṣatra $^1/_4$, Tārā's $^1/_8$ yojana bis 5 *dhanus*. Die Vimāna's der Jyotiṣka's werden von göttlichen Wesen gezogen: im Osten von Löwen, im Süden von Elephanten, im Westen von Stieren, im Norden von Rossen.

Diese machen die Einteilung der Zeit. 15.
tatkṛtaḥ kālavibhāgaḥ.

Das Zeitatom, wenn man so sagen darf, ist der *samaya*, die Zeit, die ein Atom in langsamster Bewegung gebraucht, um sich um seine eigene Körperlänge weiterzubewegen. Unzählige *samaya* bilden eine *āvalikā*, zahlreiche (*saṃkhyeya*) dieser den *ucchvāsa* und *niḥśvāsa*, beide zusammen den *prāṇa*, und zwar gilt als Zeitmaß der *prāṇa* eines gesunden ruhigen Mannes in den besten Jahren.

7 *prāṇa* = 1 *stoka*
7 „ = 1 *lava*
$38^1/_2$ *lava* = 1 *nālikā*
2 „ = 1 *muhūrta*
30 „ = 1 Tag.

Halbmonate, Monate, Jahreszeiten (6), Semester, Jahr, Lustrum (*yuga*) sind die gemeinindischen. Speziell jainistisch sind die folgenden großen Zeiträume. 8 400 000 Jahre sind ein *Pūrvāṅga*, 8 400 000 *Pūrvāṅga*'s ein *Pūrva*. Und so entstehen durch Multiplikation des je vorhergehenden mit 8 400 000 *Ayuta*, *Kamala*, *Nalina*, *Kumuda*, *Tudi*, *Atata*, *Avava*, *Hāhā* und *Hūhū*. So weit ist die Zeit durch eine Zahl von Jahren (die letzte ist eine 77stellige) bestimmbar, *saṃkhyeya*, darüber hinaus ist sie nur durch Vergleiche vorstellbar. Man denke sich einen runden Kornbehälter (*palya* = *kusūla*) von einem *yojana* Durchmesser und Höhe mit den zarten Härchen, die innerhalb 7 Tage neu wachsen, dicht vollgepropft; wenn nun ein Härchen alle hundert Jahre herausgenommen wird, so wird ein Palyopama vergehen, bis jener Behälter leer wird. Zehn *koṭākoṭi*'s derselben bilden ein Sāgaropama[2]). 4 Koṭākoṭi's von Sāgaropama's ist die Dauer der Suṣamasuṣamā, 3 der Suṣamā 2 der Suṣamaduḥṣamā, eine weniger 42 000 Jahren der Duḥṣamasuṣamā, 21 000 Jahre der Duḥṣamā und ebensoviele der Duḥṣamaduḥṣamā. Diese sechs Perioden (sonst auch *āra*, Speichen, genannt)

---

1) Siddhasena bemerkt, daß der Siddhānta alle genannten Jyotiṣka's in die Mittelwelt versetze, daß aber die im Text gegebene Ansicht auch sehr verbreitet sei. Haribhadra sucht zu vermitteln: die Mittelwelt sei 1800 yojana's hoch, man könne also in ihr einen oberen und unteren Teil unterscheiden

2) S. zu III 38 (= III 17) treibt das phantastische Spiel noch weiter und unterscheidet *vyavahāra-*, *uddhāra-* und *addhā-palyopama*'s und *sāgaropama*'s. Die letzteren erst sind das Maß der Avasarpiṇī's und Utsarpiṇī's.

Suṣamasuṣamā bis Duḥṣamaduḥṣamā bilden die Avasarpiṇī, dieselben in umgekehrter Reihenfolge die Utsarpiṇī, jede hat also 10 Koṭākoṭi's von Sāgaropama's. Wie Tag und Nacht folgen sie immer aufeinander. Es findet in ihnen ein entsprechendes Zu- oder Abnehmen der Körpergröße, der Lebensdauer, von Lohn und Strafe etc. statt, aber nur da, wo Menschen sind. Bei den Kuru's ist ewig Suṣamasuṣamā, in Harivāsa und Ramyakavāsa Suṣamā, in Haimavata und Hairaṇyavata Suṣamaduḥṣamā, in Videha und den Zwischeninseln Duḥṣamasuṣamā.

Jenseits der Menschenwelt sind die Jyotiṣka's nicht in steter Bewegung. 16.

bahir avasthitāḥ.

Die Vaimānika's (die vierte Abteilung der Götter) 17.

vaimānikāḥ.

(zerfallen in) Kalpabewohner, und Kalpalose, 18.

kalpopapannāḥ kalpātītāś ca.

(und zwar sind) die einen über den andern. 19.

upary upari.

In 1) Saudharma, 2) Aiśāna, 3) Sanatkumāra, 4) Māhendra, 5) Brahmaloka, 6) Lāntaka, 7) Mahāśukra und 8) Sahasrāra, in 9) Ānata und 10) Prāṇata, in 11) Āraṇa und 12) Acyuta, ferner in den neun Graiveya's, endlich (in den fünf Anuttara) in Vijaya, Vaijayanta, Jayanta und Aparājita, sowie in Sarvārthasidddha — 20.

SaudharmAiśānaSanatkumāraMāhendraBrahmalokaLāntakaMāhāśukraSahasrāreṣv ĀnataPrāṇatayor ĀraṇĀcyutayor navasu Graiveyeṣu VijayaVaijayantaJayantĀparājiteṣu Sarvārthasiddhe ca.

Die 12 erstgenannten sind die Kalpa's, die ihnen angehörenden Götter wohnen in Kalpavimāna's. Der erste Kalpa ist nach der *sabhā* seines Indra (Śakra), Sudharmā sabhā, Saudharmakalpa benannt, nach dem Indra Īśāna der Aiśānakalpa, und so weiter nach dem Namen der betreffenden Indra's, siehe IV 6. — S. verdoppelt die Kalpa's 5—8 und gibt ihnen (schon im Sūtra) folgende Namen: Brahmaloka, Brahmottara; Lāntava, Kāpiṣṭha; Śukra, Mahāśukra; Śatāra, Sahasrāra. Umāsvāti stimmt aber auch in dieser Beziehung mit dem Siddhānta, siehe Uttarādhyayana 36, 209 f.

Die Graiveyaka's haben ihren Namen davon, daß sie dort sind, wo der Hals des in menschlicher Figur vorgestellten Weltalls ist. Hier gibt es keine Rangunterschiede mehr, sondern alle Graiveyaka's etc. sind gleichgestellt in demselben Himmel, siehe IV 3.

Die Oberwelt beginnt direkt über dem Aufsatz des Meru mit Saudharmakalpa.

sind an Lebensdauer, Macht, Wonne, Pracht Reinheit der Leśyā, Stärke der Sinne und Wirkungs-

kreis der Avadhi-erkenntnis die höheren vorzüglicher (als die tiefer wohnenden). 21.

sthitiprabhāvasukhadyutileśyāviśuddhīndriyāvadhiviṣayato 'dhikāḥ.

Zum Teil wird dies nachher in besonderen Sūtra's dargelegt werden.

Aber geringer an Bezirk, Körpergröße, Besitz und Selbstbewußtsein. 22.

gatiśarīraparigrahābhimānato hīnāḥ.

Die unteren Vaimanika's wandern am weitesten im Weltall herum, nach oben nimmt mit der wachsenden Indifferenz die Lust zu Wandern und der Umfang des Gebietes ab. Die Körpergröße nimmt von 7 Ellen (*aratni*) in Saudharma und Aiśāna ab bis auf 2 Ellen der Graiveyaka's und eine Elle der Anuttara's. Die Anzahl der Vimāna's nimmt nach oben ab. Es sind von Saudharma beginnend 3 200 000, 2 800 000, 1 200 000, 800 000, 400 000, 50 000, 40 000, 6000, in den vier letzten Kalpa's zusammen 700, in den drei Abteilungen der Graiveyaka's 111, 107 und 100, in den Anuttara's 5; im ganzen 8 497 023 Vimāna's. — Ebenso ist je höher, das Selbstbewußtsein um so geringer, weil ja der Stolz allmählich immer mehr schwindet.

Ausatmen, Einatmen, Empfindung, Manifestation und angeborenes Wesen sind zu erschließen. (22)

ucchvāsāhāravedanopapātānubhāvataś ca.

Manifestation *upapāta* ist der technische Ausdruck für das Insdaseintreten der Götter. Ketzer können nicht oberhalb Āraṇa und Acyuta als Götter entstehen, dagegen die Caturdaśapūrvadhara's oberhalb des Brahmaloka bis zum Sarvārthasiddha. Das angeborene Wesen oder die uranfängliche Welteinrichtung ist der Grund dafür, daß die Vimāna's ohne Unterstützung im Raume schweben. Und so kommt es auch, daß alle Indra's und die Graiveya-Götter von ihren Sitzen fallen, wenn ein Tīrthakara geboren wird oder einer der großen Momente seines Lebens eintritt, worauf sie entweder zu dem betreffenden Orte hineilen oder ihn von ihrem Orte aus verehren. Obiges Sūtra gilt nur in einigen Mss. als ein solches.

Die gelbe, die rosige, die weiße *Leśyā* finden sich (der Reihe nach) in den zwei (ersten), in den drei (folgenden) Kalpa's und in den übrigen Himmeln. 23.

pītapadmaśuklaleśyā dvitriśeṣeṣu.

D. h. die gelbe *Leśyā* ist in Saudharma und Aiśāna, die rosige in Sanatkumāra, Māhendra und Brahmaloka, die weiße in den übrigen Himmeln bis zum Sarvārthasiddha; je höher um so reiner.

Die Kalpa's reichen bis zu den Graiveyaka's exklusive. 24.

prāg Graiveyakebhyaḥ kalpāḥ.

Die Lokāntika's wohnen im Brahmaloka. 25.

Brahmalokālayā Lokāntikāḥ.

Die Bedeutung von Lokāntika scheint zu sein, daß diese Götter nach einer Wiedergeburt das Nirvāṇa erreichen. So wenigstens S., der die Form Laukāntika hat.

Und die Sārasvata's, Āditya's, Vahni's, Aruṇa's, Gardatoya's, Tuṣita's, Avyābādha's und Ariṣṭa's. 26.

Sārasvat Āditya Vahny Aruṇa Gardatoya Tuṣit Āvyābādhamarutaḥ Ariṣṭāś ca.

D. h. diese haben ihre Vimāna's um den Brahmaloka in den 8 Himmelsgegenden: NO., O. etc.

In Vijaya etc. sind die Götter in ihrer vorvorletzten Geburt. 27.

Vijayādiṣu dvicaramāḥ.

D. h. sie werden höchstens noch zweimal wiedergeboren.

Tiere heißen die Wesen, die übrigbleiben, wenn man die Aupapātika's (Höllenwesen und Götter) und die Menschen ausschließt. 28.

aupapātikamanuṣyebhyaḥ śeṣās tiryagyonayaḥ.

Die Lebensdauer — 29[1]).

sthitiḥ.

in den Bhavana's beträgt die höchste $1^1/_2$ Palyopama für die Indra's der südlichen Hälfte, 30.

bhavaneṣu dakṣiṇārdhādhipatīnām palyopamam adhyardham.

Siehe Sūtra 6.

für die andern $1^3/_4$ Palyopama; 31.

śeṣāṇām pādone.

D. h. für die Indra's der nördlichen Hälfte.

Für die zwei Indra's der Asura's ein Sāgaropama und etwas mehr als ein Sāgaropama. 32.

asurendrayoḥ sāgaropamam adhikaṃ ca.

Auch hier ist ein Unterschied zwischen dem Indra der südlichen und nördlichen Hälfte. Die Vyantara's und Jyotiṣka's werden unten 46 ff. behandelt.

In den Kalpa's Saudharma etc. ist (die höchste Lebensdauer) der Reihe nach — 33.

Saudharmādiṣu yathākramam.

Zwei Sāgaropama's, 34.

sāgaropame.

---

1) Von hier an lauten in S. die Sūtra etwas anders, nicht nur formell, sondern auch materiell. Der ganze Adhyāya hat in S. nur 42 Sūtra's; das letzte bestimmt, daß alle Laukāntika's gleichmäßig eine Lebensdauer von 8 Sāgaropama's haben, wovon Bh. nichts weiß. Im übrigen stimmen die Angaben von Bh. mit dem Uttarādhyayaṇa, sind also die „richtigen".

Etwas mehr 35.
adhike ca.
als zwei Sāgaropama's in Aiśāna;

Sieben Sāgaropama's in Sanatkumāra; 36.
sapta Sanatkumāre.

Um etwas, um 3, 7, 10, 11, 13, 15, vermehrt; 37.
viśeṣatrisaptadaśaikādaśatrayodaśapañcadaśabhir adhikāni ca.

D. h. in Māhendra etwas mehr als 7 Sāgaropama's, im Brahmaloka 10, in Lāntaka 14, in Mahāśukra 17, in Sahasrāra 18, in Ānata und Prāṇata 20, in Āraṇa und Acyuta 22.

Von Āraṇa und Acyuta aufwärts um je eins in den 9 Graiveyaka's, in Vijaya etc., und in Sarvārtthasiddha, 38.
ĀraṇĀcyutād ūrdhvam ekaikena navasu Graiveyakeṣu Vijayādiṣu Sarvārthasiddhe ca.

Also 23 Sāg. im untersten und 31 im obersten Graiveyaka, 32 in Vijaya etc., 33 in Sarvārthasiddha;

Die niedrigste ist ein Palyopama und etwas mehr als ein Palyopama; 39.
aparā palyopamam adhikaṃ ca.
Beziehungsweise in Saudharma und Aiśāna;

Zwei Sāgaropama's; 40.
sāgaropame.
In Sanatkumāra;

Und etwas mehr; 41.
adhike ca.
Als zwei Sāgaropama's in Māhendra;

In jedem folgenden (Himmel) ist die kürzeste Lebensdauer gleich der längsten des vorausgehenden Himmels; 42.
parataḥ parataḥ pūrvā pūrvā 'nantarā.

Und ebenso bei den Höllenwesen von der zweiten (Region) an; 43.
nārakāṇāṃ ca dvitīyādiṣu.

In der ersten 10000 Jahre; 44.
daśa varṣasahasrāṇi prathamāyām.
Siehe III 6.

Ebenso in den Bhavana's, 45.
bhavaneṣu ca.

Und bei den Vyantara's. 46.
Vyantarāṇāṃ ca.

Die höchste Lebensdauer ist ein Palyopama; 47.

parā palyopamam.

Nämlich bei den Vyantara's.

Bei den Jyotiṣka's etwas mehr; 48.

Jyotiṣkāṇām adhikam.

Ein Palyopama bei den Graha's; 49.

Grahāṇām ekam.

Ein halbes bei den Nakṣatra's; 50.

Nakṣatrāṇām ardham.

Ein viertel bei den Tārakā's; 51.

Tārakāṇāṃ caturbhāgaḥ.

Die niedrigste Lebensdauer bei diesen ist ein Achtel, 52.

jaghanyā tv aṣṭabhāgaḥ.

Bei den übrigen Jyotiṣka's ein Viertel eines Palyopama. 53.

caturbhāgaḥ śeṣāṇām.

(Fortsetzung folgt.)

Zur haplologischen Silbenellipse im Semitischen.

Von **C. Brockelmann.**

Mit Recht macht A. Fischer o. S. 246 ff. darauf aufmerksam, daß ich diesen Terminus in weiterem Sinne gebraucht habe als Brugmann an der von mir zitierten Stelle. Als gemeinsames Kriterium der unter diesem Begriff zu subsumierenden Erscheinungen ist festzuhalten der dissimilatorische, ersatzlose Verlust einer Silbe. Dieser tritt nun aber im Semitischen nicht nur wie im Indogermanischen ein a) bei der Aufeinanderfolge zweier Silben mit gleichem oder sehr ähnlichem Anlaut und b) bei einer Silbe mit gleichem An- und Auslaut, sondern c) auch dann, wenn auf einen verdoppelten konsonantischen Vokal derselbe Vokal noch einmal als Sonant folgt (ar. *mai̯i̯it* > *mai̯t* u. s. w.), oder wenn, durch *i̯* getrennt, zwei *ī* oder Murmelvokal und *ī* aufeinander folgen (hebr. *ʿIbrii̯īm* > *ʿIbrīm*, *mii̯ᵉmīnām* > *mīmīnām*). Weiter war der zu unbestimmte Begriff „sehr ähnlich" zu ersetzen durch: mit solchen Konsonanten im Anlaut, die sich auch sonst gegenseitig stören und meist der Dissimilation unterliegen, wie zwei Sonorlaute (ar. *minal* > *mil*). Auszuscheiden sind aber allerdings die Fälle, in denen nur der Vokal der ersten Silbe schwindet, ihr Konsonant aber mit dem der nächsten zusammentritt (Flexion der med. gem., *makkananī* > *makkannī* u. s. w.). Diese Synkopen sind freilich der haplologischen Silbenellipse nächstverwandt, insofern sie gleichfalls auf dissimilatorischem Zwange beruhen, im Unterschied von den durch den Akzent bewirkten Synkopen wie syr. **garibā* > *garbā* „aussätzig". In eine ganz andere Kategorie gehört aber ar. *aḥastu*, das leider auch in meiner Sem. Sprachw. (Göschen'sche Sammlung) S. 93 noch (von der nach Socin[5] § 35 rekonstruierten prähistorischen Form **aḥasastu* aus) falsch beurteilt ist; es beruht auf dissimilatorischer Verdrängung in Fernstellung, falls es nicht einfach als Analogiebildung zu *aḥassa* aufzufassen ist.

Von Nachträgen zu meiner Liste sehe ich einstweilen ab, da ich demnächst im Grundr. der vergl. Gramm. der sem. Spr. eingehend darauf zurückkommen werde. Hier möchte ich nur noch kurz darauf hinweisen, daß die Erscheinung im Assyrischen häufiger ist, als ich früher annahm. Vergleiche den Gottesnamen *NER URU GAL* > *Nergal*, *ana naṣār* > *a naṣār* „zu bewachen" Amarna L. 28, Z. 10, 18, *ina nagē* > *i nagē* „in den Bezirken" BSS. IV, 522, 36; öfter schwindet hier beim Zusammenstoß zweier Silben mit gleichem Aus- und Anlaut die erste: *idinni* > *idni* „gib mir" KB. VI: 1, 220, 34, *utannin* > *utnin* „betete", Delitzsch HW. 101 b.

Zur alchimistischen Literatur der Araber

(vgl. diese Zeitschr. Bd. 58, S. 300).

Von

Moritz Steinschneider.

(Zu I.) Maria, die Koptin, ist kurz behandelt in meinem 2. Artikel: Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen, in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie der Wissenschaften, 1905, S. 33, dazu S. 84 einiges, was hier nicht wiederholt werden soll. Nachträglich fand ich eine früher übergangene Notiz Bacher's (Nizami's Leben und Werke, Leipzig 1871, S. 75): „Die koptische Maria, wie die Gattin Muhammed's, ist reich" u. s. w.; S. 122 wird auf ZDMG. 24, 706 verwiesen. Bei Pseudo-Abu Zeid III, 6 erscheint als Prophetin Maria Magdalena! S. auch Nachtrag S. 334.

III.

Ein anonymes *Consilium veteris philosophi*[1]), welches in den erwähnten Sitzungsberichten S. 60 mit Rücksicht auf das hier zu Gebende kürzer behandelt ist, bewegt sich im Gedankenkreise arabischer Quellen, die dort behandelt sind, und hier mit „Sitz.-Ber." zitiert werden.

Das „Consilium conjugii seu de massa Solis et Lunae (d. h. Gold und Silber) libri tres verè aurei, ex Arabico in Latinum sermonem reducti"[2]) ist gedruckt im Theatrum chemicum Bd. V, p. 479—566, und in Manget, Bibliotheca chim. II, 235. Der Anfang lautet: Non legitur a divina munificentia emanasse donum etc. servi Dei qui unus post alium hanc sibi hereditavit sapientiam gratia et dono Dei[3]).

Die Einleitung bis p. 483 (Theatr. Chem.) behandelt fast nur die Frage über den Ursprung der Alchimie, sie bespricht die

1) Philosoph für Alchimist stammt wohl aus dem Arabischen.

2) So ist der Titel l. cit. zu berichtigen.

3) Vgl. Kalid, Lib. Trium verborum Ende Kap. VII (Theatr. Chem. V, 219 f., s. Schluß dieses Artikels). — Über diese typische und sachliche Bezeichnung der alchimistischen Geheimlehre, die im Consilium wiederkehrt, s. Europ. Übersetz. B, 1905, S. 63 Anm., wo noch p. 540, 565 hinzuzufügen ist.

Rätselhaftigkeit der Bücher in ihren dunklen aber nützlichen Berichten, deren Autoren die Geheimnisse doch nur für die Eingeweihten erklären. Der Verfasser des Consil. hat in Zurückgezogenheit von der Welt lange, Tag und Nacht, von wenigen dem Schlafe gegönnten Nächten unterbrochen, gearbeitet (p. 482). Er schließt die Einleitung (p. 483) mit einer Begründung des Buches Consilium conjugii de massa Solis et Lunae, welches in drei Teile zerfalle: I. de minera artis exponens secretum secretorum (die bekannte arabistische Phrase, auch als Buchtitel geläufig); II. de regimine; III. Erklärung eines Gedichtes von 300 Versen, wovon aber keine Spur in dem III. Teil vorhanden, worüber Näheres folgen wird.

Berthelot (La chimie du moyen âge, I, 249, 255) schreibt das Buch einem christlichen Autor, nicht vor dem 14. Jahrh. (nicht 15. wie in Sitz.-Ber.), zu, ohne sich darüber auszusprechen, was man von einer angeblichen Übersetzung aus dem Arabischen zu halten habe, worüber ich noch nicht zu einem vollständig begründeten Urteil gelangt bin, indem manche lateinische Übersetzer gegen Einschaltungen und Änderungen kein Bedenken trugen.[1]) Direkte Arabismen habe ich nicht gefunden. Allerlei alchimistische Bezeichnungen sind nicht originell. *Abarnahas* (ابار, نحاس ?) perfectum (p. 501) ist ein wörtliches Zitat aus Senior Zadith p. 228 (= Magnesia), vgl. p. 258. — „Sicut anima corpori, ita est ipse qui fit *quelles*" (? p. 509) beweist nichts weniger als ein arabisches Original. Sonderbar ist die Unterscheidung von *Xir*, *Ixir* und *Elixir* (p. 548, 554). Bedenklich sind selbst die Zitate, welche zuletzt auf arabische Quellen führen, aber, wie es scheint, zunächst auf lateinische Bearbeitungen, deren Vergleichung im einzelnen auszuführen ich durch persönliche Umstände verhindert bin, aber durch folgende Zusammenstellung erleichtern möchte.

Vor allem wären es die Namen der Gelehrten, welche ausdrücklich aus der sogen. *Turba* zitiert werden, aus deren drei lateinischen Rezensionen in wiederholten Ausgaben ich ein alphabetisches Register von 90 Nummern zusammengestellt habe (Sitz.-Ber. 1905, S. 67 ff.), oder die durch Vergleichung ihre Quelle mehr oder weniger deutlich verraten, wie z. B. eine größere Zahl von Namen p. 559. Borellius (Bibl. Chim.) hat hier nicht überall die Identität erkannt oder vermutet. Eine Vergleichung dieser äußerst zahlreichen Anführungen mit den Ausgaben der Turba würde vielleicht zu dem unbestreitbaren Resultate führen, daß der Verf. eine der drei Rezensionen benutzt habe. Ich bemerke beispielsweise die Lesart *Moses* in Turba (p. 493 l. Z., 509, 563); vgl. Sitz.-Ber.

1) Irreführende Beispiele sind: die Interpolation eines Anonymus in der latein. Übersetzung der Aphorismen des Maimonides (D. arab. Lit. d. Juden S. 215), der Epilog des Baculus Jacobi von Levi b. Gerson, bei Braunmühl (so lies in Or. Litzt. 1901, S. 94). — Bekanntlich ist Leone Hebreo durch eine Interpolation zum Christen gestempelt, damit seine Dialoghi di amore gedruckt werden konnten.

S. 70 n. 65: Moyses; Antonius (p. 552, 559, in Turba p. 533) s. Anhang. „Autor in Turba" ist vielleicht Autor in litera (p. 559 Z. 9 v. u.). Plato in Turba (p. 553): „Scitote omnis turba, quod omnis spissitudo in terra quiescit etc." bis „cadit in terram", steht nicht in der vollständigsten Rezension A der Turba (Theatr. Chem. V, 37 n. 45).

Das andere Zitat Plato ist ebenfalls in A nicht wörtlich zu finden. P. 487 zitiert: *Glossa* in Turba, worauf „Textus" folgt; allein von p. 487 bis 489 wechselt Textus und Glossa, und an vielen Stellen des Buches wird nur Glossa zitiert; p. 564: *Alia* Glossa, ohne daß eine Glosse voranging, eine „Glossa Senioris" p. 549, s. unten unter Senior.

Der Verf. kennt ferner die anonymen Abhandlungen, welche in unseren Ausgaben sich als Anhänge an die Turba schließen (Sitz.-Ber. S. 71): „in Allegoriis" (p. 533 Z. 12 v. u., 559, 563); „omnes videntur consonare, Senior, Turba, aenigmata Turbarum" (! p. 539, Ende des II. Teils); „haec omnia scripta sunt in *Turba* in fine de aenigmatibus sapientum" (p. 495); „in Turba ca. (d. h. capitulo) de aenigmatibus" und aenigma primum Turbae (p. 503), womit das Stück gemeint ist, welches als *Visio Arislei* ediert ist (Sitz.-Ber. S. 66). Der Verf. zitiert diesen Philosophen (gewissermaßen auch Redakteur der Turba) mit der Lesart Aristeus (p. 556 Z. 3, 559 Z. 5), die ich für die schlechtere halte (Sitz.-Ber. S. 66, 68 n. 16).

Einige Namen, welche sich von denen der Turba kaum ableiten lassen, so wie die von Autoren und Schriften, welche sicherlich aus anderen Quellen (auch nicht-arabischen) stammen, habe ich zur bequemen Benutzung in eine einzige alphabetische Reihe zusammengefaßt. Ich muß bemerken, daß ich die 86 enggedruckten Seiten des Buches nicht vollständig gelesen habe.

Algazel, „Sol, ut dicit Algazel est mundi oculus", so beginnt die prima pars (p. 489); diese Namensform bedeutet gewöhnlich den Philosophen al-Gazzali.

Aristeus p. 556, 559 Z. 5, s. oben.

Aristoteles in *Epistola* ad Alexandrum, p. 486, 544 l. Z., 551, ist nicht der Tractatus Ar. Alchymistae ad Alexandrum M., gedruckt im Theatr. Chem. V, 880—92 (s. Sitz.-Ber. S. 27 n. 2). Ich hebe aus letzterem gelegentlich folgende Stellen hervor (p. 885): Quae practica Aristotelis, ut dicit Arnoldus Graecus super Proemio libri de *Pomo*; dieser Kommentator des Buches vom Apfel, welches aus dem Hebräischen übersetzt worden ist, ist mir nicht bekannt (vgl. Die hebr. Übersetz. S. 268). Bald darauf (p. 885): Unde hic lapis animatus *Rebis* vocatur cum in se continet perfectionem omnis *Rei*; diese Etymologie kann nicht in einem arabischen Texte des Tract. gestanden haben. — Über Rebis s. Sitz.-Ber. S. 61 n. 12. — Die Zitate der Epist. müssen mit dem sogen. Secretum secretorum verglichen werden (Sitz.-Ber. B. S. 6).

Assiduus, welcher einen Sohn (Schüler?) anredet (p. 552: Scito fili), ist so oft und viel zitiert, daß an einen Philosophen der Turba kaum zu denken ist; Borellius p. 32 gibt nur den Namen. Ich hebe hervor, p. 486: „cujus mater est virgo et pater non concubuit ergo est generatio casta"; vgl. unten unter Hermes; — „in alio capit." p. 505 Z. 9 v. u.; p. 506: doctrinam Assidui breviter exponam. Auch As. legt Gewicht auf Inspiration p. 504.

Avicenna, p. 345; auffallend wenig, vielleicht nur an dieser Stelle; über ihn s. ZDMG. Bd. 58, Sitz.-Ber. S. 11.

Daniel, p. 560: Lege Danielem, qui dicit, quod post 70 hebdomadas occidetur Christus. Das könnte wohl auch ein Araber geschrieben haben, und würde allein nichts beweisen.

Geber (Djabir b. Hajjan, Sitz.-Ber. S. 94), sehr häufig, aber ohne Angabe von Titeln.

Gratianus, s. Anhang II.

Hamuel, öfter, meist als „Commentator Senioris", auch „commentat" (ob auch als Abkürzung? p. 481, 486, 489, in Seniore p. 480 Z. 1), ist wohl die Quelle von Hortulanus bei Borellius p. 196, was ich in Sitz.-Ber. S. 54 (vgl. S. 60) hätte angeben sollen. Hamuel ist der Vater des Senior (s. diesen), d. i. Zadith; p. 489 f. wird „Textus" unterschieden, anders als bei Senior p. 224[1]).

Hermes, häufig u. a. „in libro *Ducatus* qui est unus de 7" (p. 488), „in libro *Radicum*, qui est secundus de septem . . . et in quinto de septem" (p. 500 Z. 1 u. 4); später: cujus pater est Sol mater Luna; vgl. oben Assiduus. Die „Septem libri Hermetis" sind in mehreren Mss. erhalten, Sitz.-Ber. S. 25 u. 84.

Kalid fil. Jesidis, auch Kalid, p. 557, 559, 561, wo auch „et in alio libro quodam" p. 562. Die dem *Khalid* b. Jazid beigelegten Schriften s. Sitz.-Ber. S. 26, wo die Identität mit Rachaidib angenommen wird, der p. 557 als Rachay fil. Dybni angeführt ist.

Morienus ad Kalidem regem p. 480, 481, in dialogo p. 506; Morienes, Marion p. 491, 493. Der Dialog ist unter verschiedenen Titeln gedruckt, s. Sitz.-Ber. S. 101 im Index.

Plato, ob alle Zitate aus der Turba oder einige aus anderen dem Plato beigelegten Schriften stammen (Sitz.-Ber., Index S. 102), bedarf noch der Untersuchung.

Rachay u. s. w., s. Kalid.

Rasis in libro Lumen luminum p. 480, 481, 495, in lib. Luminum p. 487 Z. 9, 493, 507, 545; über die unter dem Namen Rases Castrensis gedruckten Verse und den Titel Lumen luminum s. Sitz.-Ber. A. S. 29[2]). Unsere Zitate sind in Prosa. p. 487 folgt

---

1) Z. 3 v. u.: Textus: „Mercurius i. e. Stilbon quasi stillans bonum".

2) Ich habe dort nicht angegeben, daß die ersten Verse lib. *Luminum* betitelt sind.

(Z. 13): „Et in eodem libro de minerarum arte sic loquitur, sed diffusus est sermo"; das Zitat beträgt 3, höchstens 5 Zeilen.

Rodanus, s. unten lib. Trium verborum.

Rosin p. 522, 535, 560, 562, 565; unter dem Namen Rosinus sind alchimistische Schriften gedruckt (Sitz.-Ber. S. 57). Der Name ist unstreitig aus Zosimos (so hieß ein berühmter griechischer Alchimist) entstanden, رسموس, Rosimus, wurde Rosinus. — Lateinische Quellen schreiben meist Calid.

Senior (für الشيخ) fil. Hamuel (p. 487 Z. 7) ist eine in lateinischen Quellen stehend gewordene Bezeichnung für den sogen. Senior Zadith b. Hamuel, dessen „libellus", Erklärung eines allegorischen Bildes (gedruckt im Theatr. Chem. V, 219—66, und sonst, s. Sitz.-Ber. S. 51 u. 86)[1]), sehr oft zitiert und in eigentümlicher Weise benutzt ist. Das Verhältnis unseres Anonymus gerade zu dieser Quelle würde vielleicht bei sehr eingehender Vergleichung am ehesten zur Entscheidung der Übersetzungsfrage führen, da hier Einschaltungen aus jenem Buche von Seiten des Übersetzers ausgeschlossen sind.

Zunächst ist der Vater Hamuel — der wohl zu den unzulänglichen Gründen gehört, weshalb Berthelot Zadith für einen Juden erklärt — in einen Kommentator (Erklärer des Bildes?) verwandelt! (s. oben unter Hamuel). p. 481 . . . sese excusans quod sapientiam suam in figuris descripsit; vgl. die Disgressio des Zadith p. 239. p. 549 Z. 12 v. u. liest man: „Et ista est *Glossa* Senioris"; ist damit Hamuel's Kommentar gemeint? p. 501 vorl. Z.: „et de ista aqua divina, quae est lapis philosophorum, est *totus liber* Senioris", der Verf. kannte also das ganze Buch. Ein wörtliches Zitat s. oben S. 330.

Von **Buchtiteln** ohne Autornamen habe ich folgende notiert[2]:

Liber de Consolatione Philosophiae, ohne Zweifel das bekannte Buch des Boethius (Die hebr. Übersetz. S. 466), das ein Araber schwerlich kannte.

Liber Etymologiarum, woraus die Phrasen „proprio jaculo interficit se ipsum" (p. 559 Z. 6 v. u.); in Etymologiis Philosophorum (p. 563 Z. 8), scheint nicht das bekannte Werk des Isidorus Hispal. (um 600), auch lib. Originum genannt, zu sein, sondern ein alchimistisches.

„Consule librum Trium Verborum" (p. 504) ist ein verfängliches Zitat; denn p. 551 liest man Rodanus in libro trium verborum; in der Margarita novella des Petrus Bonus Lombardus (Theatr. Chem. V, 678) liest man Rasis in lib. tr. verb.; im Theatr. Chem. V, 217 und sonst gedruckt ist eine Abhandlung dieses

1) Die lateinische Bearbeitung ist frühestens im 12. Jahrh. angefertigt. — Ich trage hier noch zur Charakteristik folgende Stelle (p. 259 n. 1) nach: „sicut demonstravi in pluribus locis librorum meorum".

2) Quidam libri habent . . quidam libri habent (p. 507), ist zu allgemein.

Titels dem Kalid beigelegt (Sitz.-Ber. S. 29). Die 3 Worte, welche ein alchimistisches Mysterium und Symbol sind für die Operationen oder Grade des Feuers, führen uns schließlich auf den III. Teil unserer Schrift, dessen Überschrift (p. 540) Liber trium verborum. Der Anfang: Opus mirabile trium verborum, erinnert schon an das 3. Kap. Calid's (p. 217 b); ferner: nec exponam nisi difficiliora libri appropriando testimonia Philosophorum diversorum ... quia una res, una est via ejus, et haec est secunda pars tractatus libri de Massa Solis et Lunae id est consilii conjugii super demonstratione libri trium verborum. Der Sinn dieser Stelle ist nicht klar; ich lese aber heraus, daß hier die Schwierigkeiten des Buches (von Kalid?) erläutert und Zeugnisse aus anderen alchimistischen Schriften herangebracht werden sollen. Am Schluß dieses letzten Teils (p. 566) wird auf den I. zurückgewiesen.

Wenn aus den bisher angeführten Einzelheiten ein Gesamteindruck sich ergibt, so ist es der einer an ältere Schriften sich knüpfenden Ausführung durch Kompilation von Zitaten. Die Überschrift, daß das ganze Buch aus dem Arabischen übersetzt sei, ist wohl nur auf die einzelnen Zitate aus übersetzten Schriften zurückzuführen, und daraus ein Mißtrauen gegen derartige Überschriften überhaupt zu schöpfen, wozu es an Analogien — abgesehen von absichtlichen Täuschungen — nicht fehlt.

Anhang I. Antonius.

Ich habe oben ein Zitat „Antonius in Turba" angegeben; allein ich finde keinen solchen oder ähnlichen Namen in meiner Liste; hingegen ist unter diesem Namen, und zugleich anonym, eine alchimistische Schrift gedruckt, worüber mir keine Quelle bekannt ist, eine kurze Notiz also nicht überflüssig scheint.

A) In Frankfurt (a. M.) erschienen im Jahre 1625 früher nicht edierte, 20 alchimistische Stücke in zwei getrennten Bänden kl. 8⁰ unter dem Titel: Harmoniae inperscrutabilis chymico-philosophicae etc. Decas I, gesammelt von D. Hermannus Condesijanus, Fürst August von Anhalt gewidmet; Decas II, gesammelt von Jo. Rhenanus; N. III dieser Decas (p. 144—74) ist überschrieben: „Magistri Antonii de lapide Philosophorum, lapide *Rebis* (p. 147 und s. oben S. 329 Z. 3 v. u.), et praeparatione atque regimine ignis eiusdem, secundum dicta philosophorum antiquorum et *concordantias eorundem.* Tract. utilissimus". Am Schlusse liest man ohne Absatz: „Et huius operationis fuit etiam magister Anthonius (so, in B p. 157: Antonius) in lib. suo concordantiarum Philosophorum taliter inquiens: quod recipiatur Mercurius deputatus" etc. Das ist also ein Zitat, nicht eine Äußerung des Verf. in der 3. Person, wie vielleicht ein Kopist annahm. Wiederum eines der vielen Beispiele, und zwar ein eklatantes, daß Personen zu Autoren des Buches gemacht wurden, worin sie angeführt sind.

B) In der Tat ist dieselbe Abhandlung als 10. Stück der I. Decas (p. 218—57) gedruckt mit der Überschrift: „Concordantiarum Philosophorum de lapide philosophorum tractatus utilis ab anonymo olim philosopho conscriptus". Ist diese Identität schon irgendwo bemerkt? Ich entdeckte sie erst, nachdem ich die hier folgenden Bemerkungen aus A (so bezeichne ich die Ausgabe in Decas II) notiert hatte, zu denen ich an einigen Stellen die Seitenzahl von B, zu äußerst wenigen eine, für diese Notiz beachtenswerte Variante hinzufüge. Das in A p. 258—60 folgende (im Index nicht beachtete) Stück, überschrieben: „Sequitur specialis doctrina... de praeparatione lapidis" bleibt hier ganz außer Betracht. Der Tract. bietet in A gar keine augenfällige Einteilung; p. 153 beginnt ein Absatz: „Cum tamen omnes philosophi clament, . . . restat ergo, ad *concordantiam philosophorum* non immerito esse accidendum"; dafür B p. 237: „Nunc ergo ad concordantiam" etc. A p. 158: „De secundo principali, videlicet de nostri lapidis praeparatione et de ignis regimine in speciali est aliquid declarandum cum authoritatibus etiam antiquorum"; in B p. 241 geht eine Überschrift (resp. Nachschrift) voran: „Hec (so) de substantia lapidis nostri sufficient. Sequitur"; vgl. p. 164 (B p. 247): „Quemadmodum in secunda *parte* principiali huius tractatus aliqualiter dictum est de praeparatione . . . nunc ergo conclusione dicendo . . . quem (quantum) tamen ex meis scriptis (nunc) noscere optime potes". Über eine Weglassung s. unten unter Aristoteles.

Zitiert werden am meisten, stets ohne Namen, die Philosophen in turba, oder in turba dicitur (p. 147, 148, 170, B 256), ob dennoch *Arsistanus* philosophus (p. 152, B 236), obwohl ohne „in turba", und kaum mit einem anderen Namen zu identifizieren, dennoch aus derselben zitiert sei, lasse ich dahingestellt. — *Aristoteles* hat nur B p. 231, in A p. 147 wird der ganze Passus durch „etc." ersetzt! — *Calet* p. 153, besser *Calid*, B p. 236, d. i. Khalid b. Jazid. — *Empedocles*, s. unter Hermes. — *Geber*, 146 und oft, seine Summa (magisterii, 149) 148, ultimo cap. 168/9; lib. de Investigatione 149, 156. — *Gilgil* 157 (sigilli B 240!), weiß ich nicht zu berichtigen. — *Hermes* in uno tractatu suo 152; secundum Hermetem, Empedoclem et Gilgil 157; in Thelesmo 162 (Thelesine! B 246); ein Buch über Talismane ist in meinem Titelverzeichnis (ZDMG. 50, 189 ff.) nicht zu finden; 171. — *Plato* in (libro de) quartis 152, ist das gedruckte lib. quartorum (Sitz.-Ber. S. 44). — Super hoc clamat *Rosarius* sic dicens: Non misce opus album cum rubeo etc. Dieses Zitat fand ich bei flüchtigem Blättern nicht im Lilium Alchemiae quod composuit *Rosarius* et potest dici Rosarius minor (in Decas II, 338—71 und sonst, s. Catal. impress. libr. in Bibl. Bodl. III, 111), wo p. 364 von diesem Thema gehandelt wird. Wenn dieser Rosarius dem angeblichen Antonius bekannt war, und letzterer dem Verf. des Consil. Conjug., dann wäre eine Übersetzung entschieden abgewiesen. Rosarius zitiert:

Exumenus in turba Philos. p. 341, wörtlich wie in 9 Ende (Theatr. Chem. V, 8); Mirnefindus p. 353 (s. Sitz.-Ber. S. 25), Medizinisches von Avicenna p. 370; auch er liest Aristeus p. 355. — *Senior* p. 142, 153 (im Widerspruch mit sich selbst), 169.

Ist Antonius verlesen aus Anonymus?

Anhang II. Gratianus.

Auch über diesen im Consil. Conjug. sehr häufig zitierten Alchimisten ist mir keine Quelle bekannt. N. II der II. Decas der Harmonia, unmittelbar vor Antonius (p. 121—43) ist überschrieben: Gratiani philosophi acutissimi Epistolae binae de Lapide Philosophorum. Dasselbe p. 140 ff. mit der Überschrift: „Ex Gratiani *interprete*" enthält die Worte: „Hic dominus Gratianus occulte tangit duplicem solutionem corporum". p. 138 ist überschrieben: „Notabilia de fermenti ponderibus, sulphuris et mercurii"; bekanntlich führen die Araber die Metalle auf Schwefel und Quecksilber zurück (s. Sitz.-Ber. S. 21 Anm.). p. 127 das Wort Alkibrit (الكبريت) für Schwefel kommt auch in anderen Schriften vor. Von Zitaten notiere ich: *Avicenna* p. 132, *Pythagoras* magister *turbae* Philosophorum p. 136; *Plato* p. 138. Der enge Cursivdruck gestattete meinen Augen nur eine flüchtige Durchsicht.

Borellius p. 103: Gratianus, vel Gracianus, Italus, ex Anonymo de massa etc. — S. Gr. super turba philosophorum Comment., ex Nasari.

Nachtrag.

Maria (Sure 66) nach Pseudo-Abu Zeid III, 83, französisch 120, wo Beladsori I, 720 zitiert ist; ausdrücklich: Tochter des Imran, Mutter Jesu, p. 122. — „Ein krasser Anachronismus" (Lüttke in Allgem. Missionszeitschrift 1886, S. 117). — „Solche Annahmen überraschen im Koran nicht" (J. Mühleisen-Arnold, Der Islam, aus dem Engl. v. W. Germann, Gütersloh 1878, S. 189; er zitiert Gerock S. 110; — S. 241 als Beweis von Anachronismen im Koran). Maria, Sklavin Mohammed's (daselbst S. 53). „Auch der unwissendste Jude konnte Mosis Schwester nicht mit der gleichnamigen [nur ähnlichnamigen, St.] Mutter Christi identifizieren" (Nöldeke, Der Koran, in Orient. Skizzen, Berlin 1892, S. 33). — Kopp, Die Alchimie I, 207/8, weiß über die Alchimistin Maria nichts heranzubringen.

Zu II.

S. 329 Algazel, „ab anonymo, Theatr. Chem. laudatur", Borellius p. 9.

S. 332 Antonius, wird vom Anonymus, de massa solis zitiert; er verfaßt: De lapide philosoph. Rebis et regimine ignis, apud Rhenanum, so Borellius p. 23.

Im Consilium Cap. II p. 365 wird als Beispiel mythologischer Bezeichnung Sonne und Mond für Gold und Silber angeführt.

Indischer Einfluß in China im 4. Jahrhundert v. Chr.

(Akademische Antrittsrede.)

Von

A. Conrady.

Der alte chinesische Philosoph Chuang-tze, der um die Wende des 4. vorchristlichen Jahrhunderts lehrte, hat unter seinen vielen originellen Gleichnissen und Allegorien auch die folgende: „Die Fürsten des südlichen und des nördlichen Meeres, Herr Hastig und Herr Rasch, trafen einander oftmals in dem Mittellande, das von Herrn Chaos regiert ward. Da der sie sehr freundlich aufnahm, so berieten sie über einen Gegendienst und sagten: Jeder Mensch hat sieben Öffnungen im Kopf zum Sehen, Hören, Atmen und Essen, nur Chaos hat nichts dergleichen; laß uns versuchen, ihm zu helfen! Gesagt, getan; sie bohrten jeden Tag eine Öffnung in ihn — und nach 7 Tagen war der arme Herr Chaos tot."

Sollte man nicht denken, das sei auf die Ansicht gemünzt, die man bei uns so häufig von den Wirkungen unserer Kultur auf China hat? Denn die stellt man sich doch gern so vor, daß — um die chinesischen Ausdrücke zu brauchen — die Leute vom Westmeer (Europa) und die vom Ostmeer (Japan) zum Danke für die wenn auch unfreiwillige Gastfreundschaft des „Mittelreiches" mit Hülfe dessen, was sie unter Zivilisation verstehen, so lange Löcher in die rudis indigestaque moles bohren, bis der arme Koloß daran zu Grunde geht.

Allein der Chinese sagt: „Das Altertum ist der Spiegel der heutigen und der künftigen Zeit", und so rechtfertigt die Geschichte seines Landes diesen hoffnungsfrohen Glauben keineswegs, sie lehrt im Gegenteil und vorbedeutend, daß China nicht bloß seit alter Zeit in mehreren Verkehrsperioden, die uns Richthofen so trefflich gezeichnet hat, meist empfangend, oft auch gebend mit fremden Kulturkreisen in Verbindung gestanden hat, sondern daß ihm auch die heterogensten Stoffe — allerdings nicht ohne zeitweilige Indispositionen — recht gut bekommen sind. Der deutlichste Beweis gerade für dies letztere ist der Buddhismus. Nichts kann dem lebensfrohen und nur auf das Diesseits gerichteten Sinne des

Chinesen fremdartiger sein, als seine und überhaupt die indische Weltanschauung, und dennoch hat er sie sich zu eigen gemacht, ja gerade dem Buddhismus schreibt man einen erheblichen Einfluß auf die chinesische Kulturentwicklung zu: soll er doch China unter anderm die erste Religion gebracht haben. Anderseits war es die Opposition gegen ihn und vielleicht auch die Anlehnung an seine kirchliche Gliederung, die im 11. Jahrhundert durch die Dogmatisierung des Konfuzianismus jene sogenannte „Erstarrung" Chinas erzeugt und es in den Ruf gebracht hat, von jeher mit einer chinesischen Mauer umgeben gewesen zu sein. Im Guten wie im Bösen ist also gerade indischer Einfluß für China bedeutsam gewesen.

Man pflegt ihn nun wohl allgemein jetzt mit der offiziellen Einführung des Buddhismus (67 n. Chr.) beginnen zu lassen. Aber es hat doch nicht an Stimmen gefehlt, die für ein höheres Alter der indischen Beziehungen plädierten. Ich sehe hier von Richthofen ab, dessen Hypothese von dem gemeinsamen Ursprung der chinesischen, indischen und babylonischen Kultur an den Hängen des Pamir ja nicht eigentlich indischen Einfluß behauptet, und bemerke nur, um einer landläufigen Ansicht zu begegnen, daß seine wie Terrien de Lacouperie's Theorie von der Einwanderung der Chinesen (die der letztere gar aus Baktrien kommen läßt) vor der Untersuchung authentischer Quellen doch wohl nicht Stand halten kann: diese scheint vielmehr zu zeigen, daß sich die chinesische Gesittung von den Anfängen urzeitlicher Roheit an im Lande selbst, und zwar nicht einmal im Nordwesten, sondern im nördlichen Mittelchina entwickelt hat. Den ersten und direkten indischen Einfluß dagegen nimmt derselbe Lacouperie für das 6. Jahrhundert v. Chr. an; ihm sei um die Wende des 5. eine zweite, stärkere Welle gefolgt. Jene ältere Periode hat auch (in Paravey, Wuttke, de Harlez z. B.) andere Verteidiger gefunden, doch aus einem andern Grunde: sie wollen in dem pantheistischen System des mystisch-dunklen Lao-tze, der in das 6. Jahrh. gesetzt wird, deutlich den Geist der indischen Philosophie, besonders des Sāṃkhya, erkennen. Auf indische Spuren im 4. und 3. Jahrhundert weisen sodann z. B. Mayers und Chalmers hin, und besonders Albrecht Weber führt Gründe dafür an, daß die indische Astronomie um 250 v. Chr. nach China gekommen sei, während eine ganze Reihe von Gelehrten, darunter Schott und Lassen, wohl auf Grund derselben chinesischen Angabe das Eindringen des Buddhismus auf 217 v. Chr. fixieren. Endlich hat auch das 2. Jahrh. in de Groot, Wassiljew u. A. seine Anhänger.

Mir ist nun nicht alles dies zu Gesichte gekommen, und was ich davon gesehen habe, das habe ich mit Ausnahme von Weber's Aufsatz erst nach Abschluß meiner hauptsächlichsten Untersuchungen gesehen. Aber ich habe dies dann natürlich nachgeprüft und gefunden, daß der indische Einfluß nicht mit Sicherheit über das

4. Jahrh. hinaufgerückt werden kann. Denn die mir bekannten Beweise für das Gegenteil stützen sich entweder auf späte und ganz unsichere chinesische Nachrichten, oder auf die Übereinstimmung allgemeiner Gedanken und Anschauungen. Wie weit man mit der letztern kommt, zeigen die verschiedenen Urteile über das System des Lao-tze: es soll je nachdem griechisch, indobaktrisch, babylonisch, indisch sein oder gar hebräische Einschüsse enthalten. Auch die Verteidiger seiner chinesischen Herkunft leugnen freilich nicht, daß es ganz fremdartig ist. — Nach unzuverlässigen Quellen arbeitet besonders gern Terrien de Lacouperie, dessen große Verdienste namentlich um die Sammlung von Material nicht verkannt werden dürfen, bei dem sich aber Kombinationsgabe und Kritik leider nicht die Wage halten. Selbstverständlich können aber nur authentische und möglichst gleichzeitige Werke mit einiger Aussicht auf sichere Resultate benutzt werden.

Gerade hier erheben sich aber mitunter Schwierigkeiten. Zwar erfreut sich China seit etwa 2000 Jahren einer Bibliographie — dank den Katalogen der alten Kaiserbibliotheken und namentlich dank der Gewohnheit der Staatsannalen, in den Biographien bedeutender Männer (die einen ihrer Hauptbestandteile bilden) meist auch die Titel und die Kapitel-, ja oft Wortzahl ihrer Werke anzugeben. Allein bei ältern und gerade bei taoistischen Texten, die wir hier brauchen, muß man trotzdem immer fragen: ist auch ihr Inhalt echt? Denn auf die berüchtigte Bücherverbrennung des J. 213 v. Chr. ist später eine Periode ausgedehnter Fälschungen und Interpolationen gefolgt. Wenn hier vielleicht auch übertrieben wird, so ist doch jedesmal Vorsicht nötig. Da hat denn der Kulturhistoriker einen mühsamen Stand: er muß sich erst die philologische Grundlage schaffen. Denn die Sinologie ist noch zu jung, um spezialisiert zu sein; es gibt vor allem noch keine chinesischen Philologen in Europa, und so fehlt es an Textausgaben, die in unserm deutschen Sinne kritisch sind. — Wo sich nun die chinesische Tradition und Kritik einhellig für die Echtheit eines Werkes erklärt, da darf man sich im allgemeinen, doch nicht ohne Prüfung ihrer Gründe, darauf verlassen. Sind aber irgendwelche Zweifel, dann bleibt nichts übrig als die beglaubigte zeitgenössische oder wenig jüngere Literatur auf Bestätigungen, Zitate, Plagiate durchzusehen — eine zeitraubende, aber oft erfolgreiche Aufgabe, weil der Chinese gern zitiert und das Plagiat geradezu als ein Kompliment für Autor und Plagiator betrachtet. Diese Methode habe ich nun bei meinem ganzen Material durchzuführen gesucht und dadurch zuweilen ganze Konkordanzenreihen — und gerade für angezweifelte Passagen — aufzustellen vermocht. Da ich überdies natürlich bloß authentische Werke benutzt habe — und zwar mit Einschluß der um 90 v. Chr. vollendeten unanfechtbaren „Annalen" des Sze-ma Ts'ien hauptsächlich 8 (darunter 5 aus dem 4. und

3. Jahrh.[1])) — eine Zahl, die allein schon die Fälschung unwahrscheinlich macht: so darf ich mit Bestimmtheit sagen, daß die Datierung des Stoffes in den Ausgang des 4. Jahrh.'s und die ersten Jahrzehnte des 3. wenigstens nach dem heutigen Stande der Sinologie absolut sicher ist.

Was die Methode im Speziellen betrifft, so bin ich von charakteristischen Einzelheiten, ja auch Kleinigkeiten ausgegangen; denn diese sind es, durch welche die großen Übereinstimmungen erst bestätigt werden. Eine — hoffentlich glückliche — Auswahl daraus ist es denn auch, was, nur oberflächlich geordnet, den wesentlichen Grundstock meiner Darstellung bilden muß. Für den indischen Teil muß ich allerdings um Nachsicht bitten, denn ich bin hier nicht kompetent. Auch habe ich hier nur nach Übersetzungen gearbeitet, wenn ich sie auch, soweit meine recht eingerosteten Sprachkenntnisse reichten, immer mit dem Urtext verglichen habe. —

Ich beginne wohl am Zweckmäßigsten mit den religiösen Übungen. Wenn sich der Yogin, d. h. der indische Büßer speziell der Yoga-Sekte, der erlösenden Beschauung hingeben wollte, so ließ er sich in der Einsamkeit seiner Zelle oder an einem andern weltentrückten Orte in einer bestimmten gezwungenen Körperhaltung nieder, die in der Hälfte der Fälle mit einem Tiernamen, wie „Löwensitz, Pfauensitz, Kamelsitz" bezeichnet wird, und begann gewisse Atemübungen, die mit jenen Stellungen zur Konzentration dienen sollten und hauptsächlich darin bestanden, daß er den Atem auf besondere Weise einzog und ausstieß oder, nach dem technischen Ausdruck, erbrach. Vielleicht daher oder von seiner strengen Diät rührt die häufige Angabe her, daß er „von der Luft lebe". — Diese Übungen brachten ihn dann durch mehrere Zwischenstufen zum *samādhi*, der „Verzückung" (Hypnose), einem Zustande, wo der Yogin „von allen Gedanken verlassen, wie ein Toter", und „sein Körper wie ein Stück Holz daliegt". Damit ist die Welt hinter ihm versunken; er ist „in die Substanz der Allseele aufgegangen", unsterblich geworden und aus dem *saṃsāra* erlöst. Daneben hatte er aber den andern Vorteil, außer der Gesundheit, die ihn bei hohem Alter wie einen Jüngling erscheinen ließ, auch noch Zauberkraft gewonnen zu haben: so die *laghimā*, die flockenartige Leichtigkeit des Körpers; er vermag infolgedessen ferner zu fliegen — eine Eigenschaft des Heiligen, die schon der Veda besingt und die ältesten Skulpturen darstellen —; er kann jede Gestalt annehmen, Sonne und Mond berühren und sich unsichtbar machen, und sein Leib, der ein himmlisches Licht ausstrahlt, ist unverletzbar geworden, so daß ihn auch „die feuchten Wasser nicht nässen und das heiße Feuer nicht brennt" — kurz er ist ein Gott

1) Nämlich Chuang-tze, K'üh Yüan (und Sung Yüh), Lü-shi Ch'un-ts'iu, Chan-kuoh-ts'eh, Han Fei-tze; aus dem 2. Jahrh. v. Chr. besonders Kia Ngi's Gedichte und Hoai-nan-tze.

oder vielmehr ein Übergott geworden; denn selbst die Götter beugen sich ihm. —

Ganz ähnliches finden wir nun in China. Mit kurzen Worten heißt es bei Chuang-tze: „Blasen und hauchen, ein- und ausatmen, den alten Atem erbrechen" — ich mache auf den terminus aufmerksam! — „und neuen einziehen, sich bärenartig dehnen und vogelartig strecken, das geschieht nur um der Langlebigkeit willen. Dies ist es, was die Gelehrten mit den Atemübungen (*tao-yin*) und der Lebenspflege lieben, die Methusalems Alter erreichen wollen." Hier hätten wir also Atem- und Stellungsübungen gleich beieinander; und wenigstens nach einem Kommentator bezeichnet die auch vom Buddhismus akzeptierte Phrase *tao-yin* beides zusammen. Die Stelle ist freilich angefochten, aber sehr mit Unrecht; denn sie wird von Hoai-nan-tze († 122 v. Chr.) in einem aus Chuang-tze-Zitaten mosaikartig zusammengesetzten Kapitel wörtlich und nur durch einige andere Tiernamen, wie „Affen-Kniebeuge", erweitert angeführt; die Atemübungen allein, die ja dann ein Hauptstück der taoistischen Praxis geworden sind, bestätigt unter anderm auch schon ein Passus des Lü Puh-wei († 235 v. Chr.). Überdies spielt der Atem in Chuang-tze's System eine große und eigenartige Rolle. Besonders charakteristisch erscheinen mir zwei Stellen, die stark nach Indien schmecken: „Daß die Wesen Wissen haben, beruht auf dem Atem" — das sieht fast aus wie eine Übersetzung aus der Chandogya-Upaniṣad, wo es heißt: „Odem ist Wissen" —, und dann die befremdliche Bemerkung: „Die Heiligen atmen mit den Fersen, die gewöhnlichen Menschen mit der Kehle". Ich möchte das entweder mit der indischen Theorie in Verbindung bringen, daß der Atem den Körper bis in die Zehenspitzen durchzieht, oder an die eigentümliche Manipulation mit den Fersen denken, wodurch der Yogin den Atem hinauftreibt. —

So kennt denn Chuang-tze auch den *samādhi* und zwar, wie es scheint, als ein Produkt solcher Übungen. „Nan-kuoh", so erzählt er, „lehnte an seinem Schemel, schaute gen Himmel und stieß den Atem aus; wie entrückt schien er und seiner Gefährten vergessend". Der aufwartende Schüler wundert sich darüber: „Kann man wirklich den Körper so in einen verdorrten Baum, das Herz in tote Asche verwandeln? So wie er jetzt am Schemel lehnt, hat er's noch nie getan." Vielleicht noch überzeugender ist eine andere und wohl beglaubigte seiner Geschichten, weil sie ein stufenweises Fortschreiten der Versenkung bis zum dritten und höchsten Stadium schildert, wo man „sitzt und vergißt" (*tso-wang*), d. h. „seine Verbindung mit dem Körper löst, Gesicht und Gehör beseitigt und, sich vom Leibe trennend und das Wissen abtuend Eins wird mit dem Großen Durchdringer" (der Allseele). Bezeichnend erscheinen mir auch gerade die einzelnen termini technici: der Vergleich mit dem dürren Baum und der toten Asche und das „Vergessen". Sie kehren seitdem oft wieder und

die beiden letzten werden auch von den chinesischen Buddhisten gebraucht.

Eine Hauptrolle spielen aber in der taoistischen Literatur vom 4. Jahrh. ab die Zauberkräfte. Daß auch sie mit den Atemübungen irgendwie zusammenhängen — was übrigens Hoai-nan-tze direkt ausspricht — scheint aus mehreren alten Angaben hervorzugehen; jedenfalls gehört aber „Luft essen und Tau trinken" zu den Eigentümlichkeiten des taoistischen ***sien***, des „Entrückten", „Unsterblichen", der das genaue Gegenstück des indischen ***siddha*** ist. Denn dessen Eigenschaften finden wir sämtlich auch bei ihm wieder: „Feuer kann ihn nicht verbrennen, Wasser nicht ertränken, kein Tier kann ihn verletzen", heißt es bei Chuang-tze; in hohem Alter sieht er aus wie ein Kind; sein Leib ist weiß und zart und strahlt wie Sonne und Mond, und er ist ewig wie diese; er kann sich verwandeln und unsichtbar machen und weil er die übernatürliche Leichtigkeit[1]) besitzt, vor allen Dingen auch fliegen. Dies ist die Eigenschaft, die wohl am häufigsten hervorgehoben wird: „auf dem Winde reiten", „die Wolken besteigen", „über die Grenzen des Universums hinausschweifen", „auf dem Wirbelwinde emporfahren" — das sind häufig wiederkehrende Namen dafür. Eine ganze, von K'üh Yüan (330—294) begründete und von der alten himmelweit verschiedene Gattung der Lyrik ist schier unermüdlich in der Schilderung solcher Luftreisen, bei denen der erhabene Mensch, von den Göttern dienstbar geleitet, das Wolkenbanner oder den Stiel des Siebengestirns in der Faust, die Sonne zurückschiebend bis zum Pallaste Gottes fährt.

Und das alles ist nicht bloßes Phantasiespiel — dazu ist der Chinese überhaupt nicht angelegt —: es hatte konkrete Vorbilder. So berichtet der nüchterne Sse-ma Ts'ien von den „Zauberern" (*fang-shi*), die zu Ende des 3. Jahrh.'s in Nordostchina die „magischen Entrückungskünste" übten, ihren Körper zerteilten und auflösten und sich verwandelten, und Sagen von solchen Gauklern sind seit dem 4. Jahrh. gang und gäbe. —

Mir scheint, diese Übereinstimmung so vieler zusammenhängender Einzelheiten ist in China und Indien so groß, daß eine Entlehnung und zwar aus Indien angenommen werden muß, wo sich dies alles im Gegensatze zu China von alters her entwickelt hat. Schon deshalb geht es nicht wohl an, die chinesischen Atemübungen auf ein Mißverständnis gewisser Ausdrücke Lao-tze's zurückzuführen, wie Dvořak will. Es sprechen aber auch direkte und starke Gründe dagegen, die ich leider hier nicht anführen kann. Überhaupt scheint die Anknüpfung dieser Bräuche an Lao-tze erst im

1) Die t. t. dafür sind *king-shen* „den Körper leicht machen" — eine der nicht seltenen taoistischen Umdeutungen, Transformierungen alter techn. Ausdrücke (*king-shen* heißt in der konfuzian. Lit. „sich erniedrigen") und *king-k'ü* „leicht (geworden) emporsteigen", dessen erster Teil m. E. eine Abkürzung von *king-shen* ist.

2. Jahrh. v. Chr. erfolgt zu sein. Auch sind die Akten über ihn noch keineswegs geschlossen; ich halte es nicht für aussichtslos, sein Werk einmal methodisch auf indische Anleihen zu untersuchen. Finden sie sich, so wird er in eine jüngere Zeit gerückt werden müssen. —

Während nun die indischen Systeme, auch der Yoga, den Hauptwert dieser Askese doch in der Erlösung von der Seelenwanderung, also in der Vernichtung der Individualität, erblickten, haben sich die praktischen Chinesen diejenige ihrer vermeinten Wirkungen ausgesucht, die ihren alten Idealen entsprach: langes und gesundes Leben, Unsterblichkeit — also gerade die Erhaltung der Individualität [1]). So wurden die Atemübungen schon um 190 v. Chr. denn auch zu Heilzwecken gebraucht, und es ist vielleicht von Bedeutung für den Ursprung dieser Entlehnungen wie für die Geschichte der chinesischen Medizin, daß gerade vom Yoga ihr hygienischer und therapeutischer Wert betont wird.

Gleichwohl tritt auch die Lehre von der Seelenwanderung, dieser Ausgangs- und Angelpunkt der indischen Philosophie, schon damals (im 4. Jahrh.) in China auf. Soviel ich sehen kann, gibt es im altchinesischen Gedankenkreise keinen Anknüpfungspunkt dafür; die orthodoxe Ansicht war und ist im Gegenteil noch jetzt, daß die Seele des Verstorbenen ein ähnliches Dasein wie auf Erden weiterführe. Auch wird in einer (wenn auch vielleicht interpolierten) Stelle bei Chuang-tze ausdrücklich versichert, daß diese seine Lehre keine „abgeworfene Schlangenhaut", d. h. daß sie ohne Vorgänger sei. Ich glaube sie deshalb als Import ansehen zu dürfen, und zwar um so mehr, als sie sich gern des beliebten indischen Vergleichs mit der Töpferscheibe bedient. So heißt es bei Chuang-tze: „Alle Dinge sind in Gattungen geteilt und folgen einander in verschiedener Körperform. Anfang und Ende ist wie ein Ring; das nennt man des Himmels Töpferscheibe."

Auf mancherlei anderes, wie den Vergleich der Seele mit dem wandernden Feuer im Reißighaufen — der als buddhistisch bezeichnet wird —, oder auf den Wegfall der Trauer beim Tode will ich kein Gewicht legen, obschon die betreffenden Anekdoten und besonders die Auffassung, daß der Körper ein geliehenes Ding sei, fast wie die Kopien buddhistischer Erzählungen aussehen. Dagegen darf wohl die Lehre von der *māyā* angeführt werden, die bei Chuang-tze in dem Satze gipfelt: „Dann kommt das große Erwachen, und dann wissen wir, daß dieses Leben nur ein großer Traum gewesen ist"; ferner auch die Bedeutung, die er dem Tiefschlafe beilegt, und endlich eine Art Darwinismus,

---

1) Nach einer freundlichen Berichtigung Windisch's war es auch im vedischen Indien der Zweck dieser Übungen, langes Leben zu sichern. Man würde also vielleicht nicht einmal eine Umwertung durch die Chinesen anzunehmen haben.

wonach sich die Wesen aus einer Art Flechte im Wasser durch Schmetterling, Vogel, Panther, Pferd u. s. w. hindurch zum Menschen entwickeln, um wieder zu neuem Kreislauf „in die Maschine“ einzugehen. Das stützt sich zwar im einzelnen wohl auf altchinesischen Volksglauben (wonach z. B., ähnlich wie dies andere Völker glauben, die Schwalben für den Winter zu Muscheln werden); aber diesem fehlt gerade der Gedanke des Kreislaufs. Dafür klingt diese kindliche Theorie an die Kauṣītakī-Upaniṣad an, die den Menschen als Wurm oder Heuschrecke oder Vogel oder Tiger oder Menschen u. dgl. wiedergeboren werden läßt, nur daß diese horizontale Entwicklung in die vertikale umgesetzt erscheint.

Hier schließt sich nun passend die Lehre des Tsou Yen an. Dieser Mann, ein Nordostchinese, — der vorläufig als der Pionier der neuen Ideen in China betrachtet werden muß, weil er schon 336 v. Chr. als Gelehrter von Ruf erscheint, und der bezeichnenderweise auch mit den erwähnten „Zauberern“ seiner Heimat in Zusammenhang steht —, hat nämlich ein systematisches Werk über Kosmogonie und Kosmologie „in mehr als 100 000 Worten“ geschrieben, von dem uns aber leider nur ein kurzer Auszug in mehreren wenig differierenden Fassungen erhalten ist. Danach war es besonders seine Theorie von den fünf Elementen und seine Kosmologie, die Aufsehen und teilweise Schule in China gemacht haben.

Seine „5 Elemente“ oder „5 Kräfte“: *wu-tek* in alter Form (die vielleicht nicht nur zufällig an das gleichbedeutende indische *pañca tattva* anklingt) kommen zwar mit den indischen nicht ganz überein — es sind vielmehr Erde, Wasser, Feuer, Holz und Metall, und diese werden schon in der ältesten Literatur als *wu-hing* „die 5 Kursierenden“ genannt. Aber es besteht ein sehr wesentlicher Unterschied: die *wu-hing* sind die konkreten Stoffe, die der Mensch zur Lebensführung braucht, Tsou Yen's Elemente dagegen die kosmischen Kräfte, die in ewigem Kreislaufe einander folgend alles hervorbringen. Hier liegt also einer der in China so gewöhnlichen Fälle vor, daß man neuen Wein in alte Schläuche gegossen hat. Daß diese Theorie, die seitdem einen Grundpfeiler der chinesischen Philosophie bildet, etwas neues war, das zeigen vielleicht auch die Schwankungen und Veränderungen, die sie in den nächsten Jahrhunderten erlitten hat.

Wollte man indessen hier vielleicht noch skeptisch sein, so ist das bei der Kosmologie wohl ganz unmöglich. Tsou Yen lehrt nämlich nach Sse-ma Ts'ien's Formulierung folgendes darüber (ich muß vorausschicken, daß „Provinz“ und „Insel“ im Chinesischen ein Wort sind und daß ich das Wortspiel nach der Angabe der chinesischen Interpretation aufgelöst habe) — Tsou Yen also „nahm an, daß das, was die Konfuzianer China nennen, nur der 81. Teil der Welt sei. China heiße „Rotland = Götterinsel“ und enthalte selbst wieder 9 Provinzen, nämlich die 9 Provinzen der ältesten

Literatur; der Name „9 Inseln" komme dagegen nur den außerhalb Chinas gelegenen und ebenso gestalteten Ländern zu. Ein kleines Meer umgebe ringförmig[1]) eine jede von ihnen und verhindere ihren Verkehr, alle neun aber umgebe ringförmig wieder ein großes Meer, und das sei die Grenze von Himmel und Erde" (d. h. der Welt).

Hier scheint nun jeder Zweifel ausgeschlossen; denn das ist die unverfälschte *dvipa*-Theorie der Inder, nur daß die Zahl 9 (die übrigens auch bei diesen neben der gewöhnlichen 7 vorkommt) wie überhaupt der ganze terminus technicus dem Herkömmlichen angepaßt ist. Die Entlehnung, auf die auch schon Mayers und Lacouperie hingewiesen haben, wird um so deutlicher, wenn man die altchinesische Ansicht danebenstellt: danach war die Erde (d. h. die Welt) eine von 4 Meeren umschlossene viereckige Scheibe. Die neue Lehre ist denn auch Sse-ma Ts'ien seltsam erschienen. Aber natürlich findet sie sich bei Chuang-tze wieder, der unter den „9 Provinzen" (oder „Inseln"?) offenbar das Universum versteht; und wie großartig und ganz unchinesisch er dieses auffaßt, zeigt sein Vergleich, daß sich „die Erde zur Welt wie ein Haufen Steine zu einer großen Marsch, und China zur Erde wie ein kleines Reiskorn zu einem großen Speicher verhalte". Der letzte Teil hat außerdem wieder eine merkwürdige Ähnlichkeit mit dem buddhistischen Bilde, das die Zahl der Welten in einer einzigen Himmelsgegend mit den Senfkörnern eines ungeheuren Magazins vergleicht.

Aber auch sonst ist das alte Weltbild jetzt ganz verändert. War dem Chinesen die Erde vordem durch China und die umgebenden vier Barbarensorten ausgefüllt, so sind nun die Grenzen weit zurückgewichen, und in dem neuen Raume drängt es sich von wundersamen Dingen und Wesen, die je nachdem einen Gegenstand der Sehnsucht oder des abergläubischen Schreckens bilden. Vor allem sind hier die Inseln der Seligen zu nennen, wo die „Entrückten" wohnen und das „Kraut der Unsterblichkeit" wächst, und wo alle Geschöpfe weiß und die Paläste von Gold und Silber sind. Gustav Schlegel hat sie freilich nach ganz späten Schilderungen in seiner euhemeristischen Weise mit Japan identifizieren wollen, aber sie sind, ursprünglich wenigstens, zweifellos ein Mythengebilde, und zwar vermutlich wieder aus der indischen Sagenwelt. Dafür spricht außer andern eine auffallende Übereinstimmung mit einer indischen Vorstellung. Nach K'üh Yüan werden sie nämlich von Schildkröten getragen und: „Wie beruhigt man die", fragt er, „wenn sie die Füße regen?" Die Erklärung gibt wohl nur der

1) Ich glaube mit dieser etwas weitläufigen Übersetzung den Sinn des hier gebrauchten chinesischen Schriftzeichens (*huan* — Giles No. 5043 — „Ring, umringen") am besten zu treffen. Bei der chinesischen Schrift spricht ja auch immer die Symbolik der Zusammensetzung mit.

indische Glaube, daß die Erdbeben entstehen, wenn die Schildkröte, auf der die Welt ruht, ihre Füße bewegt. Aber man hat die Inseln natürlich für wirklich gehalten und seit der Mitte des 4. Jahrh.'s v. Chr., veranlaßt wieder durch jene „Zauberer", ganz wie einst Kambyses und Sertorius Expeditionen ausgeschickt, um sie zu suchen; doch wurden diese immer in der Nähe des Zieles vom Winde zurückgetrieben.

Besser scheint es mit dem (auch noch anderswo wachsenden) „Kraute der Unsterblichkeit" — auch einem guten Bekannten aus Indien! — geglückt zu sein, wie folgende, für die chinesische Skepsis sehr bezeichnende alte Anekdote beweist: Ein südchinesischer Fürst hatte das Kraut geschenkt bekommen, aber einer seiner Beamten aß es auf in dem guten Glauben, das zu dürfen. Der erzürnte Fürst befiehlt ihn hinzurichten, aber Jener wendet ein: „Erstens bin ich unschuldig, und zweitens wäre das ja ein Kraut der Sterblichkeit, wenn Du mich tötest, und alle Welt sähe dann, daß Du betrogen worden bist" — worauf die Exekution unterblieb.

Doch es würde viel zu weit führen, wenn ich mehr ins einzelne gehen wollte; ich begnüge mich daher, nur noch einiges herauszugreifen, was mir charakteristisch erscheint. Dahin gehört zunächst wohl der K'un-lun, der schon nach den dürftigen Notizen des 4. und 3. Jahrh.'s aus einem freilich immer halb sagenhaften Gebirge Innerasiens zum Götterberg mit „hängenden Gärten" und allerlei Zauberwerk, wie dem Lebensbaum, dem Unsterblichkeitskraut und einer viele Meilen hohen, neunstöckigen Götterstadt geworden ist, die einigermaßen an Indra's meilenhohen Palast auf dem Meru erinnert. Von diesem unterscheidet sich der K'un-lun schon im 2. Jahrh. kaum anders mehr als im Namen, bis sie dann später miteinander identifiziert worden sind. — Sodann wären die Fabelwesen zu nennen. Da finden wir die wohlbekannten Fratzen des indischen Epos: die Einbeinigen, Einarmigen, Ein- und Dreiäugigen und die Hängeohren, letztere besonders deshalb bemerkenswert, weil sie, wie in Indien und in der dorther stammenden abendländischen Geographie (bis auf Sebastian Münster), nach dem Norden gesetzt werden. Das Tierreich bietet neben der elefantenfressenden Schlange, der sich der neunköpfige Drache zugesellt, den Riesenvogel P'eng, der gleich den Riesengeiern Somadeva's mit seinem Flügelschlage den Ozean meilenweit aufwühlt. Und wenn sich der indische Garuḍa ins Meer stürzt, um dessen Schlangen zu bekämpfen, so verwandelt sich dafür der P'eng in den Leviathan, und dieser ist wohl Geschwisterkind mit dem „schiffeverschlingenden Fisch" K'üh Yüan's u. anderer, den in Indien schon die Skulpturen von Bharhat darstellen. Endlich darf ich wohl noch zweier Juwelen gedenken, die seitdem die chinesische Phantasie erfüllt haben: des „bei Nacht leuchtenden Edelsteines" und der „Mond-

scheinperle". Zumal die letztere stellt sich auch dem Namen nach zu dem gleichgearteten indischen Zaubersteine *candrakānta*, der aus den Strahlen des Mondes gebildet ist.

Gehört dieses alles — wenn auch für real gehalten und teilweise noch vor etwa 100 Jahren in chinesischen Schulen gelehrt — der Legende an, so könnte sich in dem „weißen Volke", südlich von dessen Wohnsitzen „mittags kein Schatten" ist, vielleicht eine erste schwache Spur geographischer Kenntnis von Indien finden. Denn sie lassen sich auf Grund einer später anzuführenden Nachricht auf Ceylon und etwa das südindische Reich der Pāṇḍya oder ein anderes deuten, dessen Name an *pāṇḍu* „weiß" anklingt.

Hier sollte nun ein Kapitel über indische Wissenschaft in China angeschlossen werden können. Denn es steht zu vermuten, daß wenigstens das 3. Jahrh. auch hierin wichtige Neuerungen gebracht hat. Von der Medizin habe ich ja etwas derart schon erwähnt. Aber auch die Alchymie, die wenigstens Mayers schon in das 3. Jahrh. hinaufrückt, ist dessen verdächtig; sicher ist bis jetzt freilich nur, daß 133 v. Chr. einer der oft genannten Magier genau wie der indische Yogin aus Quecksilber Gold und den unsterblich machenden Stein der Weisen herzustellen vorgab. Ganz besonders würden aber Astronomie und Zeitrechnung in Betracht kommen, die damals wesentlich verändert wurden. Doch wäre hier und sonst in mathematicis auch die umgekehrte Einwirkung denkbar. Beachtenswert ist jedenfalls, daß die Stellungsarithmetik (beim Dezimalsystem), die meines Wissens überall aus Indien hergeleitet wird, schon seit 542 v. Chr. in China bekannt war. Münzen des 4. Jahrh. haben auch schon eine Zehn in Form der Null. Allein diese Untersuchungen sind so verwickelt, daß ich mich noch nicht recht herangewagt habe und es bei der bloßen Erwähnung bewenden lassen muß.

Mit allem andern ist nun anscheinend auch die Form nach China gekommen, in die speziell der Sāṃkhya-Yoga und nach ihm der Buddhismus seine Lehren einzukleiden liebte: Fabel und Parabel nämlich. Bekannt sind ja namentlich die Jātaka's, worin Buddha selber die Moral an ein Märchen oder eine Tierfabel anknüpfte. Freilich hat auch der Chinese die Erörterung immer gern durch packende, oft humoristische Anekdoten belebt; er glaubte ferner an eine Tiersprache, und auch Unbeseeltes war ihm schon frühzeitig wenigstens von einer Gottheit bewohnt, wie Bäume oder Felsen. Allein dergleichen zu vermenschlichen und miteinander reden zu lassen, das lag ihm ganz fern. Bezeichnend scheint mir die folgende Geschichte von 532 v. Chr.: „In einem Orte von Tsin redete ein Stein. Der Fürst fragte seinen Musikmeister nach dem Grund und dieser antwortete: ‚Steine können nicht reden, entweder war also dieser ‚besessen', oder die Leute haben sich verhört. Doch habe ich vernommen, daß in bösen Zeiten auch sprachlose Dinge reden können'." Dergleichen gehörte also unter die omina und portenta.

Jetzt aber tritt vor allem die Tierfabel als ausgebildete und beliebte Erzählungsform auf, und, wie im Nītiśāstram der Inder, am häufigsten im Chan-kuoh-ts'eh, einer Art chinesischer Macchiavells. Aber auch Chuang-tze und andere steuern wieder ein gutes Teil bei. Leider lassen sie sich nicht ganz genau mit indischen identifizieren, aber auch nach dem Urteil einer Autorität auf diesem Gebiete, des Herrn Dr. Hertel, sind der Totaleindruck und viele Einzelzüge doch ausgesprochen indisch. Zum Beweise führe ich die amüsante Fabel vom Fuchse und dem Tiger an (in Indien würde es „Schakal und Löwe" heißen): „Der Tiger fing einmal auf seinen Raubzügen auch einen Fuchs. Der aber sagte zu ihm: ‚Herr, waget nicht mich zu fressen! Mich hat der Himmelsgott (für China ein ungewöhnlicher Ausdruck!) zum Herrn über alle Tiere gesetzt; freßt ihr mich also, so handelt Ihr gegen sein Gebot. Wenn Ihr mir aber nicht glaubt, so lasset mich vor Euch hergehen; Ihr werdet schon sehen, ob nicht alle Tiere vor mir davonlaufen'. Der Tiger tat dies, und alle Tiere liefen vor ihm weg; da glaubte er dem Fuchse." Besonders die prätendierte Herrschaft des Fuchses ist ein Zug, der wohl nur in Indien vorkommt. — Von anderen verdächtigen Fabeln nenne ich die vom Opferstier und Ferkel (nach anderer Lesart Kalb), von Rohrdommel und Auster, von der zweiköpfigen Schlange und vom Brunnenfrosch, und ich darf vielleicht auch gleich die alte Sāṃkhya-Parabel vom Blinden und Lahmen hinzufügen, obwohl sie erst im 2. Jahrh. v. Chr. in China aufgezeichnet worden ist.

Ein zweifelloses Jātaka hat K'üh Yüan überliefert, nämlich das vom Hasen im Monde, der seitdem bis auf den heutigen Tag in zahllosen Abbildungen (sogar in Kohlenskizzen an Pekinger Hauswänden) dargestellt wird, und ihm reiht sich vielleicht die unerklärte Anspielung dieses Dichters auf den Drachen- (oder Krokodil-)Ritt des Bären an, in dem ich den bekannten Ritt des Affen auf dem Krokodil wiederfinde. — Schließlich kann auch noch auf die öfters an indische erinnernden Schwänke, Schildbürgerstreiche und Lügengeschichten dieser Zeit hingewiesen werden.

Ein anderes und wirksames Agitationsmittel, wenn ich so sagen soll, ist für den Inder, wenigstens im nachchristlichen China, die bildende Kunst gewesen. Man pflegt ja zu behaupten, daß erst der Buddhismus die Darstellung des Menschen dort eingeführt habe. Die Chinesen sind nun in der Tat ein unplastisches Volk, weil die Gabe der Personifizierung schwach bei ihnen entwickelt ist — wenn auch vielleicht ein Unterschied zwischen Norden und Süden besteht, der wie bei uns mit geographischen und Rassengegensätzen zusammenhängen mag. Dieser Mangel zeigt sich auf allen Gebieten, sogar in der Sprache, die ja das grammatische Geschlecht nicht kennt. Auch die hieroglyphische Schrift hat hier

hemmend gewirkt. Dennoch ist jene Behauptung nicht richtig. Die Porträtfigur geht nach meinen Ermittelungen bis mindestens ins 4. Jahrh. zurück, und auch die Malerei muß damals schon ganz ausgebildet gewesen sein. Besonders wichtig ist aber, daß mit diesem Jahrhundert auch die bildliche Wiedergabe ganzer Szenen aus dem Menschenleben auftritt.

Wir besitzen nämlich ein merkwürdiges, wenig beachtetes Gedicht des K'üh Yüan, die „Himmelsfragen" (*T'ien-wen*), worin er, neben vielem Wunderbaren, die taoistische Kosmogonie, die Mythologie und Geschichte in Frageform durchgeht. Nach einer alten Erklärung ist dieses Gedicht so entstanden, daß er die Wandbilder verfallener Palläste, zu denen er in der Verbannung kam, „abschrieb" (wie die Erklärung sagt) und dies dann in Frageform kleidete.

Es liegt nun um so weniger Grund vor, an dieser auch von der chinesischen Kritik akzeptierten Überlieferung zu zweifeln, als sie durch Form und Inhalt des Werkes vollauf bestätigt wird. Die Form ist nämlich das viersilbige Metrum, das K'üh Yüan sonst niemals braucht, das aber der alten Poesie wie Prosa eigen ist und z. B. auch bei den Inschriften der gleich zu besprechenden Schantung-Skulpturen die Grundlage bildet. In der Tat gelingt es, wie mir scheint, aus einem großen Teile der Verse, oft schon durch einfaches Wegstreichen der Fragen, vierwortige, mitunter gereimte Sätze herauszuschälen, die dann jenen Inschriften analog sind. Er hätte also wirklich „abgeschrieben".

Der Inhalt aber stimmt ziemlich genau überein mit einem Gedichte, das den Bilderschmuck eines Pallastes von ca. 150 v. Chr. schildert und sogar auf die „Himmelsfragen" Bezug nimmt; dann mit andern alten Beschreibungen von dergleichen, und endlich mit jenen größtenteils noch erhaltenen Skulpturen von Schantung, die dem 2. nachchristl. Jahrh. angehören. Es bestand demnach eine fortlaufende künstlerische Tradition, die also wohl auch eine gleichartige Darstellungsweise verbürgt.

Nun finden wir gerade im T'ien-wen eine Anzahl der indischen stoffe: den Hasen im Monde, die Schildkröte mit den seligen Inseln, Sen Drachenritt, den schiffeverschlingenden Fisch — meistens Dinge, die auch die altindische Skulptur darzustellen liebte —, und ebenso dind die Schantung-Skulpturen trotz Chavannes' gegenteiliger Behauptung reich an indischen Motiven.

Und das nicht allein: sie stellen sie auch nach indischem Muster dar, wie z. B. ein mythisches Geschwisterpaar, das gerade wie indische Nāga's mit verschlungenen Fischleibern gebildet ist — und dasselbe Motiv in anscheinend ähnlicher Darstellung findet sich auch in den „Himmelsfragen". Nimmt man hinzu, daß auch die für die indische Architektur so charakteristischen Zwerg-Karyatiden wenigstens im 2. Jahrh. v. Chr. auch in China erscheinen — einmal sogar mit dem Namen für Inder und Perser (*hu*) —, und

daß es nach Oldenberg schon im 5. Jahrh. Wandmalereien in Indien gab: so ist der Schluß vielleicht nicht allzu kühn, daß indischer Einfluß auch hier gewaltet habe.

Endlich wäre, wenigstens im Vorbeigehen, vielleicht auch noch die chinesische Musik zu nennen. Chavannes hat festgestellt, daß sie um 240 v. Chr. eine auch von der einheimischen Tradition auf das Ausland zurückgeführte durchgreifende Veränderung erfahren hatte, wodurch sie genau mit der griechischen übereinstimmt. Wenn sie aber Chavannes daraufhin durch Vermittlung der Alexanderzüge aus Griechenland herleitet, so erscheint mir dafür die Zeit etwas zu knapp und ich denke in diesem ganzen Zusammenhange wieder an Indien. Doch kann ich mich dabei nur auf Leopold v. Schröder berufen, der die griechische (pythagoräische) Musik auf die indische zurückführen will. Die Frage ist wohl noch nicht spruchreif. —

Ich glaube, das vorgelegte Material genügt, um den indischen Einfluß mehr als wahrscheinlich zu machen. Und es ist auch nicht dies Einzelne allein, was zu einer solchen Annahme zwingt: es ist der ganze Geist, der in den einschlägigen Werken dieser Epoche weht. Liest man z. B. Chuang-tze, so glaubt man oft wirklich einen indischen Philosophen in der Hand zu haben, so ähnlich sind die Gedanken, so ähnlich ist vor allem auch die Form. Da ist, um nur auf einiges hinzuweisen, die vorher unerhörte Personifikation abstrakter Begriffe: die Kraft spricht mit der Rede, das Wissen mit dem Stumpfsinn, das Nichtsein befragt das Sternenlicht u. dgl. mehr; und da ist ferner eine Phantasie, deren sich kein Inder zu schämen brauchte. Viele von den vielen Bildern und Vergleichen, die ihr entspringen, erinnern direkt an indische, ohne daß man gerade den Finger auf ein Analogon legen könnte, und dies sogar da noch, wo sie echt chinesisch übertrieben sind, z. B.: „Wenn der Schöpfer mein Rückgrat in ein Wagenrad und meinen Geist in ein Roß verwandelte, ich würde aufsteigen und nie mehr ein ander Gespann begehren" — ein Bild, das nebenbei in grotesker Kühnheit an den Kommersbuchvers erinnert: „Ich wollt', ich wär' ein Lujedor, Dann kaufte ich mir Bier davor!" Ich glaube übrigens, daß gerade diese beiden Züge im Zusammenhang oder in Wechselwirkung mit der bildenden Kunst stehen: es ist kaum ein Zufall, daß das eingangs erwähnte Chaos damals wirklich dargestellt wurde.

Ähnlich verhält es sich mit andern Autoren dieser Epoche, besonders mit K'üh Yüan, dessen Werke ebenfalls eine reiche Phantasie zeigen. Aber sie ist doch steril: immer wieder dieselben Gedanken in demselben Aufputz, und ich möchte deshalb fast annehmen, daß er irgendwelche Vorbilder gehabt hat, wie die ganze Phantasieentfaltung dieser Zeit überhaupt vielleicht durch den neuen Import entstanden ist. Manche seiner Schilderungen erinnern geradezu an indische Gedichte (z. B. an Ṛgveda X, 136).

Was ich vorgelegt habe, das sind aber auch selbst nicht bloß

Teile, denen das geistige Band fehlt: sie fügen sich zum System zusammen. Es ist in der Tat eine neue Weltanschauung, die hier vorliegt, und zwar, wenn ich mir ein Urteil erlauben darf, die Weltanschauung des Sāṃkhya-Yoga und des damit verwandten Buddhismus.

Daher kann es denn auch nicht Wunder nehmen, wenn die Wirkungen dieser neuen Zeit — denn das ist sie in jeder Beziehung für China gewesen — ungefähr oder vielleicht ganz dieselben gewesen sind, die später dem Buddhismus zugeschrieben werden. Hier wie dort finden wir ein hochgesteigertes geistiges Leben mit einer neuen Kunst und einer neuen, ebenfalls weltflüchtigen und weltschmerzlichen Lyrik und eine Menge von Philosophenschulen mit neuen Lehren — Erscheinungen, die sich nicht aus der politischen und sozialen Unruhe der Zeit und dem Emporkommen Südchinas allein erklären lassen; hier wie dort finden wir ferner jene Erweiterung des Horizonts, die an der nachfolgenden Erweiterung der politischen Grenzen wohl nicht unbeteiligt gewesen ist; hier wie dort tritt endlich eine neue Religion hervor — Taoismus und Buddhismus —, die zwar dem Volke nicht erst eine Religion gebracht hat, wie man dies vom Buddhismus glaubt, aber doch der alten einen ganz neuen Inhalt eingeflößt und ihr neue Götter und ein Paradies gegeben hat. So ist der Taoismus, wie er damals entstand, mindestens eine Vorbereitung des Buddhismus, und die spätere Verschmelzung beider erklärt sich recht ungezwungen daraus, daß sie dieselbe Grundlage hatten.

Auch die Verhältnisse lagen im 4. Jahrh. wohl ähnlich wie bei der Einführung des Buddhismus. Denn wenn man diese und die übrigen älteren Verkehrsperioden Chinas betrachtet, so ergibt sich, daß sie regelmäßig von der Entstehung eines Weltreichs hüben oder drüben abhängig waren. Das ist ja auch ganz natürlich, denn dadurch — l'empire c'est la paix! — war ja schon die Sicherheit der Straßen garantiert. Auch die unruhige Gährung in China war, wie späterhin und sonstwo, dem Eindringen fremder, besonders religiöser Ideen förderlich. Es liegt nun nahe, hier an das persische Weltreich zu denken, das ja vielleicht mit seiner Eröffnung Indiens schon selbst — und nicht erst, wie Köppen meint, das Alexanderreich — im Buddhismus den imperialistischen Gedanken eines religiösen Weltreiches erweckt hat. So scheint es denn fast, als sei damals auch allerlei Persisches nach China gewandert, wie z. B. die Sage vom Pfeile des Nimrod, die Darmesteter (freilich nicht sehr überzeugend) schon in Altpersien nachzuweisen sucht. Doch kann ich noch nichts Bestimmtes über diesen Zusammenhang sagen.

Ebensowenig habe ich den Weg ermitteln können, den der fremde Einfluß genommen hat. Der vom geographischen Baue Chinas vorgezeichnete ist der von Nordwesten her; bis jetzt aber

habe ich die fraglichen Spuren nur mehr im Nordosten und in Südchina finden können.

Das aber ist sicher, daß das persische Weltreich den Griechen die erste Bekanntschaft mit indischen Gedanken vermittelt hat, — eine Bekanntschaft, die durch Alexanders Züge dann so intim geworden und für den Westen — aus ähnlichen Gründen wie in China — auch von ähnlicher Wirkung wie dort gewesen ist. Und dieser indische Einfluß auf Griechenland bietet einen letzten, wenn auch indirekten Beweis dafür, daß jene in China auftretenden Ideen aus Indien stammen. Denn wenn sich dieselben indischen Stoffe in Griechenland und in China finden, so bleibt keine andere Annahme übrig; sie kennzeichnen sich dadurch zugleich als das Auffälligste oder als die Quintessenz dessen, was Indien zu geben hatte. Das ist aber in der Tat mit dem größten Teile des Materials der Fall, das ich Ihnen vorgelegt habe. Ja einiges davon ist fast gleichzeitig nach beiden Seiten hin gelangt. Wenn ich hier von den Lehren des Pythagoras absehe, deren indischer Ursprung doch wohl noch zweifelhaft ist, so kommt doch namentlich Ktesias in Betracht, dessen Einbeinige, Einäugige, Hängeohren usw. so gut mit den chinesischen übereinstimmen. Der Alexanderzug hat dann dem Westen nicht bloß eine vermehrte Sammlung von Wunderbarem mitgebracht — darunter z. B. die indische Ausstaffierung der „seligen Inseln", deren Schilderung bei Diodor der chinesischen ebenso ähnelt, wie die lustige Persiflierung Lucians denen späterer chinesischer Humoristen —, sondern es wanderte in seinem Gefolge schließlich auch die indische Philosophie ein: der Zusammenhang des Neoplatonismus mit indischen, besonders wohl Yoga-Lehren, ist ja bekannt (wie denn z. B. die Eigenschaften seiner Heiligen, zumal das Fliegen, ganz den taoistischen entsprechen). Ich weiß nicht, ob es erst die Neuplatoniker waren, die den alten Diogenes zu einem indischen Büßer gestempelt haben; jedenfalls ist mir ein Fragment des Kerkidas von Megalopolis aufgefallen, wonach Diogenes, „der von der Luft lebende, starb, indem er die Zähne zusammenbiß und den Atem einzog". Endlich ist ja auch die Jātaka- und Fabeldichtung Indiens nach Griechenland gekommen und hat dort, wie man wohl mit Recht annimmt, die Tierfabel ins Leben gerufen.

So kommt es denn sogar, daß man gelegentlich die indische Herkunft einer alten chinesischen Geschichte, die in Indien selber verloren ging, aus der griechischen Parallele nachweisen kann. Das gilt z. B. wohl für einige Fabeln (z. B. Baum und Beil, Holzfigur und Tonfigur) und namentlich für das vorhin erwähnte „Land ohne Schatten", das durch Nearch, und das „weiße Volk", das durch Ktesias' Pandore und Megasthenes' Pandai bestätigt wird.

Dieselbe Rolle kommt aber bisweilen auch viel spätern Werken des Abendlandes zu. Denn dieses hat ja gerade den indisch-persischen Teil seiner Erbschaft aus der Antike in mannigfacher Weise

ausgenutzt, und speziell dessen Fabeln und sagenhafte Partien durch erneutes Schöpfen aus der Quelle — z. B. während der Kreuzzüge — weiter ausgebildet und bis in die beginnende Neuzeit hinein gepflegt. Daher finden wir gelegentlich — besonders in der Schwankliteratur — einen merkwürdigen Parallelismus der chinesischen und europäischen Fassung, der die indische etwas abweichend gegenübersteht; so z. B. in der Geschichte des Lü Puh-wei von dem Manne, der an der Stelle, wo ihm sein Messer über Bord gefallen ist, eine Kerbe in das Boot schneidet, um dann, am Ziel der Reise angekommen, von dieser Stelle aus danach zu tauchen — die Ähnlichkeit mit dem bekannten (übrigens weit verbreiteten) Schildbürgerstreiche liegt auf der Hand —, oder in der wenig appetitlichen, aber ziemlich charakteristischen Anekdote vom „übelriechenden Atem". In ihrer chinesischen Fassung (bei Han Fei und im Chan-kuoh-ts'eh) rät eine eifersüchtige Fürstin der begünstigten Nebenfrau, in Gegenwart des Fürsten ihre Nase zu verhüllen, diesem aber redet sie ein, jene tue das aus Ekel vor seinem Atem; zuvor jedoch hat sie — ganz überflüssigerweise — einem Diener eingeschärft, etwaige Befehle des Fürsten sogleich auszuführen, und dieser muß der Favoritin dann die Nase abschneiden. Die europäische Parallele (in Bromyard's Summa praedicantium), die wieder Beziehungen zu Indien hat, erzählt dieselbe Intrigue von zwei Dienern und endet mit dem „Gang nach dem Eisenhammer". Hier ist die Betonung augenblicklichen Gehorsams motiviert, in der chinesischen Fassung nicht, und gerade dies — der halbe Pointenmord — weist m. E. recht deutlich darauf hin, daß die letztere entlehnt ist.

Und so schlingt sich denn das aus so vielen und bunten Fäden gewebte Band, das unsere Mittelmeerkultur mit Indien verknüpft, soviel ich sehen kann, schon um das China des 4. vorchristlichen Jahrhunderts. In dieser Zeit also, und nicht erst vierhundert Jahre später, ist der erste große, erfolg- und folgenreiche Schritt nach dem Ziele hin getan worden, dem unsere ganze Entwicklung zustrebt: der Kulturgemeinschaft der ganzen Welt.

Šarbēl-Tutaēl.

Von

Eberhard Nestle.

Wie viel noch zu erforschen bleibt!

In den Ancient Syriac Documents relative to the earliest establishment of Christianity in Edessa and the neighbouring Countries veröffentlichte W. Cureton 1868 auch „The Acts of Sharbil" aus dem 15. Jahr Trajans = dem 3. Abgars VII. = 416. Alexanders in syrischem Text und englischer Übersetzung. Das Stück ist wiederholt worden von P. Bedjan im ersten Band seiner Acta Martyrum et Sanctorum (1890 p. 95—119). R. Duval in seiner preisgekrönten Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse (Paris 1892) bespricht es S. 129—132.

Cureton führt in den Anmerkungen (p. 178) aus dem Martyrologium Romanum zum 29. Januar an:

> Edessae in Syria Sanctorum Martyrum Sarbelii et Barbeae Sororis ejus, qui ....

Und aus dem Menologium Graecum zum 15. Sept.:

> Sarbelius, idolorum sacerdos, unacum sorore Barbaea conversus est ad fidem Christi per Barsimaeum Edessae Episcopum ....

Er verweist ferner auf Assemani BO I, 331 und die AS zum 29. Januar.

Über den Namen Sharbil schreibt er p. 179:

> The etymology of this word, as given by Dr. Land in his Anecdota Syriaca p. 20 is unquestionably erroneous. He writes „ܫܪܒܠ est ‚progenies Dei'; contrahitur e ܫܪܒ (caeteroquin adhiberi solet forma fem. ܫܪܒܬܐ, sed vide Ewaldum in Gramm. Hebr. edit. IV, p. 326 init.) et ܐܠ cum vocali copulante". The last syllabe ist ܒܠ, Bel, the same as we find used in Hebrew, in the compound of proper names, for Baal, whose High Priest Sharbil was. The compounds in ܐܠ, Hebrew אֵל, refer to the God of the Israelites, the true God, and not to the Chaldeans, worshippers of Baal. The analogy, therefore, of ܐܒܝܠ and

جبريل is not applicable. He might have found an analogy in ܨܠܒܐ: see Assemani, Bibl. Orient. Vol. II, page 222.

Im Schlußband des Thesaurus Syriacus (1897) findet man zu dem Namen Sp. 4324:

1) martyr Edessenus, commemoratus 29. Jan. mit einigen Belegstellen;
2) catholicus Orientis mit zwei Belegstellen.

Ich notierte mir dazu vor längerer Zeit:

3) Dea Amidenorum Bedj. 4, 133.

Neuerdings stoße ich in Delehaye's Ausgabe des Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae (Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris 1902) gleich beim 5. Sept. (p. 18) auf folgenden Eintrag:

Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ ἄθλησις τῶν ἁγίων μαρτύρων Θουθαήλ καὶ Βεβαίας τῆς αὐτοῦ ἀδελφῆς. Οὗτος ἦν ἐπὶ Τραϊανοῦ τοῦ βασιλέως ἐν Ἐδέσῃ ἱερεὺς τῶν εἰδώλων· παρὰ δὲ Βαρσιμαίου ἐπισκόπου Ἐδέσης κατηχηθεὶς καὶ τὰ εἴδωλα μυσαχθείς, ὑπὸ αὐτοῦ ἐβαπτίσθη σὺν Βεβαίᾳ τῇ αὐτοῦ ἀδελφῇ. etc.

Nach den Nachweisen von Delehaye heißt der Eintrag in cod. *O*: *Θουθαὴλ καὶ Ζαρβίλου καὶ Βεβλίας τῆς ἀδελφῆς αὐτοῦ*, in *P*: *Βουθαὴλ καὶ Βαιβᾶς τῆς ἀδελφῆς αὐτοῦ καὶ Ζαρβιλίου*, in *M*: *Θαθουὴλ καὶ Βεβαία.*

Weiterhin ist in diesen Hss. verzeichnet *Σάρβηλος λιθοβοληθείς*, in *Mv*: *Σάρβιλος*.

Die Register verweisen unter *Θουθαήλ* noch auf den 4. Sept. (in *G*); 10. Dez., 11. Dez. (in *F* und *Fa*) und auf einen zweiten *Θουθαήλ* zum 4. und 5. Aug. (*πλησίον τοῦ παλατίου*), der aber mit dem ersteren identisch sein wird. Auch verweist das Register noch auf *Σάρβηλος* und unter *Σ*. umgekehrt auf *Θουθαήλ*.

Unter *Σάρβηλος* finden sich Verweise auf 29. Jan., 4., 5. Sept., 15. Okt., 4. März.

Am 29. Jan. hat nur *Cb* einen ausführlicheren Eintrag; am 4. Sept. hat nur *Mv Ζαρβήλου, Θαθουὴλ καὶ Βεβαίας*, ähnlich am 15. Okt. *M Mv Mb Σαρβήλου καὶ Βεβαίας* (*τῆς ἀδελφῆς αὐτοῦ*). Zum 4. März erzählt *Mc* Šarbels Geschichte. Endlich ist er unterm 30. Jan. beim Martyrium des Barsimaias im Synaxar von Konstantinopel als mit seiner Schwester Bebaia bekehrt genannt.

Es ist keine Frage, daß Šarbel und Tutaēl derselbe Mann ist; aber niemand, der sich bisher mit Šarbel beschäftigte, hat auf den zweiten Namen hingewiesen.

Die Schlußlieferung des Thesaurus (1901) verzeichnet, ohne auf Šarbel zu verweisen, col. 4416 Tutaēl als nomen virorum:

1) Mart. cuius festum 5. Sept.
2) Tĕwāth-īl, oeconomi magnae ecclesiae Edessenae, Jos. Styl. ed. Wr. 38, 1 = *BO* I, 271.

Wright schreibt zu seiner Wiedergabe Tĕwāth-īl (p. 32): Assemani

Bibl. Orient. t. I, p. 271, col. 2 writes *Tutaël* ܬܘܬܐܝܠ, *on what authority I do not know.*

Die vorstehenden Anführungen aus den Synaxarien zeigen, daß Assemani recht hatte. Um so mehr entstehen aber nun die Fragen:

1) Was bedeutet der Name Tutaël?
2) Was bedeutet der Name Šarbel?
3) Wie kommt dies Wort dazu, Name einer Göttin und des edessenischen Priesters zu sein?
4) Woher stammt die Gleichsetzung Tutaël-Šarbel?

Ich kann auf keine dieser Fragen eine bestimmte Antwort geben, habe sie auch nicht eigens untersucht[1]); ich wollte mit diesen Zeilen nur einmal wieder zeigen, wieviel Materialen bereit liegen und zur Forschung einladen.

---

1) Mösinger's Buch von 1874 Acta ss. martyrum Edessenorum *Sarbelii*, Barsimaei . . . ex fontibus . . . collecta, *explanata* atque defensa (Oeniponte, Wagner) ist mir nicht zur Hand. Ob dort ein Hinweis auf Tutael kommt, weiß ich nicht. Den Namen seiner Schwester würde man nach der stehenden Form Βεβαία für griechisch halten; sie heißt aber in den orientalischen Quellen Babai.

Lexicographical Addenda to the St. Petersburg Lexicons from the Vāsavadattā of Subandhu.

By

Louis H. Gray.

That many of the words and meanings cited in the St. Petersburg lexicons only on the authority of the Hindu lexicographers are actually contained in Sanskrit literature is obvious, nor is it less self-evident that the vocabulary of Böhtlingk and Roth may be supplemented by new terms and significations from works either not read at all or not exhaustively excerpted in the preparation of their marvellous thesaurus. In the copiousness of its vocabulary, the smaller lexicon (pw.) is far superior to the larger (PW.)[1], as is but natural in view of its later date, and the *Wörterbuch in kürzerer Fassung* should, therefore, serve as a basis for lexicographical addenda.

Lists of additional words and meanings of this type are no new thing. They have recently been prepared by Meyer for the *Kuṭṭanīmata* and *Samayamātṛkā* in his *Indische Schelmenbücher*, II, 151—156; by Schmidt and Hertel for the *Subhāṣitasaṃdoha* of Amitagati in *ZDMG*. 59, 266—267, and by myself for the *Viddhaśālabhañjikā* of Rājaśekhara in *JAOS*. XXVI, 7 (comp. also the brief list for the *Śiṣupālavadha* by Fauche, in *Une Tétrade*, III, app. 1—33). By far the most important, however, is the *Two Lists of Words from Bāṇa's Harṣacarita* by Thomas in *JRAS*. 1899, 485—517, a list closely analagous to the one here presented from the *Vāsavadattā* of Subandhu[2]), of which I hope to publish a translation within the current year. A study of the lexicography of Bāṇa's *Kādambarī* is still a desideratum.

---

1) Eighty words and meanings where the only occurrence cited is from the *Vāsavadattā* are given by the pw. as additions to the PW., in which these terms and significations are either not given at all or are quoted only on the basis of the native lexicons.

2) The numbers attached to the words here recorded refer to the pages and lines of Hall's edition of the *Vāsavadattā* (Calcutta, 1859), and those in parentheses to the pages and lines of Vidyāsāgara's edition (Calcutta, 1874).

That many of the words and meanings employed by Subandhu were coined by him for the sake of his innumerable paronomasias needs no proof (comp. Zachariae, ***Beiträge zur indischen Lexicographie***, 29), and it is equally obvious that in more than one instance the commentator, whose aid alone renders the ***Vāsavadattā*** intelligible, may have been at sea (comp. Zachariae, 30, 47), yet I have felt no hesitation in assigning to the addenda here given the meanings ascribed to them by the best glossator of Subandhu's novel, Śivarāma Tripāṭhin, who flourished about the beginning of the eighteenth century (for a characterization of him and his work, see Gray, ***Śivarāma's Commentary on the Vāsavadattā***, ***JAOS.*** XXIV, 57—63). The sources of the vocabulary of the ***Vāsavadattā*** are unknown. The majority of the words and meanings here noted are legitimate in formation and semasiology; some are Prākritisms (e. g., *bāha*, arm); some are abbreviations assigning the meaning of the whole word to the part (e. g., ***kaṭa***, corpse); some are invented ***ad hoc*** (e. g., ***nandighoṣa***, name of Arjuna's chariot); and some are purely arbitrary (e. g., *a*, Viṣṇu).

Of the ninety-six words and meanings cited only by lexicographers in the present list, twenty-six are quoted in the PW. on the authority of ***kośas*** written, according to the dates assigned by Zachariae in his ***Indische Wörterbücher***, previous to the time of Subandhu, these dictionaries being the ***Naighaṇṭavas*** (***kabandha***, ***bhuvana***), Pāṇini (***kṣudrā***, ***gaudhera***, ***mānuṣyaka***), the ***Dhātupāṭha*** (***paṭ***), the ***Śāśvatakośa*** (***puṇḍarīka***), and the ***Amarakośa***, from which twenty-three words are cited, this number including also ***kabandha***, ***gaudhera***, ***mānuṣyaka***, and ***bhuvana*** glossed in the works just mentioned. The remaining seventy words and meanings are cited on the authority of lexicographers subsequent to the ***Vāsavadattā***. It is accordingly possible that Subandhu drew to some extent on the older lexicographers, including not only Amara and Śāśvata, but also on ***kośas*** which are no longer extant or exist only in fragments (comp. Zachariae, ***Indische Wörterbücher***, 5—8; ***Beiträge***, 37). On the other hand, it would seem almost certain that the ***Vāsavadattā***, like the romances of Bāṇa, served as one of the sources for the later ***kośas***, such as those of Hemacandra, Puruṣottama, and Medini (comp. Zachariae, ***Beiträge***, 29). It must also be borne in mind that the range of possible and even plausible meanings in the vocabulary of Subandhu, as in other ***campus*** and ***kāvyas***, is not necessarily exhausted by the renderings assigned them in the Sanskrit commentaries.

a

a: 113, 1 (60, 1): Viṣṇu. Only lexicographers cited for this word.
akṣa: 72, 3 (39, 5): *vyavahara*, conduct. Not in with this meaning.
agādha: 24, 2 (14, 1): *lipsārahita*, free from greed. Not in with this meaning.

agranthin: 113, 2 (60, 2): *śuddhahṛdaya*, pure-hearted. Not in.
agresara: 23, 3 (13, 4): friend. Not in with this meaning.
acakra: 112, 2 (59, 4): *adambha*, without guile. Not in with this meaning.
ajāpāla: 111, 1 (59, 1): *jābāla*, goatherd; *rāmapūrvaja*, elder brother of Rāma; *kāmam āpālayati*, to cling to passion. Only lexicographers cited for first meaning; not in with second and third meanings.
añc + ava (*avāñcant*): 172, 3 (89, 9): to bend down. Not in.
añcana: 213, 2 (111, 4): *gamana*, going, movement. Not in with this meaning.
atitanīyastā: 46, 1 (25, 7): *atikṛśatva*, excessive thinness. Not in.
atimuktaka: 136, 2 (71, 4): completely emancipated; *puṇḍraka*, Gaertnera racemosa, Roxb. Not in with first meaning; only lexicographers cited for second meaning.
anaṅgatā: 128, 2 (68, 1): *asaṃbandhitā*, lack of allegiance. Not in with this meaning.
ananta: 13, 1 (7, 3): *aneka*, many. Not in with this meaning.
anubandhatā: 171, 3 (89, 6): series. Not in.
anubandhin: 147, 2 (77, 3): *granthakartar*, author of a book. Not in with this meaning.
andhaṅkaraṇa: 297, 2 (153, 3): cause of blindness. Not in with this meaning.
apadarśana: 76, 1 (41, 1): *apagatadarśana*, deprived of sight. Not in.
aparājitā: 246, 2 (127, 5): *viṣṇukrāntā*, Clitoria ternatea, Linn. Only lexicographers cited for this meaning.
abhūtatā: 204, 1 (106, 3): *asatyatā*, untruth. Not in.
amāra: 280, 1 (145, 3): not murderous. Not in with this meaning.
ambaratva: 127, 3 (67, 5): cloudiness; clothing. Not in.
ambhojacāmara: 270, 1 (140, 1): *śaivala*, Blyxa octandra, Linn. Not in.
amradiman: 213, 1 (111, 3): hardness. Not in.
amlāna: 135, 2 (71, 3); 248, 1 (128, 5): *mahāsahā*, Gomphraena globosa, Linn., globe-amaranth. Only lexicographers cited for this meaning.
ardhacandra: 89, 1 (47, 4): *ardhamecakāṅka pakṣa*, eye in the plume of a peacock. Only lexicographers cited for this meaning.
ardhaśaphara: 99, 2 (52, 6): *daṇḍapāla*, demi-carp, a sort of fish of uncertain identification. Only lexicographers cited for this word.
arpaka: 53, 3 (29, 3): *samarpaka*, causing to go, delivering over, yielding. Not in.
avakoṭa: 99, 1 (52, 6): *baka*, crane. Not in.
avalopana: 72, 3 (39, 4): *astamana*, sunset. Not in with this meaning.

avaśyāya: 23, 1 (13, 2): *garva*, pride. Only lexicographers cited for this meaning.
avastrīkṛta: 196, 1 (101, 1): *kaupīnāvaśeṣīkṛta*, stripped of clothing; *nīcanārīkṛta*, wile of an evil woman. Not in.
asaṅkhya: 112, 1 (59, 3): *āyuddha*, weapon, arrow. Not in with this meaning.
asitamukha: 278, 3 (144, 3): *dhārtarāṣṭra*, a variety of white goose with black head and legs. Not in.
astimita: 268, 1 (139, 2): *cañcala*, restless, tremulous. Not in.
ahasa: 33, 1 (18, 3): sorrow. Not in.
ahimakara: 278, 3 (144, 4): *sūrya*, sun. Not in.

ā

ākarṣaka: 197, 1 (103, 1): *dhanurākarṣaka*, drawing (the bow); *yo nārīm ākarṣati*, attractive (to women). Not in with these meanings.
āghrātuka: 161, 3 (84, 8): breathing forth. Not in.
āḍambara: 181, 3 (94, 3): *samārambha*, beginning, commencement. Only lexicographers cited for this meaning in PW.; not in pw. with this meaning.
ātarpaṇa: 183, 3 (95, 5); 267, 3 (138, 7): ابين, pigment, cosmetic. Not in with this meaning.
ātmaghoṣa: 74, 1 (40, 2): *ātmastuti*, self-praise. Not in with this meaning.
ārikā: 244, 4 (127, 1): *āgati*, *ākāraṇa*, recourse, summons. Not in with this meaning.
āvirbhūti: 66, 1 (36, 2): manifestation. Not in.
āśā: 13, 2 (8, 1): *paścimadig*, west. Not in with this meaning.
āśrayāśa: 28, 2 (16, 1); 70, 5 (38, 5): *āśrayāṇāṃ tṛṣṇā*, longing for hermitages; *āśrayam aśnāti*, refuge-devouring. Not in with these meanings.

i

itar: 213, 3 (112, 1): *prapnavant*, going to, attaining, possessing. Not in.
indrajālin: 67, 1 (36, 5): *indrajālavidyānipuṇa*, enchanting, bewitching. Not in with this meaning.
indrāṇikā: 244, 3 (127, 1): *śaci*, wife of Indra; *śatāvarī*, Asparagus racemosus, Willd., racemose asparagus. Only lexicographers cited for this word; not in with these meanings.
indrāṇī: 114, 3 (61, 1); 135, 1 (71, 2): *ratau bandhaviśeṣa*, form of coitus (see Schmidt, *Beiträge zur indischen Erotik*, 530—531, 564, 570); *nirguṇḍa*, Vitex negundo, Linn. Only lexicographers cited for these meanings.

u

uccatāla: 102, 4 (54, 5): lofty height. Only lexicographers cited for this word; not in with this meaning.

uccaiḥśravaḥ: 73, 1 (39, 5): *badhira*, deaf. Not in with this meaning.

utpala: 42, 4 (23, 9); 134, 3 (71, 1): *māṃsaśūnya*, fleshless; *matsyabheda*, a sort of fish of uncertain identification. Only lexicographers cited for first meaning; not in with second meaning.

uddaṇḍapāla: 99, 3 (53, 2): *matsyaviśeṣa*, a sort of fish of uncertain identification. Only lexicographers cited for this word.

udroka: 24, 2 (14, 1): *utthitadīpti*, light on a high place. Not in with this meaning ("aufstrahlend", pw., this passage being the only citation of the word).

e

ekabandhu: 9, 1 (5, 5): *advitīya bhrātar*, only brother. Not in.

k

ka: 77, 2 (41, 4): *keśa*, hair. Only lexicographers cited for this meaning in PW.; not in pw. with this meaning.

kaṅsārāti: 286, 2 (148, 2): Kṛṣṇa. Only lexicographers cited for this word.

kañcukin: 288, 3 (149, 1): *sarpa*, serpent (also in *Harṣacarita*, 108, 11). Only lexicographers cited for this meaning.

kaṭa: 242, 1 (125, 10); 297, 8 (153, 9): *mṛtaśarīra*, corpse (see Zachariae, *Beiträge zur indischen Lexicographie*, 34). Only lexicographers cited for this meaning.

kaṭaka: 216, 4 (113, 6): *rājadhānī*, capital, metropolis. Only lexicographers cited for this meaning in PW.; not in pw. with this meaning.

kaṭapala: 75, 2 (41, 1): *mṛtamāṃsa*, flesh of a corpse; *samayabandhapratāraṇa*, breaking of an agreement. Not in.

kaṇṭaka: 18, 1 (10, 4): *anenedaṃ bhuktam iti tatsvāmini kathaka*, informer, telltale. Not in with this meaning.

kadalī: 295, 6 (152, 6): banner borne on an elephant. Only lexicographers cited for this word.

kabandha: 42, 3 (24, 1); 101, 3 (54, 1): *jala*, water. Only lexicographers cited for this meaning.

karaka: 150, 2 (79, 1): *hasta*, hand. Only lexicographers cited for this meaning in PW.; not in pw. with this meaning.

karaṇa: 125, 4 (66, 6): *chedana*, cleavage. Not in with this meaning.

kartana: 129, 1 (68, 3): *sūtrotpādana*, spinning. Only lexicographers cited for this word.

karpara: 277, 3 (143, 7): *kapāla*, skull. Only lexicographers cited for this meaning.

kalakaṇṭha: 131, 3 (69, 6); 263, 2 (136, 2): Eudynamis orientalis, the koel or Indian cuckoo. Only lexicographers cited for this word.

kalatratā: 236, 2 (123, 2): *śroṇitā*, possession of hips and loins (comp. *kalatra*, hips, pudenda, *Kuṭṭanīmata*, 295). Not in with this meaning.

kalāṅkura: 142, 4 (74, 6): nomen proprium. Only lexicographers cited for this word.

kāntāra: 23, 3 (13, 4): *durbhikṣā*, famine. Not in with this meaning.

kāvyā: 12, 2 (7, 2): *pūtanā*, epithet of a female demon. Only lexicographers cited for this meaning.

kāṣṭhā: 176, 3 (92, 1): *utkarṣa*, prosperity, eminence. Not in with this meaning.

kilāla: 219, 2 (115, 1): *payas*, water. Only lexicographers cited for this word.

kuñjara: 201, 1 (104, 2): *keśa*, hair. Only lexicographers cited for this meaning in PW.; not in pw. with this meaning.

kṛkalāsatā: 275, 1 (142, 4): *saraṭatvā*, lizardhood. Not in.

kṛṣṇavartman: 28, 2 (16, 1); 176, 3 (92, 1) [?]: *durācāra*, rascally. Only lexicographers cited for this meaning.

ketakikā: 231, 5 (121, 1): nomen proprium. Not in.

kedārikākoṣṭikā: 284, 2 (147, 1): كيارى, enclosure of a field. Not in.

kokapriyatamā: 53, 3 (29, 3): *cakravākā*, female of the Cascara rutila, Pallas, the Brahminy or ruddy duck. Not in.

krakacachada: 285, 1 (147, 5): Pandanus odoratissimus, Linn., screw-pine. Only lexicographers cited for this word.

kṣaṇa: 173, 5 (90, 8); 229, 3 (120, 1): *susukha*, night. Not in with this meaning.

kṣaṇadeśa: 229, 3 (120, 1): *pati*, husband. Not in with this meaning.

kṣīṇatarā: 56, 3 (30, 6): extreme emaciation. Not in.

kṣudrā: 169, 2 (88, 5): *veśyā*, courtezan (also *Kuṭṭanīmata*, 439). Only lexicographers cited for this meaning.

kh

khageśvara: 268, 6 (139, 6): Garuḍa. Only lexicographers cited for this word; not in with this meaning.

khaṇḍābhra: 114, 2 (60, 5): *dantakṣataviśeṣa*, sort of erotic bite (see Schmidt, *Beiträge*, 504—505). Only lexicographers cited for this meaning.

kharma: 127, 2 (67, 4): *pauruṣya*, courage, manhood. Only lexicographers cited for this meaning.

g

gaṇanīya: 235, 2 (122, 9): that should be reckoned. Only lexicographers cited for this word.

gaṇikārikā: 244, 4 (127, 1): *vṛkṣaviśeṣa*, Premna spinosa, Roxb. Only lexicographers cited for this word.

gal + sam (*saṅgalant*): 253, 1 (131, 6): to drip. Not in.
gāndhāra: 127, 2 (67, 3): *sindūra*, minium, red lead used as a cosmetic. Only lexicographers cited for this meaning.
guṇa: 15, 1 (9, 2): Bhīma. Only lexicographers cited for this meaning.
gulmatā: 93, 1 (49, 4): *stambatā*, bushiness; *plīhatā*, spleenfulness. Not in.
gocaratā: 272, 2 (141, 2): range. Not in with this meaning.
gaudhera: 265, 2 (137, 4): lizard. Only lexicographers cited for this word.
gaurika: 88, 2 (47, 2); 89, 3 (48, 2): ruddy. Not in with this meaning.

gh

ghaṇṭāravā: 106, 2 (56, 3): *vṛkṣabheda*, a variety of Crotularia. Only lexicographers cited for this meaning.
ghātanīya: 293, 1 (151, 4): to be killed. Not in.

c

capalā: 223, 2 (116, 5): nomen proprium. Not in with this meaning.
capalāy (*capalāyati*): 223, 2 (116, 5): *capaleva vidyud ivācarati*, to tremble. Not in with this meaning.
caraṇa: 278, 3 (144, 4): *kiraṇa*, ray, beam. Not in with this meaning.
căturikā: 57, 2 (31, 3): *masurikā*, pillow, cushion. Only lexicographers cited for this word; not in with this meaning.
cāraṇa: 264, 3 (137, 2): *sañcāraṇa*, passage. Not in with this meaning.
cārubhaṭa: 43, 1 (24, 2); 294, 4 (151, 9): *matsyabheda*, a sort of fish of uncertain identification; *yodha*, warrior. Not in.
cirajīvin: 120, 6 (64, 1): probably Terminalia tormentosa, Roxb., saj-tree. Only lexicographers cited for this meaning.
cumbaka: 198, 1 (103, 1): *yaś cumbati*, addicted to kissing; *sainyapraveśajña*, attacking. Only lexicographers cited for first meaning; not in with second meanig.

ch

chattra: 44, 3 (24, 6): probably the Sarcostemma acidum, W., Contr. (Asclepias acida, Roxb.), soma-plant. Only lexicographers cited for this (general) meaning.

j

janakabhuvan: 21, 3 (12, 3): possessing his native land. Not in.
janakayajñasthāna: 221, 5 (116, 1): Place of Sacrifice to the Manes (part of the Daṇḍaka Forest). Not in.
jalanakula: 277, 2 (143, 6): otter. Only lexicographers cited for this word.
jalamanuja: 279, 1 (144, 4): *jalamanuṣya*, merman. Not in.

jivā: 295, 4 (152, 3): bow-string. Only lexicographers cited for this meaning.

jaghanya: 77, 1 (43, 1): membrum virile. Only lexicographers cited for this meaning.

t

taṭa: 218, 4 (114, 6): *samīpa*, proximity. Not in with this meaning.

tata: 77, 2 (42, 1): *vīṇādivādya*, sound of the lute and similar instruments. Only lexicographers cited for this word; not in with this meaning.

tathāgata: 114, 3 (75, 5): *yathā svagehe sthita*, homely; *kulaparamparocita*, customary. Not in with these meanings.

tithin: 111, 2 (59, 2): lover. Not in.

tiryaggatin: 147, 3 (77, 3): *kuṭilamārgāgamin*, going in crooked ways; *vāyu*, breeze. Not in.

tulādhāra: 174, 1 (90, 9): *vaṇija*, merchant (comp. *tulādhara*, merchant, *Samayamātṛkā*, VII, 21, VIII, 45). Only lexicographers cited for this meaning.

d

da: 199, 1 (103, 3): *kalatra*, wife. Only lexicographers for this word.

dattakapāṭa: 68, 5 (37, 6): with closed doors. Not in.

damanaka: 39, 2 (22, 2); 135, 1 (71, 2): *vīra*, hero, champion; *śatru*, foe. Not in with these meanings.

darpaka: 53, 3 (29, 3); 209, 1 (109, 1): burning. Not in with this meaning.

dahana: 28, 2 (16, 1): *santāpaka*, consumer, destroyer. Not in with this meaning.

dānavant: 295, 5 (152, 4): shedding ichor (also in *Harṣacarita*, 200, 18). Not in with this meaning.

dāra: 221, 5 (116, 1): *kandarpa*, love. Not in with this meaning.

dāsī: 169, 2 (88, 6): courtezan. Only lexicographers cited for this meaning.

divyacakṣu: 143, 1 (75, 1): Kṛṣṇa; *sulocana*, having beautiful eyes; *andha*, blind. Not in with first meaning; only lexicographers cited for second and third meanings.

duḥśasana: 20, 2 (11, 3): *duṣṭaśāsana*, evil instruction. Not in with this meaning.

dyusṛṇa: 233, 4 (121, 10): *kuṅkuma*, Crocus sativus, Linn., common saffron. Not in.

dravas: 223, 2 (116, 4): *drugati*, running, course. Not in.

drāvaka: 198, 1 (103, 1): *lohaṃ dravati*, magnet; *yo drāvayati*, causing to run; *parasainyavidrāvaṇa*, routing, putting to flight. Only lexicographers cited for this word and first two meanings; not in with third meaning.

droṇa: 148, 1 (77, 4); 169, 5 (88, 8); 176, 2 (91, 5); 247, 2 (128, 4); *kāka*, crow (also in *Harṣacarita*, 89, 12). Only lexicographers cited for this meaning.

dvijapati: 252, 3 (131, 2): *candra*, moon. Only lexicographers cited for this meaning.
dvijarājan: 273, 1 (141, 6): *brāhmaṇaśreṣṭha*, Brahman of superior excellence. Not in with this meaning.
dvyartha: 195, 1 (100, 7): *upālambhāvarjanarūpārthadvayopeta*, uncertain, hesitating. Not in with this meaning.

dh

dhṛtarāṣṭra: 15, 1 (9, 2): *dhṛtarājya*, ruler of a kingdom. Not in with this meaning.

n

nagaramaṇḍana: 142, 4 (75, 1): adornment of a city. Not in with this meaning.
natimant: 181, 2 (94, 3): *namra*, bowed, bent. Not in.
nada: 91, 3 (49, 2): *śabda*, sound, noise. Not in with this meaning.
nadīna: 25, 1 (14, 3): lord of rivers. Not in with this meaning.
nandighoṣa: 142, 2 (74, 5): *tadabhidhāna ratha*, name of Arjuna's chariot (see Zachariae, *Beiträge*, 40). Only lexicographers cited for this meaning.
nabhaścara: 267, 6 (138, 9): bird. Only lexicographers cited for this meaning.
nabhoga: 23, 3 (13, 4): *deva*, god, deity. Not in with this meaning.
naya: 284, 2 (147, 1): sort of game, chess (?) or backgammon (?) (see Thomas, ZDMG. 53, 364). Only lexicographers cited for this meaning.
narmada: 271, 1 (140, 5): *krīḍām dadāti*, jester, buffoon. Only lexicographers cited for this meaning.
nava: 27, 3 (15, 3); *stuti*, praise, glory. Only lexicographers cited for this meaning.
navaka: 7, 4 (4, 4): *kutsita*, despised; *ajñāta*, unknown. Not in with these meanings.
nāndīka: 295, 1 (152, 1): praiseworthy. Not in with this meaning.
nāstikatā: 18, 1 (10, 3): *daridratā*, poverty. Not in with this meaning.
nirṛti: 122, 3 (64, 8): *nirgatā spardhā*, devoid of envy. Not in with this meaning.
nirbarha: 288, 5 (149, 4): *galitapiccha*, with fallen or drooping plumes. Not in.
nistriṃśatva: 129, 2 (68, 4): swordship; *krūratva*, cruelty. Not in.
nyagrodha: 104, 3 (55, 6): *adhaḥdeśāvarodhana*, underbrush. Not in with this meaning.

p

pañcāṅgulaya: 183, 3 (95, 5): چنگی, handful. Not in.
paṭ (***papāṭa***): 186, 1 (96, 5): *gati*, to go. Only lexicographers cited for this meaning.
paṭakuṭika: 291, 1 (150, 5): tent. Not in.

paṭuprabha: 286, 1 (148, 1): ***sundara***, beautiful. Not in.
pattraratha: 42, 3 (23, 9): ***bāṇa***, arrow. Not in with this meaning.
pathya: 248, 2 (128, 6): health. Not in with this meaning.
parimalay (*parimalaya*): 233, 2 (121, 9): to perfume. Not in.
palala: 156, 1 (82, 1): ***māṃsa***, flesh, meat. Only lexicographers cited for this meaning.
palāśa: 133, 2 (70, 5); 246, 3 (128, 1): ***rākṣasa***, demon. Only lexicographers cited for this meaning.
pallava: 38, 4 (21, 4); 114, 3 (61, 1): ***śṛṅgāra***, love; ***viṭa***, paramour. Only lexicographers cited for these meanings.
pallavita: 137, 1 (72, 2): ***rakta***, reddened. Only lexicographers cited for this meaning.
pātra: 47, 3 (26, 3): ***deha***, body. Not in with this meaning.
pāli: 139, 5 (73, 6); 190, 5 (98, 9): beautiful (at the end of compounds); ***tsaru***, hilt. Only lexicographers cited for first meaning; not in with second meaning.
puṇḍarīka: 42, 4 (23, 9): ***sitacchattra***, white parasol. Only lexicographers cited for this meaning.
puṣpaketu: 111, 2 (59, 2): ***puṣpābharaṇa***, mass of flowers. Not in with this meaning.
pecakin: 178, 1 (92, 5): ***gaja***, elephant. Only lexicographers cited for this word.
pracayatā: 266, 6 (138, 4): ***samūhatā***, mass, quantity. Not in.
prabāla: 114, 2 (60, 5); 247, 2 (128, 4): ***uttamakeśa***, ***prakṛṣṭakeśa***, long hair. Not in with this meaning.
pravālamaṇi: 114, 2 (60, 5): ***dantakṣataviśeṣa***, sort of erotic bite (see Schmidt, *Beiträge*, 502—503). Not in.

ph

phalatā: 258, 5 (134, 4): fruition. Not in.

b

bandhura: 165, 5 (86, 9): ***unnatānata***, undiform. Only lexicographers cited for this meaning.
bahulatā: 88, 3 (47, 3): ***kṛṣṇatā***, blackness. Not in with this meaning.
bāha: 146, 2 (77, 1): ***bhuja***, arm (see Zachariae, *Beiträge*, 57). Only lexicographers cited for this word.

bh

bhaṅguratva: 128, 2 (67, 6): break; ***kuṭilatva***, crookedness. Not in.
bhadra: 94, 2 (50, 4): ***mustā***, Cyperus rotundus, Linn., galingale. Only lexicographers cited for this meaning.
bhīru: 295, 2 (152, 2): jackal. Only lexicographers cited for this meaning.
bhujiṣyā: 171, 2 (89, 5): ***preṣyā***, courtezan (also in *Kuṭṭanīmata*, 332, 420). Only lexicographers cited for this meaning.

bhuvana: 32, 1 (18, 1): *jala*, water. Only lexicographers cited for this meaning.

bhūtatā: 204, 1 (106, 2): truth. Not in.

bhṛṅgarājan: 260, 3 (135, 2): sort of large bee. Only lexicographers cited for this meaning.

bhramara: 40, 1 (22, 3): *kāmuka*, lover (see Bain, *Digit of the Moon*, 282, note); *lalāṭālaka*, curl on the forehead. Only lexicographers cited for first meaning; not in with second meaning.

bhrāmaka: 198, 1 (103, 2): *lohaṃ bhramati*, magnet; *anyanārīṃ bhrāmayati*, seducer; *aśvādīnāṃ aseḥ khaḍgasya bhrāmaka*, victor. Only lexicographers cited for first meaning; not in with second and third meanings.

m

ma: 224, 3 (117, 2): Śiva. Only lexicographers cited for this meaning.

matsarā: 72, 2 (39, 3): *makṣika*, fly. Only lexicographers cited for this meaning.

matsyaputrikā: 287, 3 (148, 5): *jantuviśeṣa*, sort of bird. Not in.

madana: 87, 2 (46, 4): *dhattūra*, Datura metel, Roxb., white thorn-apple. Only lexicographers cited for this meaning.

madanaśalākā: 106, 4 (56, 6): *kāmodbhodaka vartiviśeṣa*, aphrodisiac. Only lexicographers cited for this meaning.

madayant: 213, 3 (112, 1): *matta*, intoxicated. Not in.

madhuśriya: 139, 1 (72, 9): vernal beauty. Not in.

maruvaka: 135, 1 (71, 2): *samīraṇa*, probably Ocimum basilicum, Linn., common basil; *marudeśastha baka*, crane from the district of Maru. Only lexicographers cited for this meanings.

marman: 112, 1 (59, 3): *rahasya*, secret. Not in with this meaning.

malaya: 224, 3 (117, 2): *kāma*, love; *candra*, moon. Not in with these meanings.

mallanāga: 89, 1 (48, 1): *gajaviśeṣa*. Not in with this meaning.

mahātapasvin: 281, 2 (145, 12): great ascetic. Not in with this meaning.

mahānaṭa: 181, 3 (94, 4): *śambhu*, Śiva (see Zachariae, *Beiträge*, 68). Only lexicographers cited for this word.

mā: 122, 5 (65, 1): Lakṣmī. Not in.

māṃsalay (*māṃsalita*): 177, 3 (92, 4): to make stout or strong. Not in.

mātaṅgikā: 231, 3 (120, 7): nomen proprium. Not in.

mānuṣyaka: 222, 1 (116, 1): *manuṣyasamūha*, multitude of men. Only lexicographers cited for this meaning.

mālaya: 23, 2 (13, 2): *lakṣmīgṛha*, red lotus. Not in with this meaning.

mukta: 89, 1 (47, 4); missile. Not in with this meaning.

muktāmaya: 35, 2 (19, 4): *nīroga*, free from disease. Not in with this meaning.
mud + *ā* (*āmumude*): 215, 1 (112, 4): *sākalyena mumude*, to rejoice exceedingly. Not in with this meaning.
munī: 136, 2 (71, 4): Mangifera indica, Linn., mango-tree. Only lexicographers cited for this meaning.
mūrchāgṛhīta: 156, 3 (82, 2): fallen in a faint. Not in.
mṛtyuphala: 91, 3 (49, 1): *mahākālaphala kadaliphala vā*, fruit of the Trichosanthes palmata, Roxb., or the Musa sapientum, Willd., plantain. Only lexicographers cited for this word.
mradiṣṭa: 169, 4 (88, 7): *mṛdutara*, softest, very soft. Only lexicographers cited for this word.

y

yantraṇa: 136, 3 (71, 6): *śarāṇām patraracanā*, feather-guard on an arrow; protection. Not in with first meaning; only lexicographers cited for second meaning.
yavasa: 77, 2 (41, 4): *dakṣa*, skill. Not in with this meaning.

r

raktamaṇḍalatā: 230, 3 (120, 3): state of having a red disk; state of possessing devoted adherents. Not in with these meanings.
rāgatā: 128, 1 (67, 5): a musical mode; affection. Not in.
rāgitā: 129, 1 (68, 3): redness. Not in with this meaning.
rājasa: 203, 1 (105, 2): *rajoguṇa*, passionateness. Not in with this meaning.
ripu: 199, 2 (104, 1): *sapatnī*, cowife. Not in with this meaning.
rūpa: 144, 2 (75, 4); 246, 4 (128, 2): *paśu*, wild beast. Only lexicographers cited for this meaning.

l

laya: 224, 3 (117, 2): *gṛha*, house. Not in with this meaning.
lāsaka: 55, 1 (30, 1): peacock. Only lexicographers cited for this meaning.

v

vāruṇī: 267, 1 (138, 5): *jala*, water. Not in with this meaning.
vikaca: 64, 3 (35, 3): *śukra*, the planet Venus. Not in with this meaning.
vidagdha: 128, 1 (67, 5): libertine. Not in with this meaning.
vidyādhara: 14, 3 (9, 1): *aṣṭādaśavidyānidhi*, receptacle of wisdom. Not in with this meaning.
virāma: 22, 1 (12, 4): *rāmābhāva*, absence of Rāma. Not in with this meaning.
vilāsin: 115, 3 (61, 4): *sarpa*, serpent (see Zachariae, *Beiträge*, 30). Only lexicographers cited for this meaning.

vilokayant: 207, 1 (107, 3): solitary. Not in.
viratara: 112, 1 (59, 3): *kāṇḍa*, arrow (see Zachariae, *Beiträge*, 76). Only lexicographers cited for this meaning.

ś

śakuna: 144, 1 (75, 4): festal song. Not in with this meaning.
śaraṇa: 260, 1 (134, 8): *śaraṇāgata*, refugee. Not in with this meaning.
śalāka: 55, 1 (30, 1): mina-bird. Only lexicographers cited for this meaning.
śālabhañjikā: 110, 1 (58, 5): *nāyikāviśeṣa*, variety of heroine. Not in with this meaning.
śikharagatasūryācandramastā: 90, 1 (48, 3): state of having the sun and moon on the summit. Not in.
śikharatā: 85, 3 (45, 6): state of having a peak. Not in.
śikharin: 168, 2 (87, 8): *vṛkṣa*, tree. Only lexicographers cited for this meaning.
śodhana: 209, 2 (109, 2): *śikṣaka*, teacher. Not in with this meaning.
śravas: 150, 1 (78, 5): *śrotra*, ear. Only lexicographers cited for this meaning.
śvitray (*śvitrita*): 184, 4 (95, 9): *sañjātakuṣṭha*, to make leperous. Not in.

s

sa: 296, 4 (152, 10): lord. Only lexicographers cited for this meaning.
sad + ***sam*** + ***ā*** (*samāsādita*): 12, 1 (7, 1): *uddhṛta*, to uphold. Not in with this meaning.
sadārāma: 295, 6 (152, 5): goodly garden. Not in.
santāpatā: 165, 3 (86, 7): grief. Not in.
sandhyārāga: 58, 4 (32, 1): *lauhityaviśeṣa*, sort of redness, red lead. Only lexicographers cited for this meaning.
saprapañca: 195, 1 (100, 7): *vakroktyādisahita*, full of innuendo. Not in with this meaning.
sāgaraśāyin: 13, 1 (7, 3): Nārāyaṇa. Not in.
sitatva: 197, 1 (101, 1): *baddhatva*, bondage. Not in.
sindūra: 247, 2 (128, 3): *vṛkṣaviśeṣa*, sort of tree. Only lexicographers cited for this meaning.
sukumāra: 120, 3 (63, 7): sort of plant (?). Only lexicographers cited for this meaning.
sugandhavāha: 147, 3 (77, 4): *sugandhadhārin*, bearing perfume; *śobhanavāyu*, goodly breeze. Not in.
sumukha: 34, 1 (19, 1): *paṇḍita*, learned, wise. Only lexicographers cited for this meaning.
surasundarī: 42, 3 (24, 1): *matsyabheda*, sort of fish. Not in with this meaning.

sṛgāla: 29, 2 (16, 3): *kātara*, coward. Not in with this meaning.
sautrāma: 288, 8 (149, 6): relating to Sutrāman (Indra). Not in.

h

haṃsa 36, 1 (20, 1); 113, 1 (60, 1): slaying; *viśuddha*, pure. Not in with these meanings.
hārikaṇṭha: 149, 4 (78, 4): *manoharasvara*, with a sweet note; *manohara gala*, handsome neck. Only lexicographers cited for these meanings.
himānin: 23, 2 (13, 3): *himasaṃhatirūpa*, snowy, Not in.
hemakakṣa: 295, 6 (152, 5): having a golden appartment (?). Not in with this meaning.

Here also may be noted five verb-forms supplementary to Whitney's *Roots, Verb-Forms, and Primary Derivatives of the Sanskrit Language*: *itar* (213, 3 [112, 1]), primary derivative from *i*, go (comp. Lindner, *Altindische Nominalbildung*, 72—75): not in; *acikamata* (154, 1 [81, 1]), aorist of *kam*, love: only Brāhmaṇas cited for this form; *acakāṅkṣat* (155, 1 [81, 3]), aorist of *kāṅkṣ*, desire: only lexicographers cited for this form; *papāṭa* (186, 5 [96, 5], perfect of *paṭ*, tear: not in; and *haṃsa* (36, 1 [20, 1]), primary derivative from *han*, kill (comp. Lindner, 110—111): not in.

Zum arabischen Wörterbuch.

Von

Siegmund Fraenkel.

1. نَسْر

Dieses Wort findet sich in der von Reinaud als Anhang zu seiner Relation des voyages herausgegebenen Topographie Syriens II, 158, 10 in einer von unseren Wörterbüchern noch nicht verzeichneten Bedeutung. Bei den Maßangaben über die Moschee von Damaskus heißt es: ارتفاع النسر تسعون ذراعا. نسر ist hier gewiß identisch mit dem syrischen ܢܥܪܐ „Giebel" (so richtig Brockelmann s. v. gegen PSM.) und als Lehnwort anzusprechen wie das demselben Begriffskreise angehörige قُبَّة (קומבא Nöldeke, Mand. Gramm. S. 105).

2. ديفار (ديفال).

Dozy, Suppl. s. v. verzeichnet beide Formen dieses Wortes nach der Leidener Handschrift des Ibn al-Awwām als einen Feigennamen. Aus der von ihm angeführten Stelle ويتأخّر نضجه الّا الديفال ergibt sich, daß es eine besonders zeitig reifende Feigenart ist. Nun kennt das Modernarabische (Löhr, Der vulgärarabische Dialekt von Jerusalem S. 119) ein *dēfūr* in der Bedeutung „Vorfeige"[1]). Das ist zweifellos dasselbe Wort und somit *F* als Anlaut der zweiten Silbe sichergestellt. Natürlich haben wir hier ein Lehnwort. Es stammt vom griech. *δίφορος* (*συκῆ δίφορος* öfters belegt); die Vermittelung bildete das aram. דיפרא (Krauß, Griech. und lat. Lehnwörter 201).

3. تبليا

Dieses Wort kommt bei Ǵāḥiẓ, Buḫalā (ed. v. Vloten 231, 8) vor. Die Bedeutung „Leiter, um auf eine Palme zu steigen" ist klar. Es ist entlehnt aus תובליא „Strickleiter" (so die erste Erklärung 'Ărūch s. v.[2]), die zweite „Korb" wird durch die Stelle bei Ǵāḥiẓ

1) S. Dozy, Suppl. s. v. دڤر und دفر (A. Fischer).

2) Löw, Aram. Planzenn. 124.

widerlegt). Das Wort ist noch jetzt im ʿIrāḳ lebendig, vgl. Meißner, Neuarab. Geschichten aus dem Irāq S. 102 [1]).

4. بقط

Dieses Wort, das den Tribut der Nubier bezeichnet (Belāḏorī, Glossar; Masʿūdī, Prairies d'or III, 39 [2])) ist die Transkription von *πάκτον* („tributum ex pacto indictum" Ducange, Gl. med. et inf. Graec. 1080).

5. تونية

Dozy, Suppl. I, 155 leitet dieses Wort von *χιτωνία*, *χιτώνιον* ab und belegt es aus Bocthor. Es findet sich aber schon bei Saʿadja, Lev. 8, 7 u. ö. (als Übersetzung des hebräischen כֻּתֹּנֶת). Gegen Dozy's Etymologie spricht, ganz abgesehen von der völlig beispiellosen Aufgabe des Anlauts, schon die unregelmäßige Vertretung von τ durch ت. Das Wort ist aus *ὀθόνιον* Iud. XIV, 12 (= *σινδων* Schleußner, Thes. IV, 51) entlehnt.

6. قُمْحانٌ

Dieses schon aus Nābiġa XXVII, 11 bekannte Wort hat jetzt Geyer, Zwei Gedichte von al-Aʿšā S. 207 mehrfach belegt [3]). Schon die Bedeutungskategorie, zu der es gehört, macht seine Echtheit verdächtig. Es ist entlehnt aus קמחון Menāch. VIII, 7, das Tanchum Jeruschalmi bereits richtig dazugestellt hat (vgl. Bacher, Aus dem Wörterbuche Tanch. Jerusch. S. 90 [4])).

---

1) Meißner weist mir noch einen andern Beleg für تبليا nach: Abū Ḥātim as-Sigistānī, Kitab an-naḫl 24, 7.

2) Auch Quatremère, Hist. des sult. maml. II, 1, 108 (A. Fischer).

3) Vgl. auch Loth, Über Leben u. Werke des ʿAbdallah ibn ul Muʿtazz 15 f. (A. Fischer).

4) Die anderen LA. zu der Mišnāstelle sind zu verwerfen, wie gerade das arabische Wort zeigt.

Zu Sūra 101, 6.

Von

A. Fischer.

In meinem Aufsatze „Eine Qorān-Interpolation“, in der Festschrift für Nöldeke S. 33 ff., habe ich zu beweisen gesucht, daß der Qorān-Vers: وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ (Sūra 101, 6) im Munde des Propheten den Sinn gehabt habe: „Und wessen Wagschale leicht ist, dessen Mutter wird kinderlos (d. h. der geht zu Grunde)“, und daß die Deutung von هاوية auf die Hölle, wie sie bereits in den beiden Schlußversen der Sūra: وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَهْ ٧ نَارٌ حَامِيَةٌ ٨ vorliegt, erst künstlich in ihn hineingetragen worden sei. Meine dortige Argumentation möchte ich hier noch durch den Hinweis darauf stützen, daß die muslimischen Qorān-Exegeten, und zwar z. T. bereits die ältesten unter ihnen, den Begriff „Hölle“ auch sonst gewaltsam in den Qorān hineininterpretiert haben, offenbar weil ihre religiöse Phantasie, zu unfruchtbar um sich andere Vorstellungen zu schaffen, immer wieder mit Vorliebe bei dem Bilde der Ungläubigen in der Verdammnis (wie andrerseits der Gläubigen im Paradiese) verweilte. Man vgl. in dieser Beziehung, wie sich die Qorān-Kommentare zu وَيْلٌ Sūra 2, 73 (.... فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هٰذَا مِنْ عِنْدِ ٱللّٰهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ) äußern; z. B. Ṭabarī (I, ٣٨٦, 6): (فَوَيْلٌ) اختلف أهلُ التأويل فى تأويل قوله فَوَيْلٌ فقال[1] بعضهم بما حدّثنا أبو كُرَيْب قال ثنا عثمان بن سَعيد عن بِشْر بن عُمارة عن أبى

1) In der Ausg. der Druckfehler فقال (sic!).

رَوْق عن الضَّحّاك عن ابن عبّاس فَوَيْلٌ لَهُمْ يقول فالعَذاب عليهم
وقال آخرون بما حدّثنا به ابن بَشّار قال ثنا ابن مَهْدىّ قال ثنا
سُفْيان عن زياد بن فَيّاض قال سمعتُ أبا عياض يقول الوَيْل ما
يَسيل من صَدِيدٍ[1] فى أصل جهنّم حدّثنا بِشْر بن أَبان الخَطّاب
قال ثنا وَكيع عن سفيان عن زياد بن فيّاض عن أبى عياض فى
قوله فَوَيْلٌ قال صِهْرِيجٌ فى أصل جهنّم يَسيل فيه صَديدُهم حدّثنا
علىّ بن سَهْل الرَّمْلىّ قال ثنا زيد بن أبى الزرقاء قال ثنا سفيان
عن[2] زياد بن فيّاض عن أبى عياض قال الوَيْل وادٍ من صديد فى
جهنّم حدّثنا ابن حُمَيْد قال ثنا مِهْران عن شَقيق[3] قال وَيْلٌ ماءٌ
يَسيل من صديد فى أصل جهنّم وقال آخرون بما حدّثنا به المثنّى
قال ثنا إبراهيم بن عبد السلام بن صالح التُسْتَرىّ قال ثنا علىّ
ابن جَرير عن حَمّاد بن سَلَمة عن[4] عبد الحميد بن جعفر عن
كنانة العَدَوىّ عن عثمان بن عَفّان عن رسول الله صلّعم قال الوَيْل
جَبَل فى النار حدّثنى يونس قال أخبرنا ابن وَهْب قال حدّثنى
عمرو بن الحارث عن دَرّاج عن أبى الهَيْثَم عن أبى سَعيد عن النبىّ
صلّعم قال وَيْلٌ وادٍ فى جهنّم يَهْوِى فيه الكافرُ أربعين خريفًا قبل
أن يَبْلغ الى قَعْره' قال أبو جعفر فمعنى الآية على ما رُوى عمّن
ذكرتُ قوله فى تأويل ويل فالعَذاب الّذى هو شُرْبُ صَديدِ أهل
جهنّم فى أسفل الجحيم لليهود الّذين يَكتبون الباطل بأيديهم ثمّ
يقولون هذا من عند الله; Baiḍāwī: فَوَيْلٌ اى تحسّر وهُلْك ومَن
قال إنّه وادٍ أو جبل فى جهنّم فمعناه أنّ فيها موضعًا يَتبوّأ فيه
مَن جُعِل له الوَيْل ولعلّه سمّاه بذلك مجازًا u. a. Diese Exegese
hat natürlich ihren Nachhall auch in den Lexicis; vgl. Gauharī s.

1) Vgl. Sūra 14, 19: مِنْ وَرائِهِ جَهَنَّمُ ويُسْقَى مِنْ ماءٍ صَدِيدٍ.

2) Ausg. بن. 3) Ausg. شفيق.

4) Ausg. بن.

قال عَطاء بن يَسار الوَيْل وادٍ فى جهنّم لو أُرسلت فيه الجِبالُ : ويل
لَماعَتْ من حَرّه; Lisān al-ʒarab s. ويل (XIV, ٣٦٩, 6—9. 22 f.):
ووَيْلٌ وادٍ فى جهنّم وقيل بابٌ من أَبوابها وفى الحديث عن أَبى
سَعيد الخُدْرىّ قال قال رسول اللّه صلّعم الوَيْلُ وادٍ فى جهنّم يَهْوى
فيه الكافر أَربعين خَريفًا لو أُرسلت فيه الجبال لماعت من حرّه قبل
أَن تَبلغ قَعْرَه والصَعُودُ[1] جبل من نارٍ يَتَصَعَّد فيه سبعين خريفًا
ثمّ يَهْوى كذلك . . . . . وقال ابن الأَنْبارىّ وَيْلُ الشَيْطان وعَوْلُه فى
الوَيْل ثلاثة أَقوال قال ابن مسعود الوَيْل وادٍ فى جهنّم الخ; Qāmūs
s. ويل : ووَيْلٌ كَلِمةُ عَذابٍ ووادٍ فى جهنّم أَو بِئْرٌ أَو باب لها (s. auch
Tāg al-ʒarūs s. ويل). Hier hat also eine ganze Schar alter, ja ältester Traditionarier und Qorān-Exegeten, darunter selbst ein Mann wie Ṭabarī, den man doch nicht leicht für einen Schwachkopf taxieren wird, ein so bekanntes Wort wie وَيْل, dem außerhalb des Qorāns und der frommen Überlieferung k e i n e r unter ihnen einen andern Sinn gegeben haben würde als „Wehe“, ohne viel Umschweife auf eine Örtlichkeit in der Hölle gedeutet: auf einen Fluß oder eine Zisterne aus einer Art Eiter[2]), der den Verdammten entströmt, einen Brunnen, ein Tal, einen Berg, eine Abteilung der Hölle u. ä.; ja, man hat sich nicht gescheut, diese Deutungen z. T. dem Propheten selbst in den Mund zu legen. Wie hätte man da mit dem seltenen هاوية in Sūra 101, mit dem man nichts anzufangen wußte, viel Umstände machen sollen?

Tatsächlich sind wir berechtigt den ältesten Muslimīn, bei ihrem absoluten Mangel an Schulung in literarischen Dingen, in Sachen der Qorān-Auslegung jede Dummheit zuzutrauen. Ist sich doch offenbar der Prophet über allerlei Stellen in seinen Offenbarungen selbst begrifflich nicht völlig klar gewesen! —

V o l l e r s (der im übrigen meiner Erklärung von Sūra 101, 6—8 beistimmt) verweist mich auf einer Postkarte auf Wellhausen's deutschen Ṿāqidī („Muhammed in Medina“), S. 35 unt., wo W. die

1) Vgl. Sūra 74, 17.

2) صديد, s. dazu die Qorān-Kommentare und die Lexika.

Wendung يَقدم إِلى أُمّه الهاوِية übersetzt: „(Omar .... bat ihm den Kopf abschlagen zu dürfen,) damit er zu seiner Mutter, dem Nichts, heimkehre“, wozu er die Anm. gibt: „vgl. Iob 1, 21. Ps. 9, 18 und zu الهاوية (Sur. 101, 6) vielleicht תהו“. Aber الهاوية heißt nirgends „das Nichts“, und תהו hat etymologisch mit الهاوية (Sūra 101, 6 heißt es nur هاوية!) nichts zu tun; auch wäre der Gedanke, daß der Mensch aus dem Nichts hervorgegangen sei und mit seinem Tode in das Nichts zurückkehre, nicht muslimisch, sondern heidnisch. Ich erkläre die Wendung wie die engverwandten ذَهَبوا به إِلى أُمّه, سُفِلَ به إِلى أُمّه الهاوية, لَحِقْتَ بِأُمّك الهاوِية الهاوية u. ä., die ich a. a. O. S. 42 f. behandelt habe.

Erwiderung auf S. 243 (*ενδιηλλαγμενος*).

Von G. Jahn.

Herr Prof. Nestle wirft sich mit einem großen Aufwand von Citaten auf einen nebensächlichen Punkt. Es kam mir darauf an zu beweisen, daß König für den collectiven Gebrauch des Singulars sich auf Stellen beruft, wo der collective Sing. nicht ursprünglich ist. Ich führe dafür 1 Reg. 14, 21 an, wo LXX (*συνδεσμος*) sicher קֶשֶׁר statt קָדֵשׁ, also kein Collectivum, gelesen hat. Ferner 1 Reg. 22, 47, eine Stelle, die in einem offenbaren Nachtrag steht (47—50), wie sie denn im Cod. Vat. fehlt. Hier steht der Singular קדש ebenso falsch wie 14, 21, und diese Parallele, zusammen mit 15, 12, wo in ganz derselben Verbindung wie 22, 47 der Plural קדשים steht, genügt, um den Singular als nicht ursprünglich zu erweisen, quod erat demonstrandum. Nun versuche ich auch das seltsame *ενδιηλλαγμενος* des Cod. Al. zu erklären. Hier setzt Nestle ein und will beweisen, daß Aquila durch dies seltsame Wort קָדֵשׁ ausdrückt. Er citirt dafür die Erklärung des *ενδιηλλ.* von Hieronymus, der es durch „mutatus“ übersetzt, „quod suam naturam mutaverint et de viris facti sint feminae“. Aber daß diese Worterklärung, zu der das praefigirte *εν* nicht paßt, wie viele andere der Alten, unrichtig ist, geht daraus hervor, daß auch die קדשה, für welche das Wort doch zuerst geprägt ist, *ενδιηλλαγμενη* heißt (vgl. die von Nestle gegebenen Beläge), bei welcher von einer natura mutata keine Rede sein kann. Es scheint, daß man den Ausdruck קדשה als Blasphemie vermeiden wollte und statt desselben קשורה (die mit einem verbundene) las. Diese Annahme gewinnt nicht nur durch *συνδεσμος* (LXX zu 1 Reg. 14, 21) Halt, sondern auch durch die Übersetzung eines *αλλος* zu 22, 47, welche Nestle anführt: *των συμπλοκων*, nach dessen klarem Sinn, in Verbindung mit *συνδεσμος*, der weniger klare Sinn von *ενδιηλλαγμενος* zu bestimmen sein dürfte. Dieser *αλλος*, für dessen Citirung ich Nestle dankbar bin, hat קְשָׁרִים gelesen, also den Plural, welcher für meine Beweisführung König gegenüber der einzige Punkt von Wichtigkeit ist.

Zu meiner Erklärung des Wortes *ἐνδιηλλαγμένος* und zu vorstehender Erwiderung habe ich nichts hinzuzufügen als den Hinweis auf Rom. 1, 26 (*μετήλλαξαν*) und Sap. Sal. 14, 26, wo der Zusammenhang *ψυχῶν μιασμός, γενέσεως ἐναλλαγή, γάμων ἀταξία, μοιχεία, ἀσέλγεια* die Erklärung des Hieronymus voll bestätigt: „widernatürlicher Geschlechtsverkehr“ übersetzte schon Siegfried; „stumme Sünden“ Luther.

Eb. Nestle.

Anzeigen.

Posnanski, *Dr. Adolf* [*Rabbiner in Pilsen*]. *Schiloh. Ein Beitrag zur Geschichte der Messiaslehre. Erster Teil. Die Auslegung von Gen. 49, 10 im Altertume bis zu Ende des Mittelalters.* XXXIII, 512 SS. u. LXXVI SS. Texte. 8°. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1904. Mk. 15, geb. 16.

Es war ein guter Gedanke des Lehrerkollegiums am Rabbinerseminar zu Breslau, als es vor Jahren zur Preisaufgabe für seine Hörer eine Studie über die Auslegung von Gen. 49, 10, dieses namentlich in der Literatur des Mittelalters zu so vielen Kontroversen Veranlassung gebenden Bibelverses, gestellt hat. Dieser Anregung ist sowohl die Entstehung der Schrift P.'s, als auch die nur als Fragment gebliebene, ausgezeichnete Arbeit des der Wissenschaft zu früh entrissenen B. Zimmels[1]) zuzuschreiben. Die Materie verdient eine gründliche Behandlung[2]), nicht allein weil man aus derselben ein mächtiges Stück menschlicher Irrungen ersehen kann, sondern weil wir aus der eigenartig-beschränkten Auslegung dieses einen Satzes in der Tat zum großen Teile auch auf die Verfehltheit der mittelalterlichen Exegese überhaupt zu schließen vermögen. Das wird freilich immer so bleiben, insolange man nicht in grammatisch-rationeller Weise an die Erklärung auch biblischer Bücher geht.

Juden, Christen und Muhammedaner, ein jeder glaubte in diesen Vers seinen Messias hineinerklären zu können; so entstand denn zu großem Teile diese bunte Musterkarte von Erklärungen, die P. in 18 Kapiteln und einer kurzen Einleitung ansammelt und folgendermaßen aufteilt. In der Einleitung [dieses vorläufig nur die alte und mittelalterliche Auslegung enthaltenden Bandes] (1—3)[3]) werden uns die verschiedenen Lesarten zu den einzelnen Wörtern

---

1) Zur Geschichte der Exegese über den Vers Gen. 49, 10 לא יסור שבט וגו' in Berliner's MfdWdJ., Bd. XVII u. XIX—XX, Berlin 1890 und 1892—93.

2) Sie wurde auch schon früher behandelt von Kohler, Der Segen Jakobs, Berlin 1867 und in letzter Zeit von Margel, Der Segen Jakobs, Berlin 1900.

3) Die in Klammern stehenden Zahlen geben die Seitenzahlen in P.'s Buche an.

des hebräischen Textes von Gen. 49, 10 geboten[1]). Kap. I (4—19) behandelt die Spuren ältester Auslegung unseres Verses. Allen voran natürlich die Stelle Ez. 21, 30—32, die ja schon frühzeitig mit unserem Verse in Verbindung gebracht, auf Nebukadnezar bezogen worden ist. Nicht weniger als 35 Ansichten für und wider reiht P. in chronologischer Reihenfolge hier an, ohne uns aber seine eigene Meinung hierüber mitzuteilen. Hierauf folgt Psalm 78, der nach Hitzig Spuren des Segens Jakob's aufweist, was aber gar nicht einleuchtet[2]). Nicht besser ergeht es uns mit den anderen herbeigezogenen Stellen: 1 Chron. 5, 1—2[3]); Joseph., Bellum, VI, 5, 4; Assumptio Mosis, III, 146, wo der dort genannte Taxo mit dem Messias Šilo identisch sein soll, und dem Testamente der zwölf Patriarchen (M. P. G., T. II, Kap. 4, § 20). In Kap. II (20—30)[4]) werden die alten Versionen behandelt, von welchen drei stark auf die spätere Auslegung eingewirkt haben. Hierher gehört vor allem das Targum Onkelos, der eigentliche Begründer der mess. Auslegung unseres Verses, das die erste Hälfte der zweiten Vershälfte עד כי יבא שליה mit den Worten paraphrasiert: עד דייתי משיחא דדיליה היא מלכותא[5]); dann die LXX, die das Wort שילה in den meisten Codd. entweder mit *τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ* oder mit *ᾧ ἀπόκειται* wiedergibt, und endlich die Vulgata, die שילה im Sinne von שלוח (mit ח) fassend mit „qui mittendus est“ übersetzt. Von Targum jerušalmi und Pseudojonathan paraphrasiert das erstgenannte mit עד זמן דייתי מלכא משיחא דדידה היא מלכותא, das zweite mit עד זמן די ייתי מלכא משיחא זער בנוי. In dem die jüdische Traditionsliteratur behandelnden Kap. III (32—46) interessiert vor allem die Auslegung Juda I. (32), wonach die erste Vershälfte auf die im Gebiete Juda's sich befindende Quaderhalle sich bezieht, während hingegen ja der große Tempel im Gebiete Joseph's [bzw. Ephraim's] sich befunden hat. Nicht minder interessant ist auch die auf die spätere Auslegung unseres Verses

1) Vgl. Kittel, Biblia sacra, Lpz., 1905, z. St.

2) Vgl. übrigens Baethgen, Die Psalmen, in Nowack's Handkommentar zum Alten Testament. Göttingen, 1897, S. 238 f.

3) Hier hätte P. hinweisen müssen auf die wie Kittel (Die Bücher der Chronik, in Nowack's HkzAT., Göttingen, 1902, z. St.) vermutet von einem syrischen Juden der christlichen Zeit stammende, bemerkenswerte Glosse der syrischen Übersetzung: „Und über diese beiden (Juda und Joseph) kamen die Segnungen von allen Stämmen Israels, von Juda wird der König, der Messias ausgehen und Joseph wird die Erstgeburt verliehen werden.“

4) Dieses Kapitel hätte besser der Einleitung angegliedert werden sollen.

5) Einige Codd. haben vorher noch die Glosse עד עלמא [עד דייתי], welche wie Zimmels a. a. O., Bd. XIX, p. 72 ff. richtig vermutet, die Veranlassung bot, trotz der verbindenden Akzentuation des masoretischen Textes, das Wörtchen עד zur ersten Satzhälfte zu ziehen. Danach wäre eigentlich Graetz, GdJ., Bd. II[1], p. 191 A., der übrigens diese Erklärung für die richtigste hält, richtigzustellen. Vgl. übrigens Posnanski, p. 215 und diese Arbeit, p. 379, Anm. 5.

tief einwirkende Erklärung Ḥija's (33), der die erste Vershälfte auf das Exilshaupt in Babylonien bezieht, das Israel mit dem Stabe lenkt, und unter מחוקק die Kindeskinder Hillel's, welche Israel öffentlich das Gesetz lehren, begreift. Nicht ohne Einfluß blieb auch die Erklärung des Midr. Tanḥuma (42), wonach unter שילה der in 1 Kön. 11, 29—39 genannte Achia der Šilonite gemeint sei, der dem Hause David's die Königswürde entzogen hat, um sie dem Jerobeam zu übertragen. Nicht unmöglich wäre es auch, meint der Midraš Tanḥuma weiter, daß unter שילה das Auftreten Samuel's in Šilo (1 Sam. 1, 24; 3, 1—20) gemeint sei, der den aus dem Stamme Benjamin stammenden Saul zum Könige erhoben hat. Das Wort יקהת wird mit „stumpf machen" (קהה, vgl. Ges. Wtb.[13] s. v.) mit Anlehnung an Micha 7, 16 erklärt. Berešith rab. bezieht das Wort שבט auf David und מחוקק auf Mephibošeth (2 Sam. 9, 6), שילה ist der König Messias. Nach einer anderen Erklärung ist unter Šilo der Messias zu verstehen, dem die Völker שי (Jes. 18, 7, vgl. Ges. Wtb.[13] s. v.) „Gaben" bringen werden. Die Kirchenväter, die im IV. Kap. (48—98) behandelt werden, beziehen fast ausnahmslos das Wort Šilo auf Jesu. In Kap. V (99—104), das die gaonäische Zeit behandelt, interessiert vor allem Saadja (100), der Šilo gleich Onkelos als שֶׁלֹּה (אלדי הו לה) erklärt[1]). Gegen diese Erklärung Saadja's wendet sich Dunaš aus drei Gründen, einmal weil Saadja das י in שילה unberücksichtigt gelassen, weiter weil er das ל mit Dageš versehen und drittens das ה als Ersatz für ו habe gelten lassen. Doch nimmt ibn Esra Saadja in Schutz und verteidigt ihn[2]). Samuel b. Ḥofni (103) bietet uns drei Erklärungen zu dem Worte שילה. Entweder es ist mit יֵשֶׁל (Hiob 27, 8)[3]), נשל (Deut. 7, 1; 19, 5) zusammenhängend, dann bezieht es sich auf Nebukadnezar, der das Königtum des davidischen Hauses vernichtet hat, oder aber es ist der Ort des Tempels, und der Sinn unseres Verses wäre: Die Macht gehört Juda erst dann, bis Šilo verschwunden ist (1050 v.). Am richtigsten jedoch will ihm scheinen, das שילה mit dem Worte שליה (Deut. 28, 57) „Nachkommen [Nachgeburt]" identisch ist, denn so nannten auch die Alten den Fötus (Sabbat 128b), sonach wäre der Sinn des Verses: bis da kommt [der Messias] der Nachkomme [Davids][4]). Im VI. Kap. (105—114) ist vor allem der auf die Späteren einen großen Einfluß übende ibn Esra (108) hervorzu-

1) יקהת leitet er von קהל ab.

2) Vgl. שפת יתר, ed. Lippmann, Frankfurt a/M., 1843, p. 18a.

3) Nach Samuel b. Ḥofni, der das oben zitierte Wort wie Hiob aus נשל ableiten will, müßte das Wort יִשַּׁל vokalisiert sein, vgl. Budde, Hiob, in Nowack's HK., Göttingen, 1896, z. St.

4) Der in diesem Kapitel genannte arabische Schriftsteller Albiruni würde besser, wenn er auch bloß eine fremde Ansicht äußert, unter Ḥija p. 33 oder Kap. XVIII einzureihen gewesen sein.

heben, der die Weissagung Jakob's auf David (1000—976 v.) bezieht, der nach dem Sturze Šilo's erst recht von allen Nationen geehrt wird[1]). Das Wort בוא faßt er wie Lev. 22, 7 im Sinne von „untergehen“, שילה führt er auf eine Wurzel שלה „gebären“, wie 2 Kön. 4, 28 zurück[2]) und יקהת „gehorchen“ (Prov. 30, 17) ist ihm 3. Pers. masc. Impf., wobei natürlich das י Präfixum ist[3]). Aus Kap. VII (115—125), wo die Daršanim zusammengestellt werden, wäre zunächst die Erklärung des Moše hadaršan (117) hervorzuheben, der unseren Vers so erklärt: Das Zepter wird von Juda nicht weichen, darunter hat man den Messias, den Nachkommen Davids zu begreifen, welcher die Reiche mit dem Stabe beherrschen wird, und der Gesetzesstab von seinen Füßen, das ist das Geschlecht der Sopherim, die in Jaabez (1 Chron. 2, 55) wohnten, bis Šilo kommt, was besagen will: שַׁי לוֹ[4]) „bis der Tribut der Nationen zu ihm kommt“. Bemerkenswert ist auch, daß Midr. rabbathi (119) das עד zur ersten Vershälfte zieht und es im Sinne von עדי עד erklärt[5]). Einen anderen namentlich von der Kabbala eingeschlagenen Weg betrat Tobia b. Elieser (121), der in שלה einen Hinweis auf die im Buche Dan. 12, 12 erwähnten 1335 Jahre erblicken will. Tausend ist das Allgemeine, שלה hingegen ergibt im Zahlenwerte 335. Danach wäre der Vers so zu verstehen: im Jahre 1335 werde der Messias kommen, nur wissen wir nicht, von wann ab wir diese Jahre zu rechnen haben[6]). Menachem b. Salomo (122) hingegen will den Vers so erklären: Fürsten und Gesetzeskundige sollen von Juda nicht weichen, wenn aber Šilo zu Grunde geht[7]), dann sollen auch Könige von ihm hervorgehen. Der in diesem Kapitel erwähnte Mejuchas b. Elia (125) hinwiederum bezieht nach der Methode א"ת ב"ש das Wort שילה auf Salomo, יקהת (radix יקה) ist ihm nach Jer. 31, 29 und Prov. 30, 17 „Stumpfheit, Schwäche“.

Aus dem VIII. Kap. (126—136) wäre eigentlich nur Samuel b. Meir [RSBM] nennenswert, der unseren Vers auf die Zeit bezog, in welcher Juda die Hegemonie über ganz Israel ausgeübt hat (933 v.), bis er durch Rehabeam in Sichem, in der Nähe von Šilo, die zehn Stämme eingebüßt hat. Aus Schonung nun für Juda, habe Jakob in seiner Weissagung statt Sichem das Wort Šilo gebraucht. Jakob b. Abraham (130) hinwiederum faßte das

1) Ibn Esra faßt die Partikel עד als Konjunktion wie Gen. 28, 15, vgl. Ges. HG.[26], § 106 o.

2) Vgl. hingegen Ges., Wtb.[13], s. v. שלה I u. II u. Kittel, Die Königsbücher, in Nowack's HK., Göttingen, 1900, z. St.

3) Vgl. dagegen Ges., Wtb.[13], s. v. יקהה.

4) Vgl. oben p 378 s. Ber. rab.

5) Vgl. oben p. 377, Anm. 5.

6) יקהת faßt er im Sinne von „Versammlung“, wie I Sam. 19, 20.

7) בוא hier in dem Sinne wie Ibn Esra, vgl. oben Z. 3.

Verbum סור im Sinne von „erblühen, aufgehen“ (Jer. 2, 21), בוא hingegen wie Ibn Esra im Sinne von „untergehen“ und übersetzt demgemäß: Das königliche Zepter werde nicht früher in Juda erblühen, als bis der Tempel zu Šilo zerstört ist. Samuel aus Falaise (133) leitete das Wort שילה von שלו = Ruhe (Echa 1, 5)[1]) ab. In dem die apologetische und polemische Literatur behandelnden IX. Kap. (137—154) ist nicht ohne Einfluß auf die Späteren geblieben die darin erwähnte Einwendung des Jakob Tam, der auf den von christlicher Seite erhobenen Einwurf, wonach die Anfangsbuchstaben von יבא שילה ולו das Notarikon יש"ו = Jesu ergeben, erwiderte, die Anfangsbuchstaben von יבא שלה ולו יקהת עמים hinwiederum ergäben das Notarikon יש"ו יתע"ם = Jesu leitet irre. Geistreich ist die Erklärung Joseph's des Eiferers (145), der שבט im Sinne von „Zuchtrute“ faßte und dementsprechend den Inhalt des Verses so auffaßt: der Schmerz und die Leiden werden von Juda nicht eher genommen, als bis der Messias kommt. David Kimchi, dessen Erklärung im X. Kap. (154—205), das die jüdische Bibelexegese vom 13. bis 15. Jahrh. behandelt, erwähnt wird (156), faßt שילה als „sein Sohn“ (Deut. 28, 7) und bezieht den Vers auf David. יקהת ist ihm (wie Prov. 30, 17) ein Nomen in der Bedeutung von „Gehorsam und Dienst“. Levi b. Gerson (160) erklärt עד כי gleich Ibn Esra im Sinne von „bis sogar“ (Deut. 7, 24). Elieser b. Nathan (160) bezog den Vers auf Mošeh, indem er herausfand, daß שילה im Zahlenwerte gleich משה 345 ergebe. Moses b. Nachman (163) dagegen meint, der Vers könne durchaus nicht bedeuten, daß das Zepter niemals von Juda genommen werden solle, dem widerspräche ja Deut. 28, 36, sondern beweise bloß das Verlangen Jakob's, es möchte nicht das Zepter von Juda auf seine Brüder übergehen. שילה ist ihm der Messias aus dem Hause David's und יקהת ein Nomen von radix קהה (Jer. 31, 29) mit präformativem Jod nach dem Paradigma יצהר (Deut. 11, 14). Jakob b. Ascher (177) deutet neben anderen Erklärungen den Vers auf Josua, bei dessen Eintreffen der Stamm Juda von dem bis dahin behaupteten Primat (Jos. 18, 1) zurückgetreten sei.

Von den Kap. XI (206—266) „Disputationsliteratur“ erwähnten Autoren wären bloß anzumerken Lipman Mühlhausen (236), der 49, 10 mit 49, 1 in Verbindung bringt und der Meinung ist, daß das Reich Juda erst באחרית הימים nach erfolgtem Kampfe des Antichrist (Gog und Magog, Ex. 38 u. 38) beginnen werde, Ḥajim b. Juda (251) will nach P. unter שילה gar Kaiser Titus sehen, was aber auf einer falschen Interpretation P.'s beruht. Im XII. die Karäer behandelnden Kapitel (267—282) finden wir fast gar keine neuen Gedanken ausgesprochen. Von der im XIII. Kap. (283—287) erwähnten Literatur der Samaritaner wäre bloß die in

1) Vgl. Ges., Wtb.[13], s. v. שלוה.

der Barberini'schen Triglotte auf S. 5 der Textbelege abgedruckte Übersetzung unseres Verses nennenswert:

לא יזול קציב אלמלך מן יהודה
ואלמרסם מן בין בנודה
חתי יאתי מסתחקה
ואליה תתכד אלשעוב.

Kap. XIV werden die Aussprüche der mittleren Zeit der christlichen Exegese aneinandergereiht, Kap. XV (302—324) die der polemischen Literatur, Kap. XVI (325—346) enthält die Ausdeutungen der Schriftsteller der kirchlichen Macht, Kap. XVII (347—449) wieder die polemische Literatur und endlich Kap. XVIII die arabischen Autoren. Von diesen verdienen erwähnt zu werden: Sa'id ibn Ḥasan (452), der in seinem „Mašalik al-naẓar fi nubuwwat sajid al-bašar" den Juden den Vorwurf macht, sie hätten im Segen Jakob's den Namen Mohammed's unterschlagen; dann 'Abd es-Selām (452), der in seiner „Risāla al-hādīja" unseren Vers auf Mohammed bezieht. Erwähnenswert ist auch, daß der Verfasser des אטהאר אלחק die Erklärung des 'Abd es-Selām dahin ergänzt, daß שבט auf Mošeh, מחוקק auf Jesu sich beziehe. Auch Abū-l-Faḍl al-Māliki as-Su'ūdi bezog den Vers auf Mohammed.

In dieser an der Hand von P.'s Buch gegebenen dürren, aber fast alle nennenswerten Autoren beachtenden Skizze hat man die in diesem großen Zeitraume produzierten selbständigen, neue Gedanken enthaltenden Erklärungen unseres Verses zu erblicken. Alles andere, was auch gesagt wurde, war immer nur der alte Wein, der in neue Schläuche gefüllt wurde.

Überschaut man nun den Inhalt dieser 18 Kapitel und die Summe der darin enthaltenen Erklärungen, so wirft sich einem von selbst die Frage auf, ob P. die bunte Mannigfaltigkeit seines Stoffes in eine systematische Anordnung gruppiert hat? Und bedenkt man nun gar, daß keine einzige dieser Erklärungen, vielleicht mit Ausnahme derer der Kirchenväter, eine dem Wesen dieser von P. getroffenen Einteilung notwendig anhaftende ist, daß vielmehr die meisten dieser Erklärungen in den verschiedensten Kapiteln kunterbunt miteinander abwechseln, so muß man entschieden dahin sich aussprechen, daß diese von P. getroffene Anordnung seines Stoffes eine durchaus unzutreffende, ja verfehlte ist. Eine solche Materie, wie sie P. vor hatte, läßt sich meines Erachtens weder in eine durch Zeit abgegrenzte Gruppierung, noch in ein von anderen Gebieten hinübergenommenes Schema eingliedern, sondern einzig und allein nach den aus den einzelnen Erklärungen resultierenden Hauptprinzipien. Als solche aber erscheinen mir nach dem Inhalte der uns von P. gebotenen Materie die folgenden Gruppen als die geeignetsten für eine übersichtliche Anordnung: 1. Messianische Aus-

legungen: a) jüdisch-mess. Auslegungen, b) christlich-mess. Auslegungen. 2. Nichtmessianische Auslegungen. Beziehungen auf: a) Moses, b) Josua, c) Saul, d) David (sofern sie nicht schon unter 1a rubriziert wurden), e) Salomo, f) Jerobeam, g) Nebukadnezar, h) Exilshäupter. 3. Anderweitige, namentlich grammatikalisch-rationelle Auslegungen. Hätte P. von dieser wie gesagt meines Erachtens allein richtigen Gruppierung seines Stoffes sich leiten lassen, seine Arbeit wäre nicht nur viel übersichtlicher, für die wissenschaftliche Benutzung brauchbarer, sondern auch um gut zwei Drittel kleiner geworden. Zudem hätten wir dadurch auch eine genetische Entwicklung der einzelnen Erklärungen erhalten und die so häufig wiederkehrenden Wiederholungen wären vermieden worden. So aber bietet uns P. eigentlich nichts anderes als seinen willkürlich eingeteilten Zettelkasten.

Diesen Mangel von wirklich gründlicher Durcharbeitung seines Materials können wir auch sonst noch beobachten. So z. B. war es ein guter Gedanke P.'s, die bei den verschiedenen Schriftstellern sich vorfindenden sogenannten „Erlösungsjahre" anzumerken[1]). Wäre es nun da nicht zweckmäßiger gewesen, alle diese Daten in einem Kapitel zu sammeln, als sie jetzt auf nicht weniger als 24 Stellen zusammenzusuchen? Nicht besser ergeht es mit den Stammlisten der Exilshäupter. Dieser Mangel einer streng sachlich durchgeführten Systematik zeigt sich auch darin, daß weithergeholte, in das Buch eigentlich gar nicht gehörende Materien aufgenommen, die ohne Schaden für das Buch füglich hätten wegbleiben können. So hätten u. a. auch die vielen Geburts- und Sterbedaten bei den einzelnen Schriftstellern entfallen können. Im Gegenteil, es wirkt m. E. nur störend, wenn dem Namen eines Schriftstellers, z. B. RSBM, der achtmal im Texte erwähnt wird, siebenmal das Geburts- und Sterbedatum immer wieder angefügt wird. Daß auch in der Wiedergabe der Textesübersetzungen manches hätte gekürzt werden können[2]), daraus will ich schließlich P., dessen Bienenfleiß ich trotz alledem rückhaltlos anerkenne, keinen Vorwurf machen. Was ich ihm aber vorwerfen muß, d. i., daß er die wie aus dem Vorworte ersichtlich ihm nicht unbekannte, schon vor 12 Jahren erschienene, vortreffliche Arbeit Zimmels', die er an manchen Stellen seiner Arbeit nicht ohne Nutzen hätte benutzen können, so vollständig ignoriert. Das hat die Arbeit Zimmels' nicht verdient[3]). Doch alle diese Ausstellungen hindern mich nicht den wie bereits erwähnt bewunderungswürdigen Fleiß des Verfassers anzuerkennen,

1) Vgl Zunz, GS., Berlin, 1876, III, p. 224 ff.

2) So um nur ein Beispiel hervorzuheben: p. 297 ist eine wortgetreue Wiedergabe von p. 289. In parenthesi auch folgendes: wozu P. in der Einleitung drei Seiten braucht, sagt Kittel, Biblia sacra, Gen. 49, 10 in zwei Zeilen viel übersichtlicher.

3) Man vergleiche die überaus lobende Anerkennung der Z.'schen Arbeit in Magazin, Bd. XX, p. 180.

und wird P. im 2. Bande seiner Arbeit diesen seinen Fleiß auch in bezug auf die Übersichtlichkeit der Anordnung entfalten, dann ist das in diesem Bande angesammelte große Material nicht nutzlos zusammengetragen worden[1].

D. Herzog.

Išō'yahb III Patriarcha, Liber epistularum. Ed. Rubens Duval. (Corpus script. christ. orient. curantibus I.-B. Chabot, I. Guidi etc. Scriptores Syri, ser. II, t. LXIV.) Parisiis: C. Poussielgue, Lipsiae: O. Harrassowitz. 1904. 294 SS. 19 fr.

Unmittelbar auf die oben Bd. 59, 178 angezeigte Ausgabe Scott-Moncrieff's von dem ersten Drittel der Briefsammlung des Patriarchen Išō'iav folgte die vollständige Bearbeitung des ganzen Werkes durch Duval. Der hier vorliegende Text enthält S. 1—104 die Briefe aus der Jugendzeit, S. 105—217 die aus der Metropolitan-, S. 219—288 die aus der Katholikuszeit. Der Kreis der Adressaten und der dadurch bedingte allgemeine Charakter der Briefe bleibt auch in der zweiten und dritten Periode derselbe wie in der ersten. Das größte Interesse bieten unfraglich die Briefe des Katholikus an die Qaṭarājē (S. 260 ff.), die arabischen Christen am persischen Golf, die sich der Oberleitung durch die nestorianische Mutterkirche entzogen hatten; diese Briefe waren ja freilich schon durch Budge in seinem Thomas von Marga bekannt gemacht. Angesichts der nun vollständig vorliegenden Sammlung kann man das Bedenken nicht ganz unterdrücken, ob nicht die von Wright, Syriac Lit. S. 174 gewünschte „judicious selection" einer Gesamtausgabe vorzuziehen gewesen wäre.

Duval hat seinem Texte die Vatikanische und die Pariser Hds. zugrunde gelegt. Erstere wird eröffnet durch ein Fragment, dem die Adresse fehlt, das daher auch in der Pariser Hds. ebenso weggelassen ist wie in den beiden Budge'schen Kopien. Diese stehen der Pariser Hds. überhaupt näher als der Vatikanischen, die außer dem Fragment am Anfang auch den Brief an die Mönche in Izla (D. S. 16) allein überliefert. Der Mōṣuler Archetypus muß aus derselben Quelle wie der Pariser geflossen sein. Diese bot noch einen ebenso unversehrten Text wie der Vatikanische und die kleinen Lücken des Mōṣuler (D. S. 6 [illegible] bis 19 [illegible] fehlt bei Scott S. 5, 13, dadurch erledigt sich meine Konjektur zu dieser Stelle oben Bd. 59 S. 179) und des Pariser (D. S. 64, 22 und 65 u.)

1) Das 78 Seiten einnehmende Inhaltsverzeichnis und Register sind fleißig gearbeitet.

fallen erst deren Schreibern zur Last. Der schon durch Scott's Ausgabe hervorgerufene Eindruck, daß die Briefsammlung sehr gut überliefert ist, wird durch die Duval's nur bestätigt.

Da Duval's Text unvokalisiert ist, so bietet er unter diesen Umständen zu Bemerkungen noch weniger Anlaß als der Scott's. Nur einige Kleinigkeiten sind Duval's Aufmerksamkeit und Sprachkenntnis entgangen. S. 46, 18 nimmt er mit einem sic Anstoß an dem auch von Scott gebotenen ܕܦܩܚܐ ܠܒܪ̈ܝܘܗܝ, aber gerade in dieser Phrase ist ja das Mask. das gewöhnliche, während sonst bei solchen unpersönlichen Ausdrücken allerdings das Fem. vorherrscht. S. 47, 8 findet sich das verderbte ܐܦ ܗܘܘ ܠܡܚܒܠܘܢ ebenso wie bei Scott S. 43 apu. Lies ܐܦ ܗܢ ܠܬܚܒܠܘܢ, d. h. „Vielleicht werden die Würmer, nachdem sie alles zu Grunde gerichtet haben, selbst auch zu Grunde gehen". S. 61, 19 ist das von allen Hdss. gebotene ܠ in ܠܩܘܣ̈ܛܪܐ zu streichen und zu übersetzen: „(die Lobrede,) durch welche sich viele nach süßer Gewohnheit den Stacheln der Schmeichelei unterwerfen lassen". S. 100, 5 ist mit Paris. und Scott S. 95, 5 ܕܙܘܢܘܝ zu lesen, d. i. Dāzūnōē s. oben Bd. 59 S. 179. S. 209, 27 l. ܠܡܣܬܟܠܘܗܝ. S. 271, 2 l. ܕܡܚܣܢ. S. 235, 4 und 256, 21 l. ܪܝܘܐܪܕܫܝܪ Rev-Ardešer wie richtig S. 277, 3. S. 284, 5 ist das sinnlose ܐܘ ܐܘܣܡܐ in ܐܬܪ ܐܘܢܣܐ zu verbessern und zu übersetzen: „An Stelle unseres Ṣōbā (d. i. Nisibis, fehlt im Index), das uns viele Monate lang ein Ort der Not war, wurde uns in Eurem Edessa ein Ort der Ruhe geboten".

C. Brockelmann.

On the Indian Sect of the Jainas. By Johann Georg Buhler [so! für Bühler]. Translated from the German. Edited with an Outline of Jaina Mythology by JAs. Burgess. London, Luzac & Co., 1903. 8°. 80 SS. 3 s. 6 d.

Den Hauptinhalt des vorliegenden Bändchens bildet ein Vortrag, den G. Bühler am 26. Mai 1887 in einer feierlichen Sitzung der Kais. Ak. der Wissenschaften in Wien gehalten hat und der auch als besonderes Heft (44 SS.) unter dem Titel „Über die indische Secte der Jaina" in demselben Jahre „in Kommission bei Karl Gerold's Sohn" erschienen ist. Er enthält einen knappen und lichtvollen Bericht über die Jaina-Sekte nach ihrer Geschichte, ihren Lehren und ihrer Bedeutung für die indische Kultur und wendet sich vornehmlich an einen größeren Kreis der Gebildeten.

Von dem vielen Neuen, das er zur Zeit seines Erscheinens auch den Fachgenossen bot, ist das meiste in den am Ende beigegebenen Anmerkungen enthalten.

An ein größeres Publikum wendet sich auch die englische Übersetzung, deren Autor nicht genannt wird [1]). Ihr Herausgeber begründet die Veranstaltung derselben damit, daß die deutsche Ausgabe seit einiger Zeit vergriffen ist und daß für fast alle gebildeten Inder alle nicht englisch geschriebenen Arbeiten europäischer Gelehrter unverständlich bleiben. Er bestimmt also sein Buch hauptsächlich für gebildete Hindus, hat aber auch in Indien lebende und andere europäische Leser im Auge, die des Deutschen nicht mächtig sind.

An dem Bühler'schen Texte ist nichts geändert. Seine Anmerkungen, denen Burgess eine Anzahl eigener hinzugefügt hat, sind praktischerweise unter den Text gesetzt. Nur bei der langen 35. Anmerkung war dies untunlich. Da Bühler ihren Inhalt später noch in verschiedenen Aufsätzen (in Bd. I—IV der WZKM.) ergänzt hat, so gibt Burgess sie, verarbeitet mit einem Auszug dieser späteren Aufsätze, als Appendix A (S. 48—60). Als weitere Beigaben folgen ein kurzer und nützlicher Überblick über die Jaina-„Mythologie" (S. 61—77) und ein Verzeichnis der 84 Gacchas („Familien" oder „Schulen") nach einer dem Herausgeber von einem Jaina gelieferten und als authentisch bezeichneten Liste.

Die Übersetzung des Bühler'schen Textes wimmelt von Fehlern. Ich habe 15 Seiten derselben Wort für Wort mit dem Original verglichen und führe zum Beleg einige der ernsteren Verstöße an, die sich ergaben. S. 16, 5 *in many other points* (B.: In diesen und manchen anderen Punkten); 16, 13 *He* ohne Beziehung, weil der Übersetzer B.'s „Für den Jaina-Laien" mit *for the Jaina laity* gegeben hat. Das Hilfsverb „mögen" ist in seinem konzessiven Sinn mißverstanden S. 18, 17 (Übers.: *endeavours*) und 20, 15 f. (B.: „Mochten diese auch von Zeit zu Zeit wechseln", Übers.: *Even should these* desire to change *from time to time*). 18, 20 B. unmittelbar, Übers. *exclusively*. 18, 23 *Jina*, B. der Jina, 19, 5 *to Jina*, B. für die Jina, 19, 16 *in honour of Jina*, B. zu Ehren der Jina, 19, 19 *to Jina*, B. den (pl.) Jina. 19, 3 wird „die Vollendung" ungenau mit *their goal* übersetzt. Der Satz 19, 3 ff. enhält mehrere Fehler: Bühler: „Hieran schloß sich eine Art von Cultus mit Spenden von Blumen und Weihrauch für die Jina, mit ihrer Verehrung durch Loblieder, mit der Feier ihres Eingangs in das Nirvâṇa, den der Jaina zu einem großen Freudenfeste macht, mit feierlichen Processionen und mit Wallfahrten zu den Orten, wo derselbe erfolgte"; Übers.: *To this is added a kind of worship*, consisting of *offerings of flowers and incense*

1) „The translation has been prepared under my supervision" (Burgess, Preface S. III).

to Jina, *of adoration by songs of* praise in celebration of their entrance into Nirvâṇa, *of which the Jaina makes a great festival* by *solemn processions and pilgrimages to the places where it has been attained.* S. 20, 8 B.: „Mit der Bildung (*formation*) von weltlichen Gemeinden", Übers.: *In the* education *of wordly communities.* 20, 11 *the* acquisition *knowledge* (so) statt *the* spreading of *knowledge.* 20, 22 B.: „eine bestimmte Gliederung des Ordens, die . . . . sich strenger und fester gestaltete als im Buddhismus"; Übers.: *a fixed* membership (!) *of the order, which* . . . . proved to be much *stricter than in Buddhism.* Ganz gedanken- und sinnlos ist folgende Stelle (21, 4): The oldest attempt, *in this respect, limited itself to bringing* their *doctrine into fixed forms.* Their *results were, besides other lost works, the so-called* Aṅga, — *the members of the body of the law,* which was *perhaps originally produced in the third century, B. C. Of the Aṅga eleven are* no doubt *preserved among the Svetâmbaras* from *a late edition* usw. Bühler: „Die ältesten Versuche in dieser Hinsicht beschränkten sich darauf, die Lehre in feste Formen zu bringen. Ihre Resultate waren außer anderen verlorenen Werken die sogenannten Aṅga, die Glieder des Körpers des Gesetzes, deren ursprüngliche Abfassung vielleicht in das dritte Jahrhundert vor Christo zu setzen ist. Von den Aṅga sind bei den Svetâmbara eilf in einer freilich späten Redaction aus dem fünften oder sechsten Jahrhundert nach Christo erhalten." 22, 4 ist interpoliert durch *corrupted,* 22, 16 Beachtung durch *respect,* 22, 20 ff. „Die kanaresische Literatursprache, die des Tamil und des Telugu" durch *The Kanarese literary language and* the Tamil and Telugu wiedergegeben. 22, 25 steht *in the history of literature and culture* für „in der indischen Literatur- und Culturgeschichte". 23, 17 wird Treue (der Tradition) mit *honesty* übersetzt. Kaum eine Seite ist frei von mehreren Fehlern, völlig mißverstanden sind S. 26, 5–9 und 29, 8–13. Wie flüchtig der Übersetzer gearbeitet hat, möge 29, 16 ff. noch dartun: Now since *in older Buddhist literature, the title 'the son of the man of the family N. N.' is very often used instead of the individual's name, as for example, 'the son of the Sâkiya' is put for Buddha-Sâkiyaputta,* so that it is difficult *not to suppose that Nâtaputta or Jñâtiputra* . . . . . *is the same person as Vardhamâna.* (Bühler: „Da nun in der älteren buddh. Lit. . . . . ., so ist es schwer, die Vermutung zu unterdrücken . . . ."). Die angeführten Fehler sind nur ein Teil von denen, die sich auf dem oben bezeichneten Raum finden. Für eine zweite Auflage wäre also die Übersetzung einer gehörigen Revision zu unterziehen. In der jetzigen Fassung können wir die Arbeit des ungenannten Übersetzers nicht empfehlen.

Joh. Hertel.

Adolf Bauer und Josef Strzygowski, Eine alexandrinische Weltchronik, Text und Miniaturen eines griechischen Papyrus der Sammlung W. Goleniščev herausgegeben und erklärt. Mit 8 Doppeltafeln und 36 Abbildungen im Texte. (Denkschriften d. kais. Ak. d. W. in Wien. Philos.-hist. Kl. Bd. LI, II. Vorgelegt in der Sitzung vom 2. Dezember 1903.) Wien, Carl Gerold's Sohn, 1905. 204 S.

Die Zeit liegt noch nicht weit zurück, in der man das Morgenland, seine Denkmäler und seine Geschichte zwar für sehr merkwürdig, aber auch für recht unwichtig hielt. Man meinte, der Orient habe, wenige bedeutende Ausnahmen abgerechnet, keinerlei Einfluß ausgeübt auf den Gang der Weltentwickelung; deshalb könne er von der Wissenschaft getrost vernachlässigt werden, wenn es sich darum handle, die Haupttatsachen der Vergangenheit festzustellen. Heute urteilen wir ganz anders. An vielen Stellen hat sich uns gezeigt, daß zwischen der Entwickelung des Morgen- und des Abendlandes ein Zusammenhang besteht. Und wenn wir gleich diesen Zusammenhang hier und da mehr ahnen als verstehen, so ist doch sein Vorhandensein an sich auf jeden Fall gewiß, und dankbar begrüßen wir jede Untersuchung, die auf diesem oft recht unwegsamen Gebiete einen neuen Pfad entdeckt. Eine solche Entdeckung gemacht und ausgebeutet zu haben, ist das Hauptverdienst des vorliegenden Werkes, vornehmlich der Erörterungen Strzygowski's.

Der Gegenstand der Untersuchung ist ein griechischer Papyrus aus der ersten (?) Hälfte des fünften Jahrhunderts, der sich im Besitze des bekannten russischen Ägyptologen Golenischeff befindet. Erhalten sind Bruchstücke von mindestens fünfzehn Blättern, die uns in guten Dreifarbendrucken vorgeführt werden. Leider konnte kein einziges Blatt auch nur annähernd vollständig zusammengesetzt werden. Doch läßt sich wenigstens das ehemalige Format ungefähr berechnen (Tafel VI).

In dem ersten Teile des Werkes (S. 7—118) behandelt Bauer mit bewunderungswürdiger Gründlichkeit die paläographischen, literarkritischen und geschichtlichen Fragen, die sich an den Papyrus knüpfen. Da der Schreiber des Papyrus wahrscheinlich ein Kopte, vielleicht sogar ein Mönch des Weißen Klosters bei Achmīm war, wäre es vielleicht von Gewinn gewesen, auch saïdische Handschriften zur paläographischen Vergleichung heranzuziehen. Henry Hyvernat, Ciasca-Balestri und andere haben deren ja eine Menge in ausgezeichneter Weise abgebildet. Insbesondere würde die Erörterung über die sog. Spitzbogenunziale wohl erheblich gewonnen haben, wenn Handschriften wie Copte 130[4] Blatt 131 (Vorderseite) der Pariser Nationalbibliothek berücksichtigt worden wären. Was den Text des Papyrus betrifft, so stellt Bauer fest, daß wir Bruchstücke einer Weltchronik vor uns haben, die vom Standpunkte des

Patriarchats Alexandreia aus geschrieben ist und wahrscheinlich mit der Zerstörung des Sarapeions durch den Erzbischof Theophilos endete (diese setzt der Chronist in das Jahr 392 n. Chr.). Am nächsten verwandt ist die Chronik mit einer anderen alexandrinischen Weltgeschichte, deren lateinische Übersetzung uns in dem zuerst von Scaliger herausgegebenen „Barbarus" vorliegt.

Die Bedeutung des Papyrus beruht nicht auf seinem Texte. Dieser bringt uns, trotz seines Alters, nur wenig neue Erkenntnisse, und diese wenigen sind noch dazu oft recht fragwürdig. Aber von einzigartiger Bedeutung ist der Papyrus wegen seiner Miniaturen. Diese werden von Strzygowski in dem zweiten Teile des Werkes (S. 119—204) gewürdigt.

Strzygowski beginnt mit einer genauen Beschreibung der einzelnen Bilder. Sie stellen folgendes dar: 1. Frauenbüsten als Verkörperungen der Monate, 2. Inseln, kleinasiatische Provinzen, 3. Propheten (erhalten: Obadja, Jona, Nahum), 4.—5. latinisch-römische, lakedaimonische, makedonische, lydische Könige, 6. Honorius als Kind, die Leiche des Gegenkaisers Maximus und des Erzbischofs Timotheos von Alexandreia (es ist sehr charakteristisch, daß sich der Künstler die letztere nur als Mumie vorstellen kann), der Erzbischof Theophilos, Theodosios der Große und Honorius, Theophilos als Sarapisbesieger, Kaiser Valentinian II., der Usurpator Eugenios, die Zerstörung des Sarapeions, 7. Eli und Hanna, Samuel und die Söhne Isais, Zacharias, Hanna und Christus, Johannes (als ὁ χριστός bezeichnet!?) in den Armen des Zacharias von einem Engel gesegnet, Maria mit dem Jesuskinde und Elisabeth, 8. verschiedene kleine Bruchstücke.

Strzygowski untersucht zunächst die Technik der Malerei, dann das Problem der Form. Er stellt dabei vor allem fest, daß die Bilder keine künstlerische Gesamtwirkung erzielen, sondern nur dem Vorstellungsbedürfnisse vor allem der Ungebildeten dienen wollen: die Illustrationen werden mit Verachtung aller Gesetze der Schönheit neben den Text gesetzt, wo gerade ein Fleckchen frei ist. Weiter erörtert Strzygowski, welche Bilder unser Papyrus sonst noch enthalten haben mag. Der genannte „Barbarus" gibt dieser für die Kunstgeschichte sehr wichtigen Untersuchung eine feste Grundlage: die Handschrift, die uns den Barbarus bewahrt hat, bietet zwar keine Bilder, hat aber den Raum für solche ausgespart. Am wertvollsten sind Strzygowski's Forschungen über die geschichtliche Stellung der Miniaturen. In sehr eingehenden Einzeluntersuchungen, die uns auch Abbildungen von verschiedenen bisher nicht veröffentlichten Altertümern bescheren, wird der Nachweis geführt, „daß wir es mit einer jener späthellenistischen Schöpfungen zu tun haben, in denen unter dem Vordrängen des Jüdisch-Christlichen und Orientalischen ein bestimmtes Lokalkolorit entsteht" (S. 144). Ich kann aus der Fülle des Stoffes nur einiges wenige hervorheben. Die orientalischen Einflüsse, die die Papyrus-

miniaturen verraten, sind natürlich in erster Linie national-ägyptische. Die Art und Weise, in der ihr Urheber den Raum auffaßt, erinnert aufs deutlichste an die altägyptischen Papyrusminiaturen, die ja leider von Kunsthistorikern fast noch nie beachtet worden sind (Strzygowski gibt über sie, mit Unterstützung Wiedemann's, einige lehrreiche Winke). Echt koptisch ist ferner die Vorliebe für Hellgelb u. s. w. Auch der Orantentypus geht letztlich auf altägyptische Vorbilder zurück. Überraschend ist, daß neben den national-ägyptischen Einflüssen auch jüdische sich geltend machen. Einen einzelnen Fall dieser Art hatte Strzygowski bereits in seinem Kairiner Kataloge „Koptische Kunst" (1904, S. XII) erwähnt. In der jetzigen Untersuchung zeigt er, daß das Judentum einem guten Teile der altchristlichen Miniaturen die Vorbilder geliefert hat. So erklärt sich zugleich eine auffallende Tatsache: die ältesten christlichen Bilderhandschriften behandeln ausnahmslos alttestamentliche Gegenstände. In dem Papyrus Golenischeff treten die jüdischen Grundlagen noch in einigen Einzelzügen deutlich hervor: die Bilder des Nahum und des Zacharias weisen typisch semitische Gesichter auf.

Natürlich läßt sich die Wirklichkeit der hier angedeuteten Zusammenhänge nicht beweisen, wie die Richtigkeit eines Rechenexempels: alle großen Wahrheiten der Geschichte wollen mehr intuitiv geschaut als statistisch festgestellt sein. Strzygowski weiß selbst sehr genau, welche Punkte seiner Darstellung noch nicht als ganz gesichert gelten dürfen. Er macht z. B. S. 189 darauf aufmerksam, daß die von ihm als koptisch angesprochenen Eigenschaften dieser späthellenistischen Kunst an sich teilweise ebensogut primitiv menschlich wie national-ägyptisch sein können (ich vermag übrigens nicht einzusehen, warum diese beiden Auffassungen einander gänzlich ausschließen sollen). Aber trotz mancher Unsicherheiten wird man doch sagen müssen: Strzygowski hat die Richtigkeit seiner Gesamtanschauung für alle, die sehen können, bewiesen. Er verfügt ja auch, wie kein anderer, über die ausgedehntesten Kenntnisse des kunstgeschichtlichen Vergleichsmaterials. Vielleicht würde er über manche Dinge noch zuversichtlicher urteilen können, wenn er gelegentlich literarische Nachrichten mit verwertete. Wie wichtig ist zur Begründung seiner Gesamtanschauung z. B. die Bemerkung, die Karl Holl in seinem Werke über Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern, Tübingen und Leipzig 1904, S. 21 Anm. 2 über die Kunstfertigkeit der Lykaonier gibt!

Was Einzelheiten betrifft, so könnte man vielleicht hier und da eine unbedeutende Ausstellung machen. Die Bemerkung über den Ausdruck *ἡ ἁγία Μαρία* in Ägypten S. 155 wird durch den literarischen Befund in keiner Weise bestätigt: der Ausdruck *θεοτόκος* z. B. ist den hellenistischen und den koptischen Ägyptern seit dem vierten Jahrhundert geläufig. Aber es wäre undankbar, wollten wir uns bei solchen Kleinigkeiten aufhalten. Strzygowski's

Arbeit ist ein sehr wertvoller Beitrag zur Kulturgeschichte des christlichen Orients. Er erschließt unserem Verständnisse ein jungfräuliches Gebiet, das der Papyrusminiaturen; er stellt es zugleich hinein in einen großen weltgeschichtlichen Zusammenhang. Wer mit der Entwickelung der mittelalterlichen Kunst vertraut ist, wird sofort sehen, daß dieser Zusammenhang nicht ein rein morgenländischer ist, sondern, wie Strzygowski selbst gelegentlich andeutet (z. B. S. 166), auch nach dem Abendlande hinübergreift. Die unscheinbaren Papyrusreste gehen uns somit näher an, als wir bei dem ersten Anblicke glauben möchten.

J. Leipoldt.

The Canons of Athanasius of Alexandria. The Arabic and Coptic Versions edited and translated with Introductions, Notes and Appendices by **Wilhelm Riedel** *and* **W. E. Crum.** [*Text and Translation Society.*] London and Oxford, Williams and Norgate, 1904.

Der literarische Nachlaß des Athanasius hat sich in letzter Zeit, vornehmlich infolge der Untersuchungen A. Stülcken's[1]), eine ganze Reihe von Abstrichen gefallen lassen müssen, deren Berechtigung in den meisten Fällen unbestreitbar ist. Aber diese Abstriche beziehen sich ausnahmslos auf Schriften dogmatischen Inhalts. Was die praktischen Schriften betrifft, die unter Athanasius' Namen umlaufen, so hat man deren Echtheit allerdings früher lebhaft angegriffen; aber die Gegenwart ist geneigt, sie für wirklich athanasianisch zu halten. Das gilt vor allem von der Schrift *λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον*, die jüngst besonders Eduard Frhr. von der Goltz als echt zu erweisen suchte[2]). Riedel und Crum bescheren uns in dem vorliegenden Werke sogar eine Athanasiusschrift praktischen Inhalts, die vordem noch gar nicht bekannt war: die Canones des Athanasius.

Freilich ist die Echtheit der Canones wie die Echtheit der Schrift *πρὸς τὴν παρθένον* durchaus nicht absolut sicher. Es muß zunächst schon auffallen, daß die Canones weder ganz noch teilweise in der griechischen Ursprache erhalten sind: wir besitzen sie vollständig nur arabisch, außerdem noch in saïdischen Bruchstücken. Nicht einmal eine leise Andeutung über das Dasein dieser Canones finden wir in der griechischen Literatur. Aber ich will diese auffallende Tatsache nicht allzu stark betonen. Auch Stücke von Athanasius'

1) Athanasiana, in v. Gebhardt's und Harnack's Texten und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, N. F. IV, 4, 1899.

2) In den Texten und Untersuchungen, N. F. XIV, 2a, 1905.

Osterfestbriefen besitzen wir nur koptisch; ebenso scheint von einer asketischen Schrift des Athanasius nur ein koptisches Bruchstück erhalten zu sein[1]. Wichtiger ist, daß Athanasius' Urheberschaft sich mit inneren Gründen nicht beweisen läßt, obwohl doch Athanasius eine scharf umrissene Persönlichkeit war. Riedel hat in der Einleitung die Frage nach dem Verfasser sehr eingehend behandelt. Er stellt fest: die Canones wurden sicher in Ägypten wohl noch im 4. Jahrhundert verfaßt, und zwar von autoritativer Seite[2]. Riedel schließt also ganz mit Recht (S. XXVI): To me, then, it appears not impossible that these canons are, as a whole, derived from a work of Athanasius[3]. Überdies liegt an dem Verfasser der Canones nur sehr wenig. Zur Charakteristik des Athanasius würden sie, auch wenn sie sicher echt wären, nur wenig Material liefern. Dagegen sind sie, ob athanasianisch oder nicht, eine sehr wertvolle Quelle für die Kenntnis des Gemeindelebens im vierten Jahrhundert. Leider haben es die Herausgeber dem Leser überlassen, sich ein Bild dieses Gemeindelebens zu entwerfen; es wäre sehr verdienstvoll gewesen, hätten sie es selbst entworfen, etwa in der Weise, wie das Achelis in der schönen Ausgabe der syrischen Didaskalia getan hat[4]. Wichtig sind besonders die Mitteilungen über den Oikonomos; Leder hat diese in seiner lehrreichen Schrift über den Archidiakonat noch nicht verwertet[5].

Die saïdischen Bruchstücke der Athanasiuscanones hat Crum sorgfältig herausgegeben und übersetzt. Es ist recht bedauerlich, daß sie nicht umfangreicher sind. Denn die arabische Übersetzung, die aus der saïdischen geflossen ist, kürzt an sehr vielen Stellen, befolgt wohl auch gelegentlich eine andere, minder ursprüngliche Anordnung.

Die arabische Übersetzung wurde von Riedel auf Grund zweier Textgestalten mit kritischem Apparate herausgegeben und übersetzt.

---

1) Der Handschriftenband 130^2 (Schenoudi 2) der Bibliothèque nationale zu Paris bietet Blatt 85 verso rechts den Titel: ⲛⲁⲓ̈ⲛⲉ ⲛⲉⲥⲃⲟⲟⲩⲉ ⲙ̄ⲛ̄ⲛⲉⲛⲧⲟⲗⲏ ⲉⲛⲧⲁϥϫⲟⲟⲩ ⲛ̄ϭⲓⲁⲡⲁ ⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲥ ⲡⲁⲣⲭⲏⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲉⲧⲃⲉⲙ̄ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ („Dies sind die Lehren und die Gebote [εντολη], die Apa Athanasios, der Erzbischof [αρχηεπισκοπος], über die Jungfrauen [παρθενος] sagte“). Der Anfang des so angekündigten Textes fehlt leider; wahrscheinlich fällt aber Blatt 88 unter die angeführte Überschrift.

2) Riedel redet dabei (S. XIV) von the establishment of the state church by Constantine. Diese mindestens sehr mißverständliche Wendung sollte doch vermieden werden.

3) Vgl. auch A. Rahlfs, Gött. gel. Anz. 1905, S. 359.

4) Texte und Untersuchungen, N. F. X, 2, 1904, S. 266 ff.

5) P. A. Leder, Die Diakonen der Bischöfe, in U. Stutz' Kirchenrechtlichen Abhandlungen, 23. und 24. Heft, Stuttgart 1905. — Das Wort Archidiakon wird in den Can. Ath. nur § 106 genannt; der Oikonomos wird dagegen sehr oft erwähnt. Die Anm. 7 auf S. 41 der Can. Ath. scheint mir irrezuführen.

Wir sind beiden Herausgebern für ihre schöne Arbeit zu besonderem Danke verpflichtet. An kleinen Versehen fehlt es gewiß nicht: eine editio princeps wird nie ganz vollkommen sein. Ich darf über diese Kleinigkeiten umso mehr schweigen, als ich den Ausstellungen von Rahlfs nur sehr wenig würde hinzufügen können[1]). Die arabischen und saïdischen Texte, die uns Riedel und Crum zugänglich gemacht haben, sind sprachlich wohl beide ziemlich bedeutungslos. Desto wichtiger ist ihr Inhalt für den Geschichtsforscher, und es wäre nur zu wünschen, daß diese reiche Quelle von den Forschern nun, nachdem sie erschlossen ist, recht eifrig benutzt wird.

J. Leipoldt.

Eppenstein, S., *Übersicht über die hebräisch-arabische Sprachvergleichung bei den jüdischen Autoren des Mittelalters, mit besonderer Beziehung auf die Geschichte der Exegese.* Frankfurt a. M., Kauffmann, 1905. 31 SS. 8°.

Es ist bereits mehrfach darauf hingewiesen worden, daß die Heranziehung verwandter semitischer Sprachen, speziell des Arabischen, zur Erklärung des Hebräischen nicht erst ein Produkt der modernen wissenschaftlichen Sprachvergleichung ist, sondern daß sie schon mit feinem Verständnis und mit recht kritischer Methode von jüdischen Philologen und Bibelexegeten des frühen Mittelalters gehandhabt wurde, so daß ihre Leistungen als Vorläufer diesbezüglicher Studien der Neuzeit bereits von solchen Männern wie Gesenius und Renan gewürdigt worden sind[2]). Wie wichtig diese Forschungen gewesen sind, kann man auch daraus ersehen, daß der hebräisch-arabischen Sprachvergleichung drei Autoren des Mittelalters spezielle Schriften gewidmet haben, nämlich: Jehūda ibn Ḳoreiš in Tahort in Nordafrika (Anfang des X. Jahrh.), im dritten Teile seines Sendschreibens an die Gemeinde der Juden in Fez (Risāle ed. Bargès et Goldberg, Paris 1857, p. 59 ff.: الجزء الثالث فى اشتراك العربى بالعبرانى الخ; die ersten zwei Teile handeln über die Vergleichung des Hebräischen mit dem Aramäischen resp. Neuhebräischen); sein

1) A. a. O. S. 352 ff. — Was das Wort ⲟⲓⲡⲉ betrifft (Rahlfs S. 354), so möchte ich noch verweisen auf Berl. kopt. Urk. 3 Zeile 6 und 180[1] Zeile 11 (Amos 8, 5). — Im Index zu den Can. Ath. vermisse ich z. B. S. 152 unter Peter den Hinweis auf S. 56.

2) S. die betreffenden Äußerungen bei Bacher, Die hebr.-arab. Sprachvergleichung des Abulwalid Merwân ibn Ganâḥ (Wien 1884), p. 3, und Die hebr.-neuhebr. und hebr.-aram. Sprachvergleichung des Abulwalid . . . . (ib. 1885), p. 4.

jüngerer Zeit- und Landesgenosse, Dūnaš b. Tamīm aus Kairuwān, dessen verlorengegangenes Werk sich, nach dem Zeugnis Mose b. Ezra's in seiner Poetik كتاب المحاضرة والمذاكرة, nur auf lexikalische, nicht aber auf grammatische Vergleichungen erstreckt haben soll, und zuletzt der Spanier Abū Ibrahīm ibn Barūn (Anfang des XII. Jahrh.), dessen fragmentarisch erhaltenes كتاب الموازنة بين اللغة العبرانية والعربية Kokowzoff ediert hat (Petersburg 1893; vgl. dazu Bacher, ZATW. XIV, 223 ff. und Eppenstein, RÉJ. XLI, 233 ff.). Charakteristisch ist nur, daß während im Orient solche hervorragende talmudische Autoritäten, wie die Geonim Saadja und Hai, nicht nur ohne jeden Anstand das Arabische zur Vergleichung heranziehen, sondern auch Korān und Ḥadīṯ zitieren und ihre Terminologie nachahmen (so besonders Saadja), die spanischen Autoren, wie Abulwalīd und ibn Bal'ām, ihr Verfahren eben durch den Hinweis auf die beiden genannten Geonim zu rechtfertigen sich genötigt sehen.

Diese hebräisch-arabischen Sprachvergleichungen bei den wichtigeren jüdischen Autoren des Mittelalters sind nun, in Anbetracht ihrer Bedeutung für die vergleichende semitische Philologie, bereits zum Gegenstand der Untersuchung gemacht worden, besonders von Bacher und Eppenstein[1]). In der vorliegenden Studie aber — die zuerst in dem „Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft", Bd. II, p. 212—240 erschienen ist — bietet uns letzterer eine kurze, in populärem Stile gehaltene summarische Übersicht über sämtliche hierher gehörige jüdische Autoren des Mittelalters, wobei auf den Gewinn ihrer Vergleichungen für die Bibelexegese ganz besonderes Gewicht gelegt wird. Aus diesem Grunde behandelt E. auch nur ausschließlich die Wortvergleichungen und läßt die grammatischen ganz außer Acht. Das bringt nun mit sich, daß Ḥajjūǵ, der eigentliche Begründer einer wissenschaftlichen hebräischen Grammatik, bei dem sich eine solche grammatische Vergleichung, allerdings nur eine einzige, findet, übergangen werden mußte[2]). Aber auch unter den Wortvergleichungen hätte den lexikalischen Analogien, d. h. solchen Vergleichungen, bei denen es sich nicht

---

1) In der soeben zuerst genannten Monographie handelt Bacher nicht nur über die Vergleichungen bei Abulwalīd, sondern auch (in einem Anhang) über die bei Dawid b. Abraham al-Fāsi; über die bei Abraham ibn Ezra s. sein A. i. E. als Grammatiker, p. 164 ff., und über die bei Maimonides s. Abhandlung in der Chwolson-Festschrift, p. 142 ff. Eppenstein wiederum bespricht die Vergleichungen bei ibn Koreiš in der Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judentums XLIV, 486 ff., und die bei Josef und Dawid Kimḥi ib. XLI, 117 ff. — Die Abhandlungen beider über ibn Barūn waren bereits erwähnt.

2) Es handelt sich hier um die Schreibung ההלכוא (Jos. 10, 24) und אבוא (Jes. 28, 12), die Ḥajjūǵ (ed. Jastrow, p. 20) nach Analogie der arabischen Orthographie erklären wollte, s. Bacher, Die gramm. Terminologie des . . . Ḥajjūǵ (Wien 1882), p. 4.

um lautlich und inhaltlich verwandte Ausdrücke, sondern um tiefere Übereinstimmung der beiden Sprachen bei gewissen Wortbedeutungen handelt, mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden sollen, als es hier geschieht.

E. beginnt nun seine Übersicht[1]) mit dem oben erwähnten Jehūda ibn Ḳoreiš (fälschlich Koreiṣ geschrieben), auf den er zunächst die anderen Autoren des Orients folgen läßt: Saadja Gaon, Dūnaš b. Tamīm[2]), den Karäer Dawid b. Abraham al-Fāsi, Dūnaš b. Labrāṭ aus Fez (der dann nach Spanien eingewandert ist), den Karäer Abulfaraǵ Harūn b. al-Faraǵ (den Verfasser des Muštamil) und Hai Gaon. Alle diese Autoren gehören ins X. und in die erste Hälfte des XI. Jahrhunderts.

Bei dem Übergang nach dem Westen, d. h. nach Spanien, begegnen wir in erster Linie (außer Dūnaš b. Labrāṭ) dem genialen Abulwalīd Merwān ibn Ǵanāḥ, dessen Werke den Höhepunkt der hebr. Sprachwissenschaft des Mittelalters bezeichnen und der auch inbetreff der hebr.-arab. Sprachvergleichung alle seine Vorgänger übertrifft und als unbestrittener Meister dasteht. Einem solchen Autor müßte auch, sogar in einer kurzen Übersicht, mehr Raum gewidmet sein und müßten auch mehr Beispiele seiner Vergleichugen angeführt werden (das gesamte Material ist in der oben erwähnten Monographie Bacher's zu finden). Auf Abulwalīd fußen zunächst die ersten zwei jüdisch-arabischen Bibelexegeten Spaniens des XI. Jahrh.: Mose ibn Chiquitilla und sein jüngerer Zeitgenosse Jehuda ibn Bal'ām (bei E. ist die Reihenfolge umgekehrt). Von diesen zwei berücksichtigt besonders der letztere das Arabische in seinen noch zum größten Teil handschriftlichen Bibelkommentaren sehr häufig[3]) und soll daher seine Sprachvergleichung demnächst

---

1) Über Hinweise auf das Arabische in der talmudisch-midraschischen Literatur, die E. p. 7 nur kurz erwähnt, vgl. Steinschneider, Polemische u. apologet. Literatur, p. 248 ff.

2) S. oben. Da nun die Zitate aus diesem Autor sehr selten sind, so ist es angebracht zu der einzelnen, von E. p. 10 angeführten Vergleichung noch die wenigen anderen, soweit sie bekannt sind, hinzuzufügen. So die Zusammenstellung von ועיפו Jes. 11, 14 mit عيافة, Orakeln mittels Omomantik (أى يتعيّفون فى علم الكتف s. Munk, Notice sur Abou'l-Walid, p. 58, u. Zeitschr. f. hebr. Bibliogr. I, 30), des Eigennamens כָּלֵב mit dem arab. كلب (bei Ibn Barūn, p. 67) und von חר II. Kön. 12, 10 mit einem ähnlichen arab. Wort, das zu erwähnen ibn Barūn für unpassend hielt (ib. p. 45: وجنس دونش بن تميم ויקב חר בדלתו بلفظة عربية لا يحسن ذكرها). Über die von Dūnaš angenommenen Diminutivformen im Hebräischen, nach Analogie des Arabischen, s. Bacher, A. i. E. als Grammatiker, p. 82.

3) Vgl. über diese Kommentare ZDMG. 55, 598 (ediert wurden inzwischen die Kommentare zu Josua und Richter von mir, Fr. a. M. 1903, 1906; den zu Jeremia bereitet Israelsohn zum Drucke vor).

von mir ausführlich behandelt werden. Auf den Schultern Abulwalīd's steht auch ibn Barūn mit seiner oben genannten Spezialschrift. Es folgen dann aus der klassischen Periode Spaniens nur noch Mose ibn Ezra und sein Namensvetter Abraham (der aber weder ein Verwandter des Vorhergehenden gewesen ist, noch erwähnt er ihn als letzten unter den Altmeistern der hebräischen Sprachwissenschaft, wie E. p. 19 fälschlich angibt). Abraham ibn Ezra hat seine Werke bereits außerhalb Spaniens und in hebräischer Sprache verfaßt, ebenso wie die nach ihm behandelten Josef und Dawid Ḳimḥi.

Mit dem zuletzt genannten schließt die spanisch-arabische Periode der Sprachwissenschaft und der Bibelexegese im eigentlichen Sinne und die nun folgenden Autoren ziehen (mit wenigen Ausnahmen) das Arabische nur ganz gelegentlich zur Erklärung des Hebräischen heran. Es sind dies: Mose Maimonides und sein Sohn Abraham; Tanḥūm b. Josef Jerušalmi [1]); Zeraḥja b. Šealtiel, der am Ende des XIII. Jahrh.'s aus Barcelona nach Rom eingewandert ist; Samuel b. Nissim in Toledo im XIV. Jahrh.; Simon Dūrān, der infolge der Judenverfolgungen in Spanien im Jahre 1391 nach Algier übersiedelte; Salomo b. Samuel, der im Jahre 1339 in Gurganǵ oder Urgendsch (in Russisch-Turkestan) ein hebr.-persisches Wörterbuch verfaßt hat (s. darüber die Monographie Bacher's, Ein hebr.-persisches Wörterbuch aus dem vierzehnten Jahrhundert, Budapest 1900), in dem auch manche schätzenswerte hebr.-arab. Vergleichungen enthalten sind; Saadja ibn Danān in Granada (im letzten Drittel des XV. Jahrh.), der letzte jüd.-arab. Autor auf spanischem Boden; Abraham b. Jakob (nicht Jacob, wie bei E. p. 28) Gavison, im XVI. Jahrh., Verfasser eines hebr. Kommentars zu Mišle u. d. T. עומר השכחה (Livorno 1748); Isaak Abrabanel und zuletzt Abraham b. Buḳrāṭ (nicht Bakrat) in Tunis, Verfasser eines im Jahre 1507 geschriebenen und in Livorno 1845 erschienenen hebr. Superkommentars zu Raši, u. d. T. ספר הזכרון (s. ZDMG., l. c., 604, wo irrtümlich als Abfassungsdatum 1705).

Wie man sieht, sind in dieser Liste fast alle Autoren erschöpft und sind höchstens nur solche übersehen, bei denen das Arabische nur sehr vereinzelt vorkommt. So z. B. der Karäer Jefet b. 'Ali (Ende des X. Jahrh.'s) an einigen wenigen Stellen seiner arab.

1) Inbetreff dieses Autors sei bemerkt, daß er auch in seiner Einleitung zum Bibelkommentar (s. darüber mein Tanhoum Yerouschalmi etc., Paris 1900, p. 14) über die Sprachverwandtschaft gehandelt hat, s. den Komm. zu I. Sam. 2, 1 (ed. Haarbrücker, p. 2): ... لان تصاريف اللغتين قريبة بعضها من بعض وقد بينّا ذلك وسببه فى صدر الكتاب. Vgl. noch Goldziher, Studien über Tanchûm Jeruschalmi, p. 10 ff. (wo auch sehr treffende Beobachtungen über die Frage der Sprachverwandtschaft in der jüdischen Literatur enthalten sind).

biblischen Kommentare (s. seinen Komm. zu Daniel, ed. D. S. Margoliouth, Oxford 1889, Preface p. IX, n. 4); Salomo ibn Parḥon, der in seinem im Jahre 1160 in Salerno verfaßten Lexikon מחברת הערוך (Preßburg 1844) hin und wieder auch das Arabische berücksichtigt (s. Bacher, ZATW. XI, 38), und der berühmte Philosoph des XIV. Jahrh.'s, Levi b. Gerson (auf den mich E. selbst aufmerksam gemacht hat) in seinen Bibelkommentaren.

Samuel Poznański.

Die Geschichtsliteratur der Juden in Druckwerken und Handschriften zusammengestellt von Moritz Steinschneider. I. Abteilung: Bibliographie der hebräischen Schriften. Frankfurt a. M. 1905, J. Kauffmann. 8⁰. XII, 190 SS. Mk. 6.

Mancher würde es vorziehen, die Besprechung dieses Buches hinauszuschieben, bis die in Aussicht gestellte zweite Abteilung erschienen ist. Die vorliegende erste Abteilung ist indessen, trotz des geringen Umfanges, so inhaltsreich, daß man der Versuchung nicht widerstehen kann, dasselbe einzeln vorzunehmen. Das Buch nennt sich zwar „Bibliographie", ist aber eigentlich ein kritischer Wegweiser auf dem Gebiete der jüdischen Geschichtsschreiber. Es ist auch keine eilige Zusammenstellung zur Beschaffung eines Nachschlagewerkes, sondern die Frucht von nahezu fünfzigjähriger, planmäßiger und ausgiebiger Sammelarbeit.

Der erschöpfende Charakter des Buches wird durch die folgenden geringen Zusätze nicht beeinträchtigt. Jedermann sieht die Dinge eben mit eigenen Augen an, und auch der geringste Beitrag hat seine Berechtigung. So läßt Verfasser z. B. den Fragmenten der Genizah nicht völlige Gerechtigkeit widerfahren. Das Urteil „unbekannt weil einflußlos" dürfte nicht überall zutreffen. Die ungeheure Menge einzelner Stücke größeren oder geringeren Umfanges verhilft zunächst zu einem kulturgeschichtlichen Gesamtgemälde, das an sich ebenso wichtig ist, als manche Tatsache, die aus bekannteren Quellen stammt. Diese so lange versteckt gehaltenen Sammlungen haben selber eine Geschichte, in welcher wahrscheinlich nicht bloß Zufall mitgespielt hat. Viele Schriften und Dokumente sind ohne Zweifel absichtlich versteckt worden. Man denke nur an die Verfolgungen und Einschränkungen Andersgläubiger unter dem Chalifen Al-Hākim. Diesem Umstande verdanken wir wohl indirekt die Erhaltung religiöser Schriften und sonstiger Dokumente aus dem 11. Jahrhundert und früher. Auch später mag der Versteck das einzige Mittel geboten haben, Bücher und Papiere vor Zerstörung zu bewahren. Was immer für Faktoren dabei mitgewirkt haben

mögen, der Konservatismus, der sich in der Aufbewahrung der Fragmente kundgibt, ist geschichtlich ebenfalls beachtenswert. Sogar die nicht unbeträchtliche Anzahl von Schulheften und Schreibübungen dürfte für diesen oder jenen ein Interesse haben. Das Material für den Paläographen ist geradezu unerschöpflich.

Im Jahre 1903 veröffentlichte Unterzeichneter aus der Genizah den arabischen Text eines Briefes „von Mohammed an Ḥannīnā (Ḥoneina?) und die Leute von Ḫeibar-Maqnā“ (JQR. XV, p. 168 sqq.). Die in demselben Jahre von E. N. Adler und M. Seligsohn herausgegebene Nouvelle chronique samaritaine enthält (S. 78) den Text eines angeblichen Schutzbriefes von Mohammed an die Samaritaner. Dieser Brief ist eingeleitet mit den Worten ויכתוב מחמד ברית מן כיר עלי אבן אבי טאלב. Anstatt מן כיר ist מן כ̄ט (من خطّ) zu lesen und es dürfte kein Zweifel sein, daß der fragliche Satz lediglich eine Wiedergabe der Schlußworte des oben erwähnten Briefes ist, die (in arabischer Transkription) folgendermaßen lauten: وكتب علىّ ابن ابو (so) طالب بخطّه ورسول الله يملى عليه حرفًا حرفًا.

Mit Recht hebt Steinschneider den historischen Wert von Elegien (קינות) hervor. Die Überbleibsel einer Sammlung von solchen in der Genizah (4 Blätter) besagen in einer Nachschrift, daß die Lieder sich auf eine Judenverfolgung beziehen, die in den Jahren 1046—7 in Malaga und Sevilla stattgefunden habe. Ich kann in anderen Berichten über dieses Ereignis nichts finden: das Fragment selbst kann nicht viel jünger sein als das Ereignis, auf das es sich bezieht. Die massenhaften Briefe und Rechtsdokumente sind ebenfalls geschichtlich verwertbar. Manche Stücke beschäftigen sich auch mit arabischer Geschichte, wie z. B. ein Brief Hārūn al-Rašīd's an Jaḥjā b. Ḫālid al-Barmaki.

Im folgenden möchte ich noch einige Kleinigkeiten zur Ergänzung anführen. Die historischen Elemente in Jehūdā al-Ḫarizi's Taḥkemōni werden vom Verf. gebührend hervorgehoben. Ihm glaube ich auch mehrere, aus der Genizah stammende, arabische Dichtungen zuschreiben zu sollen, welche geschichtlich verwertbare Reiseerinnerungen aus dem Irāq enthalten (JQR. XV, p. 683, 99). Fast alle in diesen Gedichten erwähnten Namen finden sich in Maqāma 46 des T. wieder. Cod. Montef. 475 enthält einen Bericht über Judenverfolgungen am Rhein im Jahre 1146. Eine Sammlung von Predigten (Cod. Montef. 61 fol. 112) erzählt von Unruhen in Segovia im Jahre 1452. Eine jüdisch-arabische HS. des British Museum (Or. 2538) gibt einen langen, stark gefärbten Bericht eines Streites zwischen Rabbaniten und Karäern von Cairo im Jahre 1465. Das Ereignis erhält durch das Eingreifen der muslimischen Behörden

und die mitgeteilten Fetwâs der Kâdhis aller vier Schulen besonderes Interesse. Eine abgekürzte englische Übersetzung des ganzen Berichtes vom Unterzeichneten ist im Druck. Der Pest in Florenz (im Jahre 1539?) und einigen anderen Ereignissen sind mehrere Gedichte in Cod. Montef. 366 gewidmet.

Zum Schlusse noch eine kleine Berichtigung. S. 116 letzte Zeile ist Moses nicht „Druckfehler" für, sondern der Sohn des daselbst genannten Abraham Catalano.

Die Ausstattung des Buches ist vortrefflich. Es ist überflüssig hervorzuheben, daß dem Erscheinen der zweiten Abteilung mit gespanntem Interesse entgegengesehen wird.

H. Hirschfeld.

Kleine Mitteilungen.

Jāt. 59. 60 und Pariśiṣṭaparvan II, 694 ff. — An den von Benfey angenommenen buddhistischen Ursprung der Pañcatantra-Geschichten glaubt heute nach Erschließung so vieler neuer Quellen wohl kein Verständiger mehr. Mir selbst hat sich bei Vergleichungen brahmanischer und jinistischer Parallelen mit dem Pāli-Jātaka gewöhnlich ergeben, daß die Pāli-Prosa, die bekanntlich oft gar nicht zum Wortlaut der Strophen stimmt, gegenüber diesen Parallelen meist minderwertig ist. H. Lüders ist bei seinen Vergleichungen epischer Stoffe zu ähnlichen Resultaten gekommen. Namentlich lehrreich ist sein Aufsatz „Die Jātakas und die Epik“ (ZDMG. 58, 687 ff.). Ich möchte hier auf ein recht gutes Beispiel hinweisen, das Material in der gleichen Richtung liefert.

Das 59. Jātaka führt den Namen *bherivādajātaka*. In ihm wird erzählt, wie der Bodhisatta als Paukenschläger mit seinem Sohne nach Benares geht, um bei einem Feste Geld zu verdienen. Auf dem Rückwege kommen sie durch einen Räuberwald. Der Sohn schlägt ununterbrochen die Pauke, trotz der Bitte des Vaters, sie nur von Zeit zu Zeit zu schlagen, damit die Räuber meinen sollen, ein großer Herr ziehe vorüber. Der Sohn aber verschließt sich der Warnung, und die Räuber plündern die beiden aus. Da sagt der Vater zum Sohn:

dhame dhame nātidhame, atidhantaṃ hi pāpakaṃ |
dhantena sataṃ laddhaṃ, atidhantena nāsitaṃ ||

Das 60. Jātaka ist eine Variante des 59. Es führt den Titel *saṃkhadhamanajātaka*. Alles verläuft analog, nur daß der Bodhisatta hier ein Muschelhornbläser ist und die Rollen von Vater und Sohn vertauscht sind. Die Gāthā ist in a und b dieselbe; dagegen lauten c d:

dhantenādhigatā bhogā, te tāto vidhamī dhaman ||

Zunächst ist zu konstatieren, daß in Jātaka 59 wieder Prosa und Gāthā nicht stimmen. In der Gāthā ist ausdrücklich von „Blasen“ die Rede. Das Paukenblasen soll aber noch erfunden werden. Mit seltener Naivetät setzt sich der Pāli-Kommentator über diese Schwierigkeit hinweg, indem er erklärt: *dhameyya bheriṃ vādeyya*: „man blase, d. h. man lasse die Pauke ertönen“. Daß Chalmers ihm in seiner Übersetzung ohne irgend-

welche Bemerkung einfach folgt, ist allerdings noch seltsamer. Er gibt die Strophe so wieder:

Go not too far, but learn excess to shun;
For *over-drumming* lost what *drumming* won.

Aber auch die Strophe in Jāt. 59 ist nicht einwandfrei, denn im 3. Pāda fehlt dem Metrum eine Silbe, während der Sinn nichts zu wünschen übrig läßt.

Das 60. Jātaka setzt das 59. voraus, denn der Verfasser von Nr. 60 bezieht sich auf Nr. 59, wenn er sagt: *Corā purimanayen' eva āgantvā vilumpiṃsu. Bodhisatto pi purimanayen' eva gātham abhāsi.* Wenn nun in der Prosa des 60. Jātaka der Gāthā entsprechend ein Muschelbläser auftritt, der Bodhisatta, dessen Warnung verachtet wird, nicht wie in 59, als der Vater, sondern als der Sohn erscheint und zugleich der metrische Anstoß gehoben ist, so liegt der Verdacht nahe, daß Jātaka 60 eine Korrektur von Jātaka 59 darstellt, sowohl im prosaischen als im metrischen Teil; es müßte denn durch eine unabhängige Quelle erweislich sein, daß die beiden letzten Pāda der Gāthā in 60 ursprünglicher wären, als die Fassung in der andern Strophe.

Tatsächlich findet sich die Strophe in einer nordwestindischen Quelle wieder, in Hemacandra's Pariśiṣṭaparvan II, 717:

dhamed dhamen nātidhamed atidhmātaṃ na śobhate |
dhmātenopārjitaṃ yat, tad atidhmātena hāritam ||

Hier ist a völlig, b und d fast völlig identisch mit dem entsprechenden Pāda der Gāthā von 59. Da nun die Abweichung der zweiten Pāli-Fassung in d durch ihren eigenen dritten Pāda bedingt ist, so ist auch dieser dritte Pāda geändert, und es bestätigt sich uns, daß die zweite Fassung ein mißglückter Wiederherstellungsversuch ist. Vielleicht ist in der ersten Fassung in c nur ein *hi* oder das Relativum *yaṃ* vor *sataṃ* ausgefallen.

Bei Hemacandra II, 694 ff. ist nun mit der Strophe eine völlig abweichende Geschichte verbunden. Dort geht ein Bauer jede Nacht auf sein Feld und verscheucht von einem Gerüste herab das Wild durch Blasen auf einem Muschelhorn. Als einst in der Nacht Viehdiebe eine gestohlene Herde herantreiben, bläst er wieder in dem Glauben, es nähere sich Wild. Die Diebe wieder glauben, die von ihnen Beraubten seien ihnen zuvorgekommen, und einer blase zum Angriff. Sie flüchten. Der Bauer sieht am Morgen die Herde und verschenkt sie im Dorfe, indem er angibt, eine Gottheit habe sie ihm gespendet. Nach einem Jahre kommen dieselben Räuber wieder mit Vieh in die Nähe des Feldes, hören das Blasen wieder und erkunden diesmal den Tatbestand, worauf sie an dem Bauern ihren Zorn auslassen und ihn völlig ausrauben.

Es ist möglich, daß der Pāli-Kommentator, der vielleicht die für die Strophe nicht passende Überschrift Bherivādajātaka in 59 schon vorfand, sich die ganze Erzählung ersonnen hat, wie er

ja auch in Jāt. 218 erhebliche Züge einer bekannten Erzählung geändert hat, die bei Brahmanen und Jaina gut überliefert ist[1]. Wahrscheinlicher ist allerdings, daß er eine ursprünglich nicht zu unserer Strophe gehörige Erzählung mit dieser verband. Vermutlich gehört also die Erzählung Hemacandra's ursprünglich zu unserer Strophe. Da die zweite Fassung des Jātaka sich als Korrektur der ersten erwies, so haben wir hier einen sicheren Fingerzeig dafür, daß an den Versen wie an der Prosa unserer heutigen Fassung des Pāli-Jātaka mehrere Hände gearbeitet haben.

Joh. Hertel.

Zum syrischen Alexanderlied in Heft I. — Ein paar Bemerkungen, die mir beim Lesen des Stücks aufstießen.

1) Zur Bibliographie trage ich nach, daß es von Knös auch eine lateinische Übersetzung gibt, ob vom ganzen weiß ich nicht. Aus einem Antiquariatskatalog notierte ich mir einmal:

Knös, G., Carmen syriacum de Alexandro Magno lat. redd. P I (9 p.) Upsaliae 1826. 4⁰. 50 Ö.

Ob Hedenskog, A., berättelse om Alexander d. Store Öfversättn. Syr. Text med Öfversättn. och Anmärker (Lund. 1868) auch hierher gehört, weiß ich nicht.

2) *ṭurā* oder *ṭaurā*? In V. 210. 217 las Hunnius *ṭurā*, wenn er übersetzte: „er ging zum Gebirge"; vielleicht las auch schon der Schreiber der Handschrift P so, wenn er an der zweiten Stelle ܠܛܘܪܐ schrieb, und ܥܠܘܗܝ statt ܥܠܝܗ, das Pronomen auf den Berg, statt die Quelle beziehend; letzteres auch in der Handschrift L. Mir scheint es besser *ṭaura* zu lesen: er ging eine Strecke weit, wie in V. 248 ausdrücklich vokalisiert ist. Es ist dies ein neues Beispiel der Verwechslung, aus der ich im Neuen Testament die Variante *μακρὰν* Matth. 8, 30 = *πρὸς* (oder *ἐν*) *τῷ ὄρει* Mc. 5, 11; Lc. 8, 32 abgeleitet hatte (meine Philologica sacra S. 23). Als Beispiele derselben nenne ich Zingerle, Ausgewählte Schriften des h. Ephraim (Kempten 1876) 3, 95; Acta Mart. ed. Bedjan V, 18 n. 1; Eusebius, Theophania 1, 15 (s. Greßmann, Texte u. Untersuchungen 8, 3 S. 56; Ryssel, Theol. Litztg. 1904, Sp. 141); Budge, History of Mary p. 158; Harris, Gospel of the XII Apostles p. 9 n. 1. Daß im jüdischen Aramäisch *ṭaura* in diesem Sinn bis jetzt nicht belegt ist, spricht allerdings gegen meine Erklärung der neutestamentlichen Stellen; um so unbedenklicher ist sie für das Alexanderlied.

3) Ähnlich bietet der Druckfehler ܠܥܡܐ — denn weiter als ein Druckfehler wird es nicht sein, statt ܠܥܠܡܐ — in V. 55 ein weiteres Beispiel für die Verwechslung, aus der ich am gleichen Ort (S. 39) die Varianten *λαός* und *κόσμος* in Act. 2, 47 erklärt

---

1) WZKM. XVII, 298 ff.

hatte. Belege für diese Verwechslung sind kaum anzuführen. In Lagarde's Clemens Romanus c. 62 p. 26 Zeile 1. 5. 20. 34 finden sich 4 bei einander. Im Alten Testament vergleiche man Dan. 8, 19; Sir. 45, 7; 47, 4; im Neuen Testament Mc. 14, 9; Lc. 2, 10.

Eb. Nestle.

Weiteres zur Inschrift des Mēšaʿ. (Vgl. Bd. 59, S. 33 ff.) — Ich habe den Eindruck, als sei die Angabe Mēšaʿ's auf Zl. 10 „und die Leute von Gad wohnten im Lande ʿAṭārōt מעלם" als Gegensatz gemeint zu der Besetzung von Mēdebā durch die Israeliten, die erst kurz vorher unter ʿOmrī erfolgt war (Zl. 7—8); so daß מעלם hier nicht scharf betont zu werden brauchte „seit der Urzeit", sondern einfach bedeuten könnte „schon immer" oder ähnlich. Etwas anders ist diese Auffassung immerhin, als die Ed. Meyer's, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, S. 226. —

Zl. 11 f. heißt es „und ich tötete alles Volk מהקר". Die Präposition מ in מהקר, welche sicher zu sein scheint, ist auffallend und hart, immerhin nicht unmöglich noch unerträglich. Ihre Berechtigung wird aber durch folgende Erwägung noch weiter gestärkt:

Es folgen unmittelbar darauf die Worte רית לכמש ולמאב, die übersetzt zu werden pflegen „ein Schauspiel für K. und für M." Daß רית „Schauspiel" recht fraglich ist, wird nicht weiter zu begründen sein. Es liegt m. E. hier ein Fehler in der Inschrift vor: statt רית ist zu lesen בקרית, wie auf Zl. 13. Durch die identischen Buchstaben des unmittelbar vorhergehenden מהקר war der Steinmetz verwirrt geworden und vergaß die beiden Anfangsbuchstaben von בקרית. Der Sinn ist also „und ich tötete alles Volk weg von der Stadt in (dem ganz nahen) Qeriyyōt für K. und für M." Hier, in Qeriyyōt, vor dem Heiligtum des Kemōš spielte sich die Siegesfeier ab, wie auch der folgende Satz berichtet. (Macht es übrigens nicht den Eindruck, als sei מאב hier ein numen?) —

Wenn ich auf die Bd. 59, S. 33 ff. gegebenen Bemerkungen zurückblicke, so wird mir auf Zl. 8 die passivische Lesung וַיֻּשַּׁב immer wahrscheinlicher, wörtlich „es wurde (dort) gesessen" oder „es wurde (dort) sitzen gemacht", nämlich von seiten der Israeliten. — An Stelle dessen, was ich über אראל דודה auf Zl. 12 als Vermutung gesagt habe, möchte ich mich gern der Auffassung Winckler's und Ed. Meyer's a. a. O. S. 257 anschließen. Für völlig sicher kann ich aber auch diese nicht halten. Denn daß דוד = numen durch Eigennamen gesicherter alttestamentlicher Sprachgebrauch sei (Stade in seiner Zeitschrift Bd. 26, S. 134), kann ich nicht zugeben, mag immerhin die Gottheit in der Dichtung hie und da als דוד bezeichnet worden sein.

Fr. Praetorius.

Zur Siloahinschrift. — Die Stelle der 3. Zeile כי הית זדה בצר מימן ומ(ן שמ)אל pflegt übersetzt zu werden „denn es war ein Riß im Felsen von Süden und von Norden her". Das unbekannte Wort זדה ist ziemlich von Anfang an mit „Riß, Spalte" übersetzt worden, lediglich deshalb, weil der Zusammenhang diese Bedeutung zu fordern schiene. Daß aber diese Bedeutung nicht „evident", sondern nur möglich ist, hat Fischer in dieser Zeitschrift Bd. 56, S. 800 betont. Gleichwohl ist m. W. nirgends eine andere, durch Zusammenhang oder Etymologie gestützte, mögliche Erklärung von זדה vorgeschlagen worden. Denn auch was Bruston, Études phéniciennes S. 74 bringt, entfernt sich nicht sehr weit von der gewöhnlichen Erklärung. —

Es will mir nicht recht scheinen, daß gesagt sein sollte, der Riß sei „von Süden und von Norden her" gewesen (Guthe in dieser Zeitschr. Bd. 36, S. 743), oder auch nur „südlich und nördlich" (Socin, Die Siloahinschrift S. 4). Man sollte erwarten „von Süden nach Norden"; noch angemessener wäre freilich völliges Fehlen dieser selbstverständlichen Worte gewesen. Und die nächstliegende Bedeutung von ימין und שמאל ist ja Süden bezw. Norden auch nicht. — Als eine durch Zusammenhang und Etymologie gestützte Möglichkeit schlage ich die Deutung vor: „denn es war ein Echo im Felsen rechts und links".

זְדָה setze ich gleich صَدًى *Echo.* Bekanntlich kann schon im Arabischen selbst jedes unmittelbar vor د stehende ص zu ز werden, während jedes durch einen Vokal von folgendem د getrennte ص fast wie ز gesprochen werden kann; bekannt ist ja auch der Wechsel von צדק mit ܙܕܩ, von ציד, צֵידָה mit ܙܘܕܐ, زاد. So dürfte denn die Gleichung זְדָה = صَدًى lautlich nicht zu beanstanden sein. Die Konstruktion als Femininum (הָיְתָה) würde sich erklären aus der Bedeutung von זְדָה als „Naturkraft"; ganz abgesehen von der Möglichkeit, daß das Echo bei den Hebräern wie bei den Griechen als eine in den Bergen und Felsen hausende Oreade aufgefaßt sein könnte (זָדָה, זְדָה). Der Verfasser der Inschrift scheint sagen zu wollen, daß zu beiden Seiten des Tunnels Echos im Felsen sassen, die den Schall der menschlichen Stimme verstärkten und trotz der 3 Ellen breiten Felswand über dieselbe hinaus fortpflanzten.

Fr. Praetorius.

لا أبا لك — Diese Redensart erklärt Nöldeke im Delectus 28, 8: primitus est convicium: „non tibi est pater" (notus; nescimus, a quo mater te conceperit); sed locutioni usu tritae nihil iniuriae relictum est; non mansit nisi quaedam incitandi species . . . .

Diese Erklärung hält Nöldeke auch aufrecht in seiner Übersetzung und Kommentierung der Mu'allaqa Zuhair's (Sitzungsber. der Wiener Akad. Bd. 144, I, S. 35) „... der Sinn der Formel schwächte sich bei dem starken Gebrauch völlig ab, ähnlich wie es mit allerlei Flüchen geschah [1])“.

Eine Parallele aus dem Spanischen gibt dieser Erläuterung recht. Tolhausen, Spanisch-Deutsches Wörterbuch, hat unter dem Stichwort hi de pu, oder hi de puta: „Hurensohn (Schimpfwort bei Cervantes und andern berühmten Schriftstellern). Daneben aber auch: Der Kuckuck! potztausend!“ Also auch hier hat der Ausdruck neben der eigentlichen, beschimpfenden Bedeutung noch den Sinn der Bekräftigung, eines Kraftspruchs. Übrigens ist interessant, wie im Don Quijote II, cap. 13 Cervantes den eigentlichen und uneigentlichen Sinn der Redensart zugleich anwendet: „Digo, respondió Sancho, que confieso que conozco que no es deshonra llamar hijo de puta á nadie, cuando cae debajo del entendimiento de alabarle“ (Don Quixote II, Ausgabe von Fitzmaurice-Kelly u. Ormsby S. 106).

J. Preuß.

Al-Maqdisī und *al-Muqaddasī.* — In der „Praefatio“, die De Goeje der vor kurzem erschienenen 2. Aufl. seiner prächtigen Ausgabe von al-Maqdisī's Kitāb Aḥsan at-taqāsīm fi maʿrifat al-aqālīm vorausgeschickt hat, finden sich gegen den Schluß die Sätze: „Unum tantum superest dicendum. Sprenger auctorem nuncupaverat al-Moqaddasī quod nomen consulto servavi, licet non ignorarem nullam causam esse quare haec forma praetuleretur [2]) formae al-Maqdisī. Nonnulli autem viri docti in Germania, mea huius libri editione utentes, laudant eam sub hac forma, nescii scilicet utramque formam bonam et usitatam esse, alteram a بيت المقدّس (s. البيت المقدّس), alteram a بيت المَقْدِس, et immemores praecepti quod titulus libri is est quem editor ei tribuit“. Von diesen Sätzen muß auch ich mich getroffen fühlen, denn auch ich habe, besonders im Kolleg und sonst im mündlichen Gebrauch, gelegentlich aber auch in meinen Arbeiten [3]), regelmäßig die Form *al-Maqdisī* gebraucht. Es sei mir daher gestattet, mich kurz dazu zu äußern.

Ich hielt, indem ich *Maqdisī* bevorzugte, die Form *Muqaddasī* nicht für schlecht oder ungebräuchlich, glaubte aber — und glaube

1) Der Herr Redakteur teilt mir freundlichst mit, daß schon arabische Philologen ungefähr dieselbe Auffassung haben. [Es genügt auf Lane s. أَبٌ zu verweisen. A. Fischer.]

2) Sic.

3) Z. B. im Katalog der Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. I, 2. Aufl., S. 172.

noch jetzt — daß sie, zum mindesten bei den Gelehrten, weniger beliebt gewesen ist als *Maqdisi*, und da ich mangels eines andern einheitlichen Prinzips orientalische Eigennamen grundsätzlich in der Gestalt wiederzugeben suche, die ausschließlich oder doch vorzugsweise als die gelehrte zu gelten hat[1]), so mußte ich mich konsequenterweise des letzteren bedienen. Mein Glaube an die mindere Beliebtheit von *Muqaddasi* aber gründete sich teils auf die Prüfung, der Gildemeister, diese Zeitschrift 36, 387 f., die beiden Nisben oder richtiger die beiden dazu gehörigen Namen بيت المَقْدِس und بيت المقدَّس (bezw. البيت المقدّس) hinsichtlich ihrer Verbreitung unterzogen hat, teils auf meine eigenen Eindrücke von ihrer Häufigkeit. Gildemeister ist zu folgendem Resultate gekommen: „Die Form *bait al-mukaddas* ist seit Herbelot, besonders in der Nisba Mukaddasî, bei europäischen Gelehrten bevorzugt. In Syrien kennt man sie, wie ich höre, nicht mehr und in Bairût wird ihre Möglichkeit und grammatische Zulässigkeit bestritten, womit wohl zusammenhängt, dass Bistânî sie im Muḥîṭ nicht mit aufführt[2]). Ihr classischer Gebrauch ist jedoch durch Ǵauharî, den Ḳâmûs und die andern bei Lane angeführten Autoritäten vollkommen sicher. Ibn Sîda († 458) bei Lane leitet sogar die Form *maḳdis* aus ihr her und wenn Yâḳût IV, 590 von des Zaǵǵâǵ Erklärung der Form *maḳdis* sagt: كذا ضبطه, so ist klar, dass er auch die andere Form kennt; ja da nun auch منزه, durch das er مقدس erklärt, keine Nominalform[3]) (wenigstens in der alten Sprache und in dieser Bedeutung) ist, scheint er das an der Spitze des Artikels stehende مقدس nicht *maḳdis*, sondern مقدّس ausgesprochen zu haben. Allerdings aber finden wir ausdrücklich *maḳdis* buchstabirt bei Ibn Khall. 456, 12 Sl., V, 19, 13 Wüst., bei Abulfidâ, im Lubb al-lubâb, bei Ḏahabî im Mushtabih p. 498, vgl. den Vers Marvâns bei Yâḳût a. a. O., so dass diese Form als die gebräuchlichste zu gelten hat[4]). Aus unseren Ausgaben ist keine Folgerung zu ziehen, so lange ungewiss bleibt, ob die Herausgeber das Tashdîd zugesetzt haben“ (a. a. O. 387 Anm. 1). Diese Statistik, obschon bereits für

---

1) So schreibe ich stets *Sībawaih*, *al-Hamaḏānī*, *al-Ḫuwārazmī*, *at-Tibrīzī*, *aš-Širbīnī*, *al-Bustānī*, selbst (*Muḥammad*) *Qiṭṭa* u. s. f. und nicht mehr in Anlehnung an die Formen der Umgangssprache, *Sībūja* (*Sībōi*), *Hamadānī*, *Ḫārizmī*, *Tabrīzī*, *Sarbīnī*, *Bistānī*, *Quṭṭa* o. ä.

2) Er hat nur بيت المَقْدِس und البيت المقدّس (البيت mit dem Artikel!).

3) Gildemeister meint natürlich: „keine Substantivform“.

4) Von mir gesperrt.

Bait al-muqaddas und damit auch für *al-Muqaddasī* nicht sehr günstig, bedarf einiger kleiner Korrekturen und Zusätze, die sämtlich die Wagschale noch mehr zu deren Ungunsten beeinflussen. „Die andern bei Lane [zugunsten von *Bait al-muqaddas*] angeführten Autoritäten", von denen Gildemeister spricht, existieren nämlich in Wirklichkeit nicht. Wenn ferner Ibn Sīda *al-maqdis* in dem Eigennamen *Bait al-maqdis* aus المقدّس herleitet, so meint er mit letzterem zunächst nur das betr. nomen loci appellativum, nicht aber den zweiten Bestandteil des nomen loci proprium *Bait al-muqaddas*[1]). Endlich hätte Gildemeister noch hervorheben sollen, daß der Qāmūs *Bait al-maqdis* vor *Bait al-muqaddas* nennt (وبيت المقدس كمَجْلِس ومعظّم) und ebenso Gauharī die Nisba *maqdisī* vor *muqaddasī* (والنسبة اليه مَقْدِسىّ مثالُ مَجْلِسىّ ومقدّسىّ). Allerdings steht in der Būlāqer Ausgabe des Gauharī umgekehrt *Bait al-muqaddas* vor *Bait al-maqdis* (وبيت المقدّس والمقدس يشدّد ويخفّف). Aber da unmittelbar darauf die beiden Nisben, wie soeben gezeigt, in der Reihenfolge *maqdisī* — *muqaddasī* folgen, da der Qāmūs die entsprechende Reihenfolge hat und da auch der Lisān a. a. O. schreibt: وبيت المقدس . . . . وهو يخفّف ويثقّل والنسبة إليه مَقْدِسىّ مثال مجلسىّ ومقدّسىّ, so sind bei Gauharī möglicherweise die beiden Wörter يشدّد ويخفّف umzustellen. (Die Ausgabe, obschon von so ausgezeichneten Kennern des Arabischen wie Naṣr al-Hūrīnī und Muḥammad aṣ-Ṣabbāġ besorgt, genügt natürlich kritischen Ansprüchen nicht.) Von Interesse ist hier schließlich noch, daß der Tāg al-ʿarūs a. a. O. hat: (بيت المقدس كمجلس) . . . . . (و)قد يثقّل فيقال بيت المقدّس (كمعظّم). Man beachte hier die Partikel قد, die vor dem Imperfektum bekanntlich للتقليل[2]) steht!

---

1) Vgl. Lisān al-ʿarab s. قدس (VIII, ٥٠, 17): وبيت المَقْدِس من ذلك أُيضا فامّا أَن يكون على حذف الزائد وإمّا أَن يكون اسمًا ليس على الفعل كما ذهب إليه سيبويه فى المَنْكِب (ebenso Tāg al-ʿarūs s. قدس, IV, ٢١٣, pu.).

2) Vgl. z. B. Mufaṣṣal ١٤٨, 13.

Das Vorherrschen von *maqdisī* vor *muqaddasī* dürfte sich ferner aus der vulgären Form مُقُدْسى, die der Muḥīṭ al-Muḥīṭ verzeichnet, wie wohl auch aus dem Plural مقادسة ergeben. Letzterer ist gleichfalls vom Muḥīṭ al-M. und ebenso von Dozy, Suppl.[1]), gebucht; ich kann ihn außerdem aus Jāqūt's Muštarik ٣٨١, 4 belegen: يسكنها أهل الصلاح من المقادسة. Freilich kommen auch Fälle vor wie مُبَلَّبى, Pl. مَبالبة.

Endlich spricht für *maqdisī*, daß unter den drei[2]) konkurrierenden Formen *Bait al-maqdis*, *B. al-muqaddas* und *al-B. al-muqaddas* die erste, als Übertragung von talmud. בֵּית הַמִּקְדָּשׁ oder richtiger vielleicht von (מוּקְדְּשָׁא) מַקְדְּשָׁא (בֵּי) בֵּית[3]) zweifellos die älteste ist. Die beiden übrigen erklären sich m. E. so, daß in der Umgangssprache *Bait al-maqdis* z. T. in *Bait al-muqaddas* überging, worauf der gelehrte Purismus, der in *muqaddas* ein Partic. pass. und daher in der ganzen Bildung eine fehlerhafte genetivische Verbindung von Substantiv und Attribut[4]) sah, das grammatisch einwandfreie *al-Bait al-muqaddas* prägte[5]). Mit

1) Dozy hat den Sgl. مُقَدَّسى st. مَقْدِسى. Nach Wright, Grammar³ I, p. 159 D wäre diese Aussprache falsch, ich halte sie aber nach Sīb. II, ٩٧, 11 ff., ٩٨, 15 für zulässig.

2) Es sind sogar vier, wenn man *Bait al-muqaddis* mitzählt (s. Gildemeister a. a. O.), von dem ich aber hier absehen kann. — Für البيت المقدس الذى يتطهر به من الذنوب Jāq. IV, ٥٩٠, 16 ist البيت المقدّس المطهر الخ zu lesen; vgl. Lisān al-ʿarab a. a. O. Z. 14: أى البيت المطهّر أى المكان الذى يُتطهّر به من الذنوب.

3) Vgl. im Syr. ܒܝܬ ܡܩܕܫܐ „Jerusalem" und dazu die Nisba ܡܩܕܫܝܐ „jerusalemisch", die völlig unserm مَقْدِسى entspricht, auch das äthiopische ቤተ : መቅደስ ።

4) Also ein unstatthaftes Beispiel der اضافة الموصوف الى الصفة.

5) Anders De Goeje, Wright³ II, p. 233 Anm.: „The real explanation, however, seems to be that we have in بيت المقدّس . . etc. the first instances of the omission of the article before the qualified substantive, which is prevalent in modern Arabic". Aber bei dieser Auffassung fehlt jede organische Verbindung von *Bait al-maqdis* und *al-Bait al-muqaddas*. Vgl. noch Gildemeister a. a. O. und Fleischer in Bd. VI der Marāṣid, zu II, ١٤٤, 9 und IV, 423, 17 f. — Ein

dieser Auffassung von den drei Formen scheint[1]) sich aufs beste zu vertragen, daß ich in der Poesie, die sich ja vulgäreren Bildungen gegenüber stets besonders ablehnend verhalten hat, nur *Bait al-maqdis* und *al-Bait al-muqaddas* (nicht aber auch *Bait al-muqaddas*) nachweisen kann und daß die Verse, die mir für *Bait al-maqdis* zur Verfügnng stehen, älter sind als meine Belege für *al-Bait al-muqaddas*. Die betr. Stellen sind:

وَدَعِ الْمَدِينَةَ إِنَّهَا مَحْذُورَةٌ وَٱلْحَقْ بِمَكَّةَ أَوْ بِبَيْتِ الْمَقْدِسِ

„Und laß Medīna, denn es ist zu fürchten, und begieb dich nach Mekka oder nach Jerusalem“ (von Marṷān b. al-Ḥakam, s. I̯āqūt IV, ٥٩٠, 18 und II, ١٠٢, 14, ferner, mit allerlei Varianten, Tibrīzī zur Ḥamāsa ed. Freyt. ٦٨٩, 4; Aġānī XXI, ١٩٧, 19; Ḫizāna III, ٧٤, 9; Ḫafāgī, Šarḥ Durrat al-ġauṷāṣ ١٨٨ und Lisān s. جلس);

يَا صَاحِ إِنِّي قَدْ حَجَجْـ ـتُ وَزُرْتُ بَيْتَ الْمَقْدِسِ

„O Freund, ich habe die Pilgerfahrt gemacht und Jerusalem besucht“ (von al-Muʿallā b. Ṭarīf, dem Freigelassenen Mahdī's; s. I̯āqūt IV, ٣٥٤, 11 und Aġānī VI, ٢٩, pu);

وَأَصْبَحْنَ قَدْ فَوَّزْنَ مِنْ نَهْرِ فُطْرُسٍ وَهُنَّ عَنِ الْبَيْتِ الْمُقَدَّسِ زُوْرُ

„Und sie (die Kamelinnen) hatten von Nahr Fuṭrus aus die Wüste betreten, abgewandt von Jerusalem“ (von Abū Nuṷās, s. seinen Diwan ed. Iskandar Āṣāf ١٠٠, 10; I̯āqūt III, ٧٩٩, 16. ٨٨٤, 10. IV, ٨٣٣, 3; Tāg al-ʿarūs s. فطرس); und

إِلَى الْبَيْتِ الْمُقَدَّسِ جِئْتُ أَرْجُو جِنَانَ الْخُلْدِ نُزْلًا مِنْ كَرِيمِ

„Nach Jerusalem kam ich die Gärten der Ewigkeit als Gastgeschenk eines Großmütigen erhoffend“ (von Ibn Ḥagar[2]) al-ʿAsqalānī, s. Maqqarī, Analectes I, ٣٧, 9 v. u.).

Irrtum ist es übrigens, wenn De Goeje an der soeben mitgeteilten Stelle die Unterdrückung des Artikels vor einem موصوف „prevalent in modern Arabic“ nennt. Sie begegnet zwar in verschiedenen Dialekten, so besonders den syrischen, ziemlich häufig, in andern aber, z. B. dem von Kairo und dem des Nedschd (s. Spitta, Gramm. S. 259 unt. und Socin, Diwan aus Centralarabien III, § 153 b) ist sie selten und den Dialekten des Maghreb fehlt sie fast ganz (s. Stumme, Tun. Gramm. § 189, 2; Marçais, Dialecte arabe parlé à Tlemcen p. 154; ungefähr dasselbe gilt vom Marokkanischen).

1) Ich sage: „scheint“, denn ich kann mir leider nicht einbilden alle Verse, in denen der Eigenname vorkommt, beisammen zu haben.

2) Die Ausg. hat falsch أبن حُجْر.

Freilich würde sich an einer sehr alten Stelle die Nisba *muqaddasī* finden, wenn in dem Verse des Imra' al-Qais

فَأَدْرَكْنَهُ يَأْخُذْنَ بِالسَّاقِ وَالنَّسَا كَمَا شَبْرَقَ الْوِلْدَانُ ثَوْبَ الْمُقَدَّسِ

„Und sie (die Hunde) holten ihn (den Wildstier) ein und packten seinen Schenkel und seine Hüftsehne, wie die Kinder (der Christen) das Kleid des Jerusalempilgers (oder des Mönches) zerreißen“ für المقدّس mit Gauharī s. قدس und شبرق [1]) المقدّسى zu lesen wäre. Aber das ist sicher nicht der Fall; vgl. Diwan des Imra' al-Qais ed. Ahlw. Nr. ٣١, ١٢; Kommentar des ʿĀṣim b. Aiiūb al-Baṭaliūsī zu Imra' al-Qais, ed. Kairo 1307, ١٣٢; Šuʿarā' an-naṣrānīja ٥٠, 2; Iāqūt IV, ٥٩٠, pu.; ʿUkbarī, Komm. zu Mutanabbī, ed. Kairo 1287, I, ٥٠٢, 6 v. u.; Lisān s. شبرق [2]) und Lane s. v., wo überall مقدّس steht. (S. auch Cheikho, al-Aḥdāṯ al-kitābīja ٣٩, 5.)

De Goeje fordert, daß Titel in der Form zitiert werden, die ihnen die Herausgeber oder Bearbeiter der betr. Werke gegeben haben. Ich halte diese Forderung für gerechtfertigt bei eingehenderen Titelwiedergaben, aber nicht bei kurzen Zitaten, wie man sich ihrer, um Zeit und Raum zu sparen, meist bedient; denn wollte man ihr auch hier nachkommen, so würde das Resultat oft ein sehr häßliches und zudem, besonders für Jüngere, auch verwirrendes pêle-mêle sein. Wie würden sich beispielshalber Zitatenreihen wie die beiden folgenden ausnehmen: Gjarumia ed. Erpenius S. a; Agrumia ed. Obicinus S. b; Djaroumiya ed. Bresnier S. c; al Adjrumiieh ed. Perowne S. d; Ajrūmiyyah ed. Trumpp S. e; al-Agurrūmīja ed. Bairūt 1841 S. f und Kafrāuī, Šarḥ ʿalā matn al-Āgurrūmīja S. g; oder: Amralkeisi Moallakah ed. Lette S. a; Amrulkeisi Moallakah ed. Hengstenberg S. b; Imruulkaisi Muʿallaka ed. Müller S. c; an-Naḥḥās' Komm. z. Muʿallaqa des Imruul-Qais ed. Frenkel S. d; Amralkeisi Moallakah bearb. von Pareau S. e; Baṭaliūsī, Šarḥ Dīuān Imra' al-Qais ed. Kairo 1282 S. f. und Amrilkais übers. v. Rückert S. g u. s. f.! Ich denke, in solchen Fällen empfiehlt sich nur e i n e ratio der Titelwiedergabe: daß man von den verschiedenen Schreibweisen der Ausgaben und Bearbeitungen gänzlich absieht und sich ausschließlich der Form bedient, die das eigene Transkriptionsprinzip an die Hand gibt (also in den angeführten Beispielen: Āgurrūmīja

---

1) Danach المقدّسى auch Lisān s. قدس und, als Lesart, auch Tāg s. قدس und شبرق.

2) المقدّس hier ist natürlich nur ein Versehen.

ed. Erpenius S. a, ed. Obicinus S. b, ed. Bresnier S. c, ed. Perowne S. d u. s. f., oder: Imra' al-Qais, Muʿallaqa ed. Lette S. a, ed. Hengstenberg S. b, ed. Müller S. c u. s. f.).

Dies sind ungefähr die Erwägungen, die m. E. die Form *al-Maqdisī* empfehlen. Sollte De Goeje über Material verfügen, das geeignet ist ihre Beweiskraft wesentlich abzuschwächen, so werde ich — und sicher ebenso die übrigen „viri docti in Germania“, die sich bisher für *al-Muqaddasī* nicht zu erwärmen vermochten — mich gern eines besseren belehren lassen. Auf jeden Fall möge unser hochverehrter holländischer Altmeister und Freund aus diesen Darlegungen ersehen, daß unsrer Vorliebe für *al-Maqdisī* wenigstens keine bloße Laune oder Gedankenlosigkeit zugrunde lag.

A. Fischer.

Verzeichnis der im letzten Vierteljahr bei der Redaktion eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluss der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke. Die Redaktion behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor; Rücksendungen können nicht erfolgen. Anerbieten der Herren Kollegen, das eine oder andre **wichtigere** Werk **eingehend** besprechen zu wollen, werden mit Dank akzeptiert. Die mit * bezeichneten Werke sind bereits vergeben.)

Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- u. Sprachenkunde. Im Auftrage der österreichischen Leo-Gesellschaft . . . . hrsg. . . . . von W. *Schmidt*. Band I, Heft 2. Salzburg (Österr.), Druck u. Verlag Zaunrith'sche Druckerei [o. J.].

Le Monde Oriental. Archives pour l'histoire et l'ethnographie, les langues et littératures, religions et traditions de l'Europe orientale et de l'Asie. Publiées par K. F. *Johannson*, J. A. *Lundell*, K. B. *Wiklund*, K. V. *Zetterstéen*. [Titel auch schwedisch.] Vol. I, fasc. I. Uppsala: Akadem. Bokhandeln, Leipzig: Otto Harrassowitz . . . . [1906]. Pro Bd. (ungefähr 256 S.) 9 Mk.

*Memoirs of the Asiatic Society of Bengal. Vol. I, No. 1—9. Calcutta 1905—1906.

---

*The Old Testament in Greek according to the Text of Codex Vaticanus, supplemented from other Uncial Manuscripts, with a Critical Apparatus containing the Variants of the Chief Ancient Authorities for the Text of the Septuagint edited by Alan England *Brooke* and Norman *McLean*. Vol. I. The Octateuch. Part I. Genesis. Cambridge, University Press, 1906. 7 s. 6 d. Subskribenten erhalten eine Preisermäßigung von 20 %.

Arabischer Commentar zum Buche der Richter von *Abû Zakarjâ Jaḥjâ* (*R. Jehûda*) *ibn Bal'âm*. Zum ersten Male hrsg. v. Samuel *Poznański*. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1906. 1,50 Mk.

Venetianer, Ludwig – Ezekiels Vision und die salomonischen Wasserbecken. Budapest, Friedrich Kilián Nachfolger, 1906.

The Treatise of *Dionysius bar Ṣalibhi* against the Jews. Part. I. The Syriac Text edited from a Mesopotamian MS. (Cod. Syr. Harris. 83) by J. *de Zwaan*. Leiden, E. J. Brill, 1906. 4 Mk.

Descriptio imperii moslemici auctore . . . . *al-Moqaddasi*. Edidit M. J. *de Goeje*. Ed. secunda. Lugd. Bat., E. J. Brill, 1906.

---

*Ancient Records of Egypt. Historical Documents from the earliest times to the Persian conquest, collected, edited and translated with Commentary by James Henry *Breasted*. Vol. I. II. Chicago: the University of Chicago Press, Leipzig: Otto Harrassowitz, 1906. Komplett (4 voll.) 75 Mk.

Das Leben des Buddha. Eine Zusammenstellung alter Berichte aus den kanonischen Schriften der südlichen Buddhisten. Aus dem Pāli übersetzt und erläutert von Julius *Dutoit*. Leipzig, Lotus-Verlag, 1906.

Oldenberg, Hermann — Indien und die Religionswissenschaft. Zwei Vorträge. Stuttgart u. Berlin, J. G. Cotta, 1906. 1,60 Mk.

La roseraie du savoir. *Golzâr-é ma'réfèt*. Texte persan publié par *Hoceÿne-Azad*. — La roseraie du savoir. Choix de quatrains mystiques tirés des meilleurs auteurs persans traduits pour la première fois en français avec une introduction et des notes critiques, littéraires et philosophiques par *Hocéÿne-Âzad*. 2 Bdd. Leide: E. J. Brill, Paris: E. Guilmoto, 1906. Zusammen 8,50 Mk.

Abgeschlossen am 21. 6. 1906.

Zur Quellenkunde der indischen Medizin.

Von

Julius Jolly.

4. Die Cikitsākalikā des Tīsaṭācārya.

In meinem vorigen Artikel „Ein alter Commentar zu Suśruta“ (58, 114—116) wurde eine kurze Notiz über eine bis dahin nicht beachtete medizinische Hs. der University Library in Cambridge gegeben und dieselbe auf Grund der zahlreichen Zitate in dem entsprechenden Teil des gedruckten Suśruta-Kommentars von Ḍallana als ein Fragment des Śārīrasthānam der Pañjikā das Gayadāsa bestimmt, des anscheinend ältesten der erhaltenen Kommentare zu Suśruta. Gleichzeitig hat Dr. P. Cordier über die ihm gehörige, schon früher kurz von ihm erwähnte Hs. eines anderen Teils der Pañjikā, des Nidānasthānam, im Muséon IV, 332 f. (1903) einige weitere Angaben gemacht. Während in der Hs. von Cambridge der Name des Gayadāsa nicht vorkommt, heißt es hier am Schluß ausdrücklich: iti ... Gayadāsakṛtāyāṃ Nyāyacandrikāyāṃ Pañjikāyāṃ nidānasthānaṃ samāptam. Dr. Cordier hat mir nun seine Hs., eine Abschrift einer in Bikanīr befindlichen, um 1500 elegant geschriebenen Jainahs., auch für einige Zeit geliehen und ich konnte daraus feststellen, daß auch in diesem Teil der Pañjikā die Gayadāsa-Zitate bei Ḍallana sich verifizieren lassen. So sagt Ḍallana (ed. Jibanand) zu Suśr. II, 1, 13 (ed. Vishvanath und Popat Prabhuram Vaidya, Bomb. 1901): anye tu bahiścara iti paṭhanti | tan necchati Gayadāsācāryaḥ. Dem entspricht in der Hs. anye tu bahiścara iti tatra ... bahiścaratvaṃ na yujyate. Zu adhy. III, 14 des Nidānasth. erwähnt Ḍallana eine abweicheude Lesart: anuguṇe iti kecit paṭhanti; zu diesen kecit gehört Gayadāsa, denn er sagt nach unserer Hs.: mārute 'nuguṇe ityādi. Am Schluß dieses adhy. hat sich umgekehrt bei Ḍallana und in den gedruckten Ausgaben des Suśr. ein śl. erhalten, den Gayadāsa nach unserer Hs. verwirft mit den Worten: tān eva vastivikārān kecic chlokena paṭhanti | mūtrāghātāḥ pravātāś cetyādi. Zu adhy. IV, 5 bemerkt Ḍallana: cālaniketi Jejjaṭācāryaḥ tan necchati Gayadāsācāryaḥ. Die Hs. zitiert diese Lesart: śataponakaś cālaniketi jaḍā (jaḍaḥ?) und verwirft sie. Aus dieser Stelle läßt sich zugleich ein Beweis für die Richtigkeit der gleich-

zeitig von Dr. Cordier und mir aufgestellten Vermutung entnehmen, daß der öfter von Gayadāsa zitierte „Jaḍa" in Wahrheit Jejjaṭa oder Jaijjaṭa, der älteste Kommentator Suśrutas, sein muß.

Ganz kürzlich hat Dr. Hoernle in seinen „Studies in Ancient Indian Medicine. I. The Commentaries on Suśruta" (JRAS. 1906, Aprilheft) das Cambridger Fragment neuerdings eingehend untersucht, und ich freue mich aus seinen Darlegungen entnehmen zu können, daß er meiner Bestimmung dieser von ihm als „unique" bezeichneten Hs. zustimmt, auch die Identifizierung von Jaḍa mit Jaijjaṭa billigt. Zu den von Dr. Hoernle gegebenen Ergänzungen meines Verzeichnisses der bei Gayadāsa vorkommenden Zitate dürfte ich mir vielleicht die Bemerkung gestatten, daß dieses Verzeichnis durch den Zusatz „u. a." ausdrücklich als nicht erschöpfend charakterisiert war, übrigens der von mir betonte altertümliche Charakter der Zitate bei Gayadāsa durch Namen wie Cakṣuṣya, Dhanvantari, Gotama, Manu nicht beeinträchtigt wird, was auch Dr. Hörnle wohl nicht sagen will.

Im nachstehenden soll von einem anderen alten Ineditum die Rede sein, der Cikitsākalikā des Tīsaṭācārya, zu deren Bearbeitung ich ganz zufällig gutes Material fand in einer Hs. des Deccan College in Puna, No. 67 der Collection von 1872/73, „Ātreyasaṃhitā", durch Bühler angekauft. Bekanntlich haben die unter dem Namen des Ātreya oder Hārīta überlieferten Texte einen mehr oder weniger apokryphen Charakter (vgl. meine „Medicin", § 7). Dies gilt besonders von dem gedruckt und handschriftlich in verschiedenen Rezensionen vorliegenden Hārīta, von der in Rajendralal Mitra's Notices No. 2633 analysierten umfangreichen Ātreya-Saṃhitā und von der Dr. Cordier gehörigen und von ihm l. c. 348 f. (SA. 28 f.) beschriebenen Ātreya-Saṃhitā aus Bikanīr, welche umfangreiche Stücke aus Suśruta und Vāgbhaṭa, kürzere aus Caraka, Bheḍa u. a. bekannten Lehrbüchern reproduziert und selbst Cakrapāṇi und die Aśvinīkumārasaṃhitā zitiert. Dr. Cordier hat mir auch von diesem Werk Einsicht gewährt, und ich habe mir noch bemerkt, daß es (ebenso wie R. Mitra's Ātreya-Saṃhitā) auch einen Abschnitt über nāḍīparīkṣā enthält, was immer ein Zeichen relativ späten Ursprungs ist. Der eklektische Charakter dieses Werks erhellt auch aus den Unterschriften, so nach dem ersten der vier sthāna: iti Sauśrute āyurvedaśāstre Ātreyabhāṣite Hārītottare dravyasaṃgraho nāmādhyāyaḥ prathamaṃ sthānaṃ samāptam iti. Eine ähnliche Kompilation ist nun auch die Ātreyasaṃhitā des Deccan College, deren Benutzung mir durch Mr. F. W. Thomas, den Oberbibliothekar des India Office, ermöglicht wurde. Der Titel Ātreyasaṃhitā ist durch den Schluß der Hs. gerechtfertigt, wo es heißt: Ātreya-ṛṣiṇā ceyaṃ kathitā saṃhitottamā | Sukhenaś (l. Suṣeṇaś) cottamo vaidyo tasyāgre kathitā purā || Ātreyasaṃhitā ceyaṃ saṭikā (l. saṭīkā) smāptīkāritā (sic) || iti śrī Ātreyasaṃhitā Prabodhacandrakaṭikā (l. Prabodhacandrikāṭīkayā) saha smāptiṃ (l. samāptiṃ) gatā | śrīr astu | kal-

yāṇam astu. Der hier erwähnte Suṣeṇa, dem Ātreya sein Werk offenbart haben soll, ist als Arzt und medizinischer Autor bekannt, auch Prabodhacandrikā als Titel von Kommentaren belegt, in der Tat besteht aber unsere Hs. aus einer Reihe ganz heterogener Elemente.

f. 1b, etwas defekt, enthält einen einleitenden Vers, in dem Cāmuṇḍā als Karṇamoṭī gefeiert wird, nebst ausführlichem Kommentar, hängt aber mit dem folgenden nicht zusammen. f. 2a beginnt fast genau wie f. 2a der Berliner Hs. 947 der Cikitsākalikā mit Kommentar des Candraṭa (s. u.), nämlich mit paraṃ caiva padārthaḥ padavigrahaḥ. Von da bis f. 60 setzt sich der Text der Cikitsākalikā mit ausführlichem Kommentar des Candraṭa ohne Unterbrechung fort, f. 60 endigt mit dem Kommentar zu einem Vers über ślīpadacikitsā, der v. 197 in der Hs. H der Cikitsākalikā (s. u.) entspricht. f. 61 fehlt. f. 62—64 bringt die Fortsetzung, von H 203 bis zum Kommentar zu H 218 (śvitracikitsā). f. 65 enthält ein Bruchstück aus einem ganz anderen medizinischen Werk, so heißt es darin: iti śrī° ślīpadacikitsādhikāraḥ | atha jyotiḥśāstrābhiprāyeṇa vidradhirogahetum āha, weiterhin: atha kra° (kramaprāptasya) vidradhirogasya sanidānāṃ cikitsām āha | ṛgviniścayāt. Dies ist ein Zitat aus Rugviniścaya (Mādhavidhāna, Bomb. ed. 1901) p. 190 f. Nachher folgt ein Zitat aus Vṛnda (Vṛndasaṃgrahāt) = 42, 1—3 der Ānandāśrama-Ausgabe von 1894 des Vṛndamādhava. f. 66—70 enthält wieder ein Stück der Cikitsākalikāṭīkā, mit dem Schluß von śvitracikitsā beginnend (H 225), dieses Stück bricht in 70b ab mit dem Kommentar zu H 263. Auf f. 71—79 folgt eine Fortsetzung des in f. 65 enthaltenen Werkes, das in den Unterschriften als śrīto° oder śrīvī° bezeichnet wird (vielleicht Vīrasiṃhāvaloka von dem Tomara Vīrasiṃha verfaßt? der Inhalt ist ähnlich), nämlich die Abschnitte über śūkadoṣa, śvitra, kuṣṭha, śītapitta, udarda, koṣṭha, amlapitta, visarpa, masūrikā u. s. w., wieder mit regelmäßigen Zitaten aus Rugviniścaya und Vṛnda, die sich dort auch nachweisen lassen, und Angaben aus dem jyotiḥśāstra über karmavipāka. Auf f. 80—82 folgt ein späteres Stück der Cikitsākalikāṭīkā, beginnend mit dem Kommentar zu H 309, kurz nachher schließt der Abschnitt über Kāyacikitsā: iti śrī TīsaṭasutaCandraṭaviracitāyāṃ Cikitsākalikāṭīkāyāṃ kāyacikitsitam | Es folgt das śālākyatantram bis zu der Glosse zu H 327. Nun kommt auf f. 83 ff. wieder das andere Werk, zunächst der Schluß des karṇarogādhikāra, dann die Kapitel über nāsāroga u. s. w. bis zu den Frauen- und Kinderkrankheiten, wieder zunächst mit Anschluß an Rugviniścaya und Vṛnda, die sehr ausgiebig zitiert werden, so ist in diesen Zitaten der nāsārogādhikāra des Vṛndamādhava (pp. 443—448) fast vollständig, der lange netrarogādhikāra (pp. 448—486) größtenteils enthalten. In f. 96, 97 liegt wieder ein Stück Cik. vor, H 402—412 entsprechend, auf f. 96a heißt es: iti śrīTīsaṭasuta-Candraṭaviracitāyāṃ Cikitsākalikāṭīkāyāṃ viṣatantraṃ samāptam iti | viṣatantrānantaraṃ rasāyanatantrārambhaḥ, auf f. 97 endigt das rasā-

yanatantram und beginnt das vājīkaraṇatantram. Auf f. 98—106 ist ein diesem vorausgehendes Stück der Cik. enthalten, von der Glosse zu H 345 bis zu der Glosse zu H 401, schließend mit kathita iti | 400 |. Auch hier wird der Name des Werks erwähnt: iti śrīTīsaṭasutaCandraṭaviracitāyāṃ Cikitsākalikāṭīkāyāṃ śalyatantraṃ samāptam (f. 103 a); iti śrīTīsaṭasutaCandraṭaviracitāyāṃ Cikitsākalikāṭīkāyāṃ bhūtavidyā samāpteti (f. 105 b); iti śrīTī° Ci° kaumārabhṛtyaṃ samāptam iti (f. 106 a). Mit f. 107 beginnt ein Fragment eines anderen Werks, in anscheinend älterer Schrift, mit dem Kolophon in 108 a: iti śrīDāmodarasūnoḥ śrīŚārṅgadharaviracitāyāṃ saṃhitāyāṃ kvāthādikalpanādhyāyaḥ | Wirklich deckt sich 107 ff. ziemlich genau mit Śārṅgadhara II, 156 ff. (pp. 99 ff. der Ausgabe von Prabhuram Jivanram Vaidya, 1891). Es folgt auf f. 109 a: iti . . . hemakalpanādhyāyaḥ (l. c. p. 106), auf f. 119 b: avalehakalpanādhyāyaḥ samāptaḥ (ibid. p. 154), auf f. 120—122 noch ein Stück des ghṛtādikalpanādhyāyaḥ aus Śārṅgadhara. Auf f. 123 liegt wieder ein Stück des mit śrīto° bezeichneten Werks vor, der Schluß des rasāyanādhikāraḥ u. s. w., auf f. 124 bālarogacikitsā u. s. w. aus dem gleichen Werk, mit langen Zitaten aus Vṛnda (pp. 507 ff.). Das kurze Fragment auf f. 125 kann ich nicht bestimmen. In f. 126 erscheint wieder ein Stück Cik., über ślīpadacikitsā, vātaraktacikitsā, visarpacikitsā, kuṣṭhacikitsā, = H 297—304. Auf f. 127, über verschiedene cūrṇam, folgt ein weiteres Bruchstück aus Śārṅgadhara (pp. 122—126). 128 fehlt. In 129 stoßen wir wieder auf Cik., es entspricht H 340—345; 130 enthält das vorhergehende Stück H 336—340, mit dem Kolophon in 130 a: iti śrīTīsaṭasutaCandraṭaviracitāyāṃ Cikitsākalikāṭīkāyaṃ śālākyatantraṃ samāptam; ein noch etwas früheres Stück, H 327—330, über netra°, nāsā° und karṇarogacikitsā, folgt auf f. 131. Auf f. 132 ff. kommt ein längerer Abschnitt aus dem andern Werk (śrīto°), mit viṣādhikāra, vājīkaraṇādhikāra, snehā°, virecanā°, anuvāsānā°, nasyā°, tṛṣṇā°, mūrchā°, pānātyayā°, dāhā°, unmādā°, apasmārā°, vātavyādhya°, vātaraktā°, ūrustambhā° u. s. w., wieder mit verifizierbaren Auszügen aus Rugviniścaya und Vṛnda in jedem Kapitel und zahlreichen anderen Zitaten, aus Suśruta, Baudhāyana, Jātakam, Vāyupurāṇam u. a. Erst auf f. 171 folgt wieder ein Stück Cik., von der Glosse zu H 218 bis zur Glosse zu H 225, hierauf 172—176 wieder das andere Werk mit vidradhyadhikāra u. s. w., auf 177 bis 185 ein größeres Stück Cik., H 264—309, wobei einem mit eka eva endigenden Vers in f. 184 a die Nummer 300 beigefügt ist (= H 299). Auf f. 186 bis zum Schluß der Hs. (f. 188) erscheint wieder ein Stück des anderen Werks, über mukha- und karṇaroga handelnd.

Aus dieser Beschreibung ergibt sich, daß die angebliche Ātreyasaṃhitā des Deccan College ein seltsames Konglomerat aus mehreren verschiedenen, unordentlich zusammengefügten Hss. ist, wie auch die häufig korrigierten und doppelten Blattnummern beweisen. Der

Cikitsākalikāṭīkā des Candraṭa kommt hierbei der Hauptanteil zu, auch ist sie in dieser Hs. fast vollständig erhalten, man braucht nur die Blätter in die richtige Ordnung zu bringen: 1—197, 203—218, 218—225, 225—263, 264—309, 309—327, 327—330, 336—340, 340—345, 345—401, 402—412, es fehlen höchstens etwa ein Dutzend Verse.

Von sonstigen Hss. der Cikitsākalikāṭīkā des Candraṭa sind nach Aufrecht's Cat. Cat. bisher nur noch zwei bekannt, nämlich die Berliner Hs. 947 (Weber I, 293) und die Oxforder Hs. 852 (Aufrecht 357 b). Beide Hss. waren mir zugänglich, die Oxforder Hs. allerdings nur in einer auf meine Bitte von dem Oberbibliothekar der Bodleian Mr. E. B. Nicholson für mich freundlichst besorgten photographischen Wiedergabe der ersten 35 Blätter (von 118), aus deren Kollationierung sich aber mit Sicherheit ergab, daß sie im Allgemeinen ziemlich genau zu der Berliner Hs. stimmt; wo sie differieren, ist die Oxforder meistens wie an Alter (geschrieben 1530) so an Korrektheit der Berliner überlegen, doch sind in der ersteren manche Stellen verwischt. Hierzu kommt nun die Hs. des Deccan College, deren große Bedeutung darin besteht, daß sie eine andere, bedeutend ausführlichere Rezension unseres Kommentars enthält, in der fast jedes Wort des Textes erklärt wird, so daß zum mindesten über die Textkonstitution, in der Regel auch über die Erklärung der Cikitsākalikā wenig Zweifel bleiben.

Es wird daher wohl kein zu großes Wagnis sein, wenn im Nachstehenden versucht werden soll, als ein Spezimen der Cikitsākalikā die den allgemeinen Teil enthaltenden ersten 47 Strophen derselben zu edieren, die als eine übersichtliche Darstellung der altindischen Physiologie, Anatomie und allgemeinen Pathologie und Therapie ein besonderes Interesse beanspruchen dürften, und dieser Edition Auszüge aus dem Kommentar nach beiden Rezensionen derselben (wobei Wiederholungen nicht ganz vermieden werden konnten, andrerseits manche Stellen der Korruptelen wegen weggelassen, andere vermutungsweise verbessert werden mußten), eine deutsche Übersetzung und eine kürzende, meist beide Rezensionen zusammenfassende deutsche Wiedergabe des Kommentars folgen zu lassen. Für den Text der Cikitsākalikā standen mir außer den genannten drei Hss. noch die Berliner Hs. 946 und eine mir von Dr. Hoernle freundlichst geliehene gute Kopie der Hs. Nr. 3105 der Jammu Library zu Gebote, die drei ersten Verse sind auch in Peterson's II. Report, p. 133 nach einer von ihm angekauften Hs. abgedruckt, v. 1, 2, 4 auch in R. Mitra's Notices Nr. 3051, und v. 1 in seinem Bikaner Cat. 636. Die in den Anmerkungen und im Kommentar gebrauchten Abkürzungen sind folgende:

A: die Berliner Hs. 946 (Weber I, 292) der Cikitsākalikā, die von Weber p. 293 als ein von Nr. 947 verschiedenes Werk des gleichen Verfassers bezeichnet wird, tatsächlich aber nur eine andere Einleitung enthält.

B: die Berliner Hs. 947 (Weber I, 293), mit dem Kommentar des Candraṭa, bricht in v. 394 ab.

C: Candraṭa's Kommentar, Cikitsākalikāṭīkā genannt, in einer der beiden oder in beiden Rezensionen.

H: Dr. Hoernle's Nāgarīkopie der Hs. 3105 in Jammu (in Śāradaschrift), vgl. Dr. Stein's Catalogue, p. 182.

O: f. 1—35 der Oxforder Hs. 852 (= v. 1—47 der Cikitsākalikāṭīkā) photographiert.

P: Nr. 167 der Collection von 1872/73 des Deccan College in Puna (Ātreyasaṃhitā).

सूर्याश्विधन्वन्तरिसुश्रुतादीन्
भक्त्या नमस्कृत्य पितुश्च पादान् ।
कृता चिकित्साकलिकेति योगै-
र्माला सरोजैरिव तीसटेन ॥ १ ॥

हारीतसुश्रुतपराशरभोजभेड-
भृग्वग्निवेशचरकादिचिकित्सितोक्तैः ।
एभिर्गणैश्च गुणवद्भिरतिप्रसिद्धै-
र्धान्वतरीयरचनारुचिरप्रपञ्चैः ॥ २ ॥

स्वल्पश्रुतस्य भिषजः किल सुश्रुतादि-
शास्त्रोदधौ मतिरबोधदृढप्रमूढा ।
अस्मिन्विधप्रथितयोगसमुच्चये तु
बध्नाति बुद्धिमबुधः सुभिषग्वरो वा ॥ ३ ॥

यद्भूपयःशिखिसमीरवियद्भिरेभि-
र्भूतैर्गुणैरपि च सत्त्वरजस्तमोभिः ।
त्वग्दोषधातुमलमर्मसिरादिभिश्च
व्याप्तं वपुस्तनुभृतामिदमत्र रोगाः ॥ ४ ॥

---

1. Metrum Upajāti. b. B पादौ. 2. Vasantatilaka. d. Peterson (s. o.) °प्रबन्धैः ॥. 3. Vasantatilaka. a. Peterson अल्पश्रुतस्य. c. H बध्नातु. 4. Vasantatilaka.

ते वातपित्तकफजास्त्रिविधा द्विधा वा
काये मनस्स्वपि च सन्त्यपरे नराणाम् ।
साध्याः क्वचित्क्वचिदपि प्रभवन्ति याप्याः
केचित्क्वचित्पुनरसाध्यतमाः प्रदिष्टाः ॥ ५ ॥
एकैकदोषजनिता निरुपद्रवाश्च
दीप्तानलस्य च सदात्मवतश्च जन्तोः ।
वित्तान्वितस्य च रुजः सदुपक्रमेण
साध्या भवन्ति भिषजामचिरोद्भवाश्च ॥ ६ ॥
ये यावदेव भिषजामगदप्रयोगा-
स्तावत्प्रशान्तिमुपयान्त्यगदैर्विना ये ।
प्रादुर्भवन्ति च पुनः सहसा द्विदोषा-
स्तादृग्विधाः स्युरिति याप्यतमागदास्ते ॥ ७ ॥
ये कर्मजाः सह भवन्ति शरीरिणां ये
ये च त्रिदोषजनिताश्चिरकालजा ये ।
सोपद्रवाश्च्युतधनस्य च ते गतायु-
ष्या गदा गदवतामगदैरगम्याः ॥ ८ ॥
कर्मप्रकोपेण कदाचिदेके
दोषप्रकोपेण भवन्ति चान्ये ।
तथापरे प्राणिषु कर्मदोष-
प्रकोपजाः कायमनोविकाराः ॥ ९ ॥
जठरगुदजोन्मादापस्मृत्यसृक्स्तुतिपङ्गुता-
श्रुतिविकलतावाग्मिकत्वप्रमेहभगंदराः ।
प्रदरपवनव्याधिश्विचयचणदान्धता-
तिमिरवदनघ्राणार्शांसि श्वयथ्वपचीव्रणाः ॥ १० ॥

---

5. Vasantatilaka. c. P प्रवदन्ति याप्याः. 6. Vasantatilaka. 7. Vasantatilaka. a. O यथावदेव. 8. Vasantatilaka. b. C त्रिदोषचयजाश्चिर°. 9. Upajāti. 10. Hariṇī.

वल्मीककाकणकशङ्कुकपुण्डरीक-
रक्तार्बुदव्रणविसर्पवपुःप्रकम्पाः ।
पक्षाभिघातगलगण्डगलग्रहाश्च
दण्डापतानकसमीरणशोणिताद्याः ॥ ११ ॥
इत्यामयाः स्युरपरद्रविणापहार-
गुर्वङ्गनागमनविप्रवधादिभिर्ये ।
दुःकर्मभिस्तनुभृतामिह कर्मजास्ते
नोपक्रमेण भिषजामुपयान्ति सिद्धिम् ॥ १२ ॥
दानैर्दयाभिरपि च द्विजदेवतागो-
गुर्वर्चनाप्रणतिभिश्च जपैस्तपोभिः ।
इत्युक्तपुण्यनिचयैरपचीयमानाः
प्राक्पापजा यदि रुजः प्रशमं प्रयान्ति ॥ १३ ॥
स्वहेतुदुष्टैरनिलादिदोषै-
रुपप्लुतैः स्वेषु परिस्खलद्भिः ।
भवन्ति ये प्राणभृतां विकारा-
स्ते दोषजा भेषजसिद्धिसाध्याः ॥ १४ ॥
दानादिभिः कर्मभिरौषधीभिः
कर्मक्षये दोषपरिक्षये च ।
सिध्यन्ति ये यत्नवतां कथंचित्
ते कर्मदोषप्रभवा विकाराः ॥ १५ ॥
दोषप्रदेशबलकालविकारसत्त्व-
सात्म्यौषधानलवयःप्रकृतीः परीक्ष्य ।
नानाप्रकारपवनादिगदातुराणा-
मुक्तं चिकित्सितमिदं न तु कर्मजानाम् ॥ १६ ॥

---

11. Vasantatilaka. 12. Vasantatilaka. 13. Vasantatilaka. d. O प्राक्कर्मजा. 14. Upajāti. 15. Indravajrā. 16. Vasantatilaka. b. BP समीक्ष्य.

वातादयः पूर्वमुदाहृता ये
दोषाः शरीरेषु शरीरिणां हि ।
वातस्त्वधस्ताद्वपुषश्च मध्ये
पित्तं कफश्चोर्ध्वमिति स्थितास्ते ॥ १७ ॥

रसश्च रक्तं पिशितं च मेद-
स्त्वस्थीनि मज्जा त्वथ शुक्रमेते ।
स्युर्धातवः सप्त तथा मलाः स्यु-
र्विण्मूत्रमुख्या मुनिभिः प्रदिष्टाः ॥ १८ ॥

दोषेषु धातुषु मलेषु समेषु सत्सु
साम्यं भवेदिह नृणामसमेष्वसाम्यम् ।
यस्मादतः समतया प्रयतेत तेषा-
मेतच्चिकित्सितरहस्यमुदाहरन्ति ॥ १९ ॥

नाभेरधःप्रसृतयो दश यान्त्यधस्ता-
दूर्ध्वं क्षतानुसृतयो दश तद्वदेव ।
द्वे द्वे सिरे प्रवितते प्रसृते च तिर्य-
ग्युक्ताश्चतुर्भिरिति विंशतिरत्र काये ॥ २० ॥

द्वादशभिर्द्विगुणाभिरमूभि-
र्व्याप्तमिदं नृशरीरमशेषम् ।
आभिरमी कफपित्तसमीराः
खैर्वपुषि प्रसरन्ति सिराभिः ॥ २१ ॥

---

17. Indravajrā. 18. Upajāti. c. H मलाश्च. Nach 18 hat H einen śloka: विण्मूत्रं च तथा स्वेदो घ्राणनेत्रास्यकर्णजाः । मलाः सप्त शरीरेऽस्मिन्स्थूलसूक्ष्मविभेदतः ॥. 19. Vasantatilaka. 20. Vasantatilaka. b. BC (in P) HP °र्ध्वं क्षतानुसृतयो; A °र्ध्वंगता प्रविसृता; O °र्ध्वंगता प्रसृतयो; C (in O) °र्ध्वंप्रसृताः; C (in B) °र्ध्वं गताः. 21. Indravajrā. d. H खे वपुषि; O देहभृतां प्रसरन्ति शरीरे.

आसां च सूक्ष्मसुषिराणि शतानि सप्त
सूतानि यैरसकृदन्नरसं वहद्भिः
आप्यायते वपुरिदं हि नृणाममीषा-
मम्भः स्रवद्भिरिव सिन्धुशतैः समुद्रः ॥ २२ ॥
आ पादतः प्रभृति गात्रमशेषमेषा-
मा मस्तकादपि च नाभिभुवस्ततेन ।
एतन्मृदङ्ग इव चर्मचयेन नद्धं
सम्यङ्नृणामिति सिराशतसप्तकेन ॥ २३ ॥
तेनानुगम्य वपुरेतदनेन दोषाः
कुर्वन्ति कायकुपिताः पवनादयोऽमी ।
रोगानशेषवपुषि त्वथवार्धगात्रे
शाखासु वा क्वचिदथवायवान्तरे वा ॥ २४ ॥
भूतानि कर्माणि च दोषधातु-
मलास्तथा सप्त सिराशतानि ।
प्रोक्तानि मर्माणि च हृद्गुदं च
नाभिस्त्विति चीणपरैः किमुक्तैः ॥ २५ ॥
गुणत्रयं सत्त्वरजस्तमांसि
हृदि स्थितान्यत्र मनोविकाराः ।
नाभिप्रदेशाच्च सिराः प्रवृत्ताः
गुदे प्रधानान्त्रममुत्र नद्धम् ॥ २६ ॥
अतः प्रधानानि भवन्त्यमूनि
हृन्नाभिपायूनि नृणाममीषा-

22. Indravajrā. b. H O स्युस्तानि. 23. Vasantatilaka. b. B नाभिसमुद्भवेन. 24. Vasantatilaka. d. A C °वायवान्तरे वा; B H O P °वायवान्तरेषु. 25. Upajāti. 26. Upajāti. b. A स्थितान्यतो. c. A C (in O) O आ नाभिदेशाच्च.

मेतन्मयं प्रोक्तमिदं शरीर-
मिति प्रकाशीकृतमल्पमात्रम् ॥ २७ ॥
वातस्य पित्तस्य कफस्य चापि
विकारिणः कायवतां हि काये ।
प्रकोपहेतुः कुपितस्य लिङ्गं
चिकित्सितं चेति निरूपणीयम् ॥ २८ ॥
रूक्षैस्तिक्तैः कषायैः कटुभिरनशनैर्वेगसंधारणैश्च
व्यायामैश्च व्यवायैः प्रतरणबलवद्विग्रहैर्जागरैश्च ।
श्यामानीवारकङ्गुप्रभृतिभिरशनैश्चाल्पसक्तैः पयोदे-
रन्ते जीर्णे च जन्तोरिति भवति तनौ मारुतस्य प्रकोपः ॥ २९ ॥
कट्वम्लोष्णविदाहितीक्ष्णलवणक्रोधोपवासातप-
स्त्रीसंपर्कतिलातसीदधिसुराशुक्तारनालादिभिः ।
भुक्ते जीर्यति भोजने शरदि च ग्रीष्मे सति प्राणिनां
मध्याह्ने च तथार्धरात्रसमये पित्तप्रकोपो भवेत् ॥ ३० ॥
गुरुमधुरातिशीतदधिदुग्धनवान्नपय-
स्तिलविकृतीक्षुभक्ष्यलवणातिदिवाशयनैः ।
समविषमाशनाध्यशनपायसपिष्टकृती-
रपि च कफः प्रकुप्यति मधौ च दिनादिषु च ॥ ३१ ॥
इति प्रकोपकारणैः प्रकोपमेत्य सर्वगाः ।
समीरणादयस्त्रयो रुजः सृजन्ति जन्तुषु ॥ ३२ ॥
वातपित्तकफकोपलक्षणं
सूचितं यदिह सूत्रसंग्रहे ।

---

28. Upajāti. b. AH विकारिणां. 29. Sragdharā. b. B जागरणैश्च. 30. Śārdūlavikrīḍita. c. H च शरदि. 31. Avitatha. 32. Pramāṇikā. a. H सर्वथा ।. 33. Rathoddhatā. b. BH सूचितं.

प्रोच्यते तदिह सांप्रतं मया
स्वकपरीक्षणमनेन कारयेत् ॥ ३३ ॥

दृशि शिरसि च शङ्खश्रोत्रनेत्रान्तरेषु
भ्रुवि हृदि हनुमन्यास्कन्धमूर्धार्धसंधौ ।
रुगति निशि दिवाल्पा स्यादकस्मात्प्रशान्ता
भवति हि भुजजङ्घास्तब्धसंकोचता च ॥ ३४ ॥

कटिविटपयकृत्सु क्लोम्नि च प्लीह्नि पृष्ठे
जठरवृषणवक्षःकुक्षिकक्षाक्षकेषु ।
प्रसरति गुरु मूर्तं नाभिवस्तिस्तनेषु
त्रिकगुदवलिगुह्योपान्तपक्षद्वयेषु ॥ ३५ ॥

वदनविरसता स्याद्वर्चसः कर्कशत्वं
भवति वपुषि कार्श्यं रात्रिनिद्रानिवृत्तिः ।
त्वचि च परुषता स्यात्स्याच्च वैषम्यमग्ने-
रिति पवनविकारे लक्षणं प्रोक्तमेतत् ॥ ३६ ॥

भ्रममदमुखशोषस्वेदसंतापमूर्छा
मुखनखनयनत्वङ्मूत्रविट्पीतता च ।
प्रलपनमतिसारश्चारुचिश्च ज्वरश्च
तृडतिशिशिरतेच्छा पित्तरोगस्य चिह्नम् ॥ ३७ ॥

अङ्गस्य गौरवमपाटवमन्तरग्ने-
रुत्क्लेशता च हृदयस्य मुखप्रसेकः ।
आलस्यमास्यमधुरत्वमकाण्डकण्डू-
रापाण्डुता नयनयोरतिरोमहर्षः ॥ ३८ ॥

---

33. c. O द्योतते तदिह. 34. Mālinī. 35. Mālinī. a. H प्लीहपृष्ठे. b. HP °कचान्तरेषु. d. H त्रिकवलिगुद°. 36. Mālinī. 37. Mālinī. b. ABH मुखनयननख°. d. BH °शिशिरवाञ्छा. 38. Vasantatilaka. b. O °क्लेदता च.

प्रश्वासुतिर्वमथुपीनसकासनिद्रा-
तन्द्रादयश्चुलुचुलायनमुल्बणं च ।
स्वाद्वोष्ठकण्ठरसनारदमूलतालु-
घ्राणेक्षणश्रवणशष्कुलिकान्तरेषु ॥ ३९ ॥
श्लेष्मोद्भवे भवति लिङ्गमिदं विकारे
संसर्गजेषु च गदेषु भवेद्विदोषम् ।
जन्तोरिदं पवनपित्तकफप्रकोप-
लिङ्गं त्रिदोषजरुजि प्रविभज्य योज्यम् ॥ ४० ॥
उद्देशमात्रमपि लक्षणमेतदुक्तं
व्यक्तिं व्यनक्ति पवनादिगदातुराणां ।
नृणामदृष्टचरकादिजडात्मनो ऽपि
प्रज्ञावतः किमुत कायचिकित्सकस्य ॥ ४१ ॥
प्राक्प्रोक्तभेषजगणैरगदैर्गदेषु
कुर्यात्क्रियां कथमलक्षितलक्षणेषु ।
सर्वत्र शास्त्रकुशलो ह्युपलब्धलिङ्गे
रोगे भिषग्भवति भेषजसिद्धकर्मा ॥ ४२ ॥
दोषधातुमलमूलमिदं स-
म्युक्तमुक्तमृषिभिर्नृशरीरं ।
तद्विकारमुपलभ्य भिषग्भि-
र्भेषजैरुपशमः करणीयः ॥ ४३ ॥
तत्र तावदनिलः शममेति
स्नेहवस्तिपरिषेकनिरूहैः ।

---

39. Vasantatilaka. 40. Vasantatilaka. d. H त्रिदोषजनितं. 41. Vasantatilaka. 42. Vasantatilaka. b. B प्रथमलक्षितेषु. c. H ष्युपलभ्य लिङ्गं. d. P भेषजसिद्धिकर्मा. 43. Svāgatā. c. P °मुपलक्ष्य.

भुक्तमात्रबलदेन नराणा-
मोदनेन मृदुमांसरसैश्च ॥ ४४ ॥
द्राक्षया त्रिफलया त्रिवृता च
स्रंसनेन रुधिरस्रुतिभिश्च ।
सर्पिषा च पयसा सितया च
स्वादुना भवति पित्तनिवृत्तिः ॥ ४५ ॥
लङ्घनेन वमनेन यवान्न-
प्राशनेन शिरसश्च विरेकैः ।
कट्फलादिकवलैरहिमाभि-
श्चाद्भिरत्र शममेति कफश्च ॥ ४६ ॥
इतीदमुक्तं यदुदीरितं पुरा
समुच्चये सूक्ष्मविस्तरौषधं ।
कियद्भिरप्यौषधसंग्रहैर्गणै-
र्निगद्यते चान्यदतश्चिकित्सितम् ॥ ४७ ॥

Auszüge aus Candraṭas Kommentar.

1. (Vollständiger Abdruck der Einleitung nach O bei Aufrecht l. c.) (O) . . . Tīsaṭasūnur bhaktyā Candraṭanāmā bhiṣaṅmataś [so öfter] caraṇau natvā pituś Cikitsākalikāyā vivaraṇaṃ prāha | 2 vyākhyātari Hariścandre (O Haricandre) Jaijjaṭanāmni sudhīre ca (O sudhīr eva) | anyaś cāyurvede vyākhyāṃ dhārṣṭyāt samāvahati | 3 granthārambhe vighnavināyakopaśamanārtham iṣṭadevatāyāḥ paramaguror gurūṇāṃ ca namaskāraṃ svanāmakhyāpanaṃ śāstrābhidhānaṃ cāha granthakāraḥ | Sūryā° . . . | kalikeva kalikā yathā puṣpakalikā vivṛtapattrakeśarā satī prabhūtagandhāmodavyāpakā evaṃ cikitsākalikāpy avikalacikitsāmodāvedikā | kair iva yogair mālā sarojaiḥ padmair iva | spaṣṭam anyat | (P) Tīsaṭena yogair mālā kṛteti kriyāpadam | kiṃ kṛtvā namaskṛtya | kayā bhaktyā kān SūryAśviDhanvantariSuśrutādīn . . . ādigrahaṇenAupadhenavAurabhraPauṣkalāvatĀtreyĀgniveśaCarakaprabhṛtīnaṃ grahaṇaṃ Dhanvantarer anantaraṃ Suśrutādīnāṃ tacchiṣyāṇāṃ āyurvedakar-

---

44. Svāgatā. d. ABP मृदुमांसरसेन. 45. Svāgatā. 46. Svāgatā. c. d. HP °हिमाभिर°. 47. Vaṃśastha.

tṛṇāṃ namaskāraḥ | tadanv āyurvedābdhipratarapapotasvarūpāṇāṃ pituḥ pādānāṃ namaskṛtiḥ | ity anena krameṇa namaskāraṃ kṛtvā yogamālānāmakathanaṃ cikitsākaliketi | cikitsāyāḥ kalikā cikitsākalikā kalikeva kalikā | yathā puṣpakalikā vivṛtapattrakesarā satī prabhūtagandhāmodavyāpakā | evaṃ cikitsākalikāpy avikalacikitsāmodāvedikā | kair iva yogair mālā kṛtā sarojaiḥ padmair iva mālākāra iti |

2\. . . . (O B) ādigrahaṇād VaitaraṇAurabhraPauṣkalāvataKṣārapāṇiJātūkarṇyaCakṣuṣyeṇaVaidehaNimiprabhṛtayo gṛhyante | teṣāṃ cikitsitais taduktaiḥ | ebhir iti vakṣyamāṇakair yogair gaṇaiś ca rāsnādibhir guṇavadbhiḥ śīghram ārogyotpādakair atiprasiddhair avicchinnapāraṃparyair Dhānvantarīyāḥ śiṣyāḥ Suśrutādayas teṣāṃ racanā tayā śobhanavistārair uktaprakārayogagaṇaracitāyām asyāṃ mālāyāṃ sadasadvaidyādaram āha | evaṃ sati sarvopayogitvam abhihitam (P) pūrvaṃ yogair mālā kṛtety uktam | atha kiṃviśiṣṭair ity āha | sūtram | . . . | ṭīkā | Hārītaś ca Suśrutaś ca Parāśaraś ca Bhojaś ca Bheḍaś ca Bhṛguś cAgniveśaś ca Carakaś ca HārītaSuśrutaParāśaraBhojaBheḍaBhṛgvAgniveśaCarakā ādir yeṣāṃ te tathā | ādigrahaṇādVaitaraṇAurabhraPauṣkalāvataKṣārapāṇiJātūkarṇyaCakṣuṣyeṇaVaidehaNimiprabhṛtayo gṛhyante | teṣāṃ cikitsitais taduktaiḥ | ebhir iti vakṣyamāṇakair yogair gaṇaiś ca | kiṃviśiṣṭair guṇavadbhir atiprasiddhaiś ca | guṇā vidyante yeṣāṃ te guṇavantas tair guṇavadbhiḥ | guṇavattvaṃ caiṣāṃ prāg evārogyasaṃpādanāt | atiprasiddhair iti | atiśayena prasiddhā atiprasiddhās tair atiprasiddhaiḥ | atiprasiddhatvaṃ tu pāraṃparyāvicchedasmaraṇāt | atiprasiddhaiḥ prāgvyākhyātair ity arthaḥ | punar api ta eva viśeṣyante Dhānvantarīyaracanārucaraprapañcaiḥ | yogair gaṇaiś ca | Dhanvantarer ime Dhānvantarīyāḥ śiṣyāḥ | teṣāṃ racanā samyakkaraṇaṃ tayā ruciraḥ śobhanaḥ prapañco yeṣāṃ te tathā prakarṣeṇa ciravacanam iti |

3\. (O B) kila bāhulyenābodhenānavagamena dṛḍham atiśayena pramūḍhā śūnyā matir yasmād arthe yasmād evam ato budho 'tra buddhiṃ badhnāti stokatvāt | subhiṣagvaraḥ saguṇabhiṣajāṃ śreṣṭho vā | sāragrāhitvāt | atra buddhiṃ badhnāti | evaṃ sarvopayogitvam abhihitam | (P) idānīṃ pūrvoktena prakāreṇa viśiṣṭair yogair yā yogamālā kṛtā tasyāḥ sadasadvaidyādarārtham āha | sūtram | . . . ṭīkā | buddhiṃ badhnātīti kriyā | asmadvidhagrathitayogasamuccaye asmadvidhair ity etan nindāstutivacanam | grathitaḥ suśliṣṭo yogasamuccayo yasmin | atrābudho 'saṃsthito badhnāti buddhim | . . . yasmād abudhaḥ svalpasaṃśruto bhavati | svalpaṃ śrutaṃ yena yasya vā sa tathā | tasyetthaṃbhūtasya bhiṣajo vaidyasya kila yā matiḥ | kileti bāhulyaṃ dyotayati | sā cābodhenānavagamena dṛḍham atiśayena pramūḍhā cintāvicāraṇāśūnyeti yāvat | kasmin Suśrutādiśāstrodadhau | Suśrutādīnāṃ śāstraṃ Suśrutādiśāstraṃ tad udadhir ivārthagāmbhīryāt | asmin sā vicāraṇāśūnyeti kṛtvāsmadviracite stokayogasamuccaye 'nubadhnāti buddhim iti nindā | subhiṣagvaro vā buddhim ābadhnāti | śobhanā bhiṣajaḥ subhiṣajaḥ | teṣāṃ varaḥ śreṣṭhaḥ | sa yasmāt sāragrāhī | asmadvidhaiḥ saṃgrahaparair āyur-

vedodadhinimagnayogaratnoddharaṇālampadair viracite yogasamuccaye badhnāti buddhiṃ matim iti śrutiḥ |

4. (O B) tanubhṛtāṃ śarīriṇām idaṃ vapuḥ śarīraṃ bhvādimahābhūtaiḥ pañcabhiḥ sattvādibhiś ca mahāguṇais tribhis tvagbhiḥ saptabhir doṣais tribhir dhātubhiḥ saptabhir malaiś ca saptottareṇa marmaśatena saptabhiḥ sirāśataiḥ | ādiśabdāt saptabhir āśayaiḥ pañcabhiḥ peśīśatair navabhiḥ snāyuśatais tribhir asthiśatair daśottareṇa śatadvayena saṃdhibhiḥ śatena navabhiḥ srotobhir dhamanīcaturviṃśatyā ṣoḍaśabhiḥ kaṇḍarājālaiḥ ṣaḍbhiḥ kūrcai rajjucatuṣṭayena sīvanīsaptakenāsthisaṃghātacaturdaśakena tāvatpramāṇaiḥ sīmantaiś ca tad vyāptam | atrādhiṣṭhānabhūtai rogā vyādhayaḥ saṃbhavanti | . . . (P) idānīṃ sakalāyurvedādhiṣṭhānabhūtasya sadasatkarmanibaddhasya karmapurasya śarīraṃ vyācikhyāsur āha sū. . . . | ṭīkā | yad vastu tanubhṛtāṃ vyāptam atra rogāḥ saṃbhavantīti kriyā | kair vyāptam | ebhir bhūtaiḥ | katamaiḥ | bhūpayaḥśikhisamīraviyadbhiḥ | bhūś ca payaś ca śikhī ca samīraś ca viyac ca tāni tathā tair vyāptam | vyāptaṃ tu tanmayaṃ pañcabhūtavikārarūpam | tathā coktaṃ Carakācāryeṇa | garbhas tu khalv antarikṣavāyvagnitoyabhūmivikāraś cetanādhiṣṭhānabhūta ityādi (Car. IV, 4, 3) tadguṇatvaṃ pañcamahābhūtaguṇopalabdhitaḥ | tathā ca Carakācāryaḥ | kharadravacaloṣṇatvaṃ bhūjalānilatejasāṃ | ākāśasyāpratīghāto liṅgam uktaṃ yathākramam (Car. IV, 1, 27) na kevalaṃ bhūtaiḥ | guṇair api yad vapur vyāptam | guṇabāhulyād viśinaṣṭi | sattvarajastamobhiḥ | sattvaṃ ca rajaś ca tamaś ca sattvarajastamāṃsi taiḥ sattvarajastamobhis tair vyāptaṃ tanmayatvatadguṇatvābhyām | tathā ca Suśrutaḥ śārīre | tanmayāny eva bhūtāni tadguṇāny eva cādiśet | taiś ca tallakṣaṇaḥ kṛtsno bhūtagrāmo vyajanyata (Suśr. III, 1, 11). tanmayatvaṃ guṇaiḥ kāraṇakāryatvena sarveṣām eva bhūtānām | tathā coktaṃ Suśrutācāryeṇa | sattvabahulam ākāśam | rajobahulo vāyuḥ | sattvarajobahulo 'gniḥ | sattvarajastamobahulā āpaḥ | tamobahulā pṛthivī | (l. c. 21) iyaṃ kāraṇabhūtavyāptiḥ | kāryabhūta vyāptis tu Suśrutenevoktā | āntarikśāṣ tu śabdaḥ śabdendriyaṃ sarvacchidrasamūho viviktatā ca | vāyavyās tu sparśaḥ sparśendriyaṃ sarvaceṣṭāsamūhaḥ sarvaśarīraspandanaṃ laghutā ca | taijasās tu rūpaṃ rūpendriyaṃ varṇaḥ saṃtāpo bhrājiṣṇutā paktir amarṣas taikṣṇyaṃ śauryaṃ ca | āpyā raso rasanendriyaṃ sarvadravasamūho gurutā śaityaṃ svedo retaś ca | pārthivās tu gandho gandhendriyaṃ sarvamūrtisamūho gurutā ceti | (l. c. 16—20) sāttvikā ānṛśaṃsyaṃ saṃvibhāgarucitā titikṣā satyaṃ dharma āstikyaṃ buddhir medhā smṛtir dhṛtir anabhiṣaṅgaś ca | rājasās tu duḥkhabahulatāṭanaśīlatādhṛtir ahaṃkāra ānṛtikatvam akāruṇyaṃ dambho māno harṣaḥ kāmaḥ krodhaś ca tāmasās tu viṣāditvaṃ nāstikyam adharmaśīlatā buddhinirodho 'jñānaṃ durmedhastvaṃ nidrālutvaṃ ceti | (l. c. 13—15) na kevalaṃ guṇair vyāptam | tvagdoṣadhātumalamarmasirādibhiś ca vyāptam tvagādivyāptiś ca tair vyavasthitiḥ | tvacaś ca doṣāś ca dhātavaś ca marmāṇi ca sirāś ca tvagdoṣadhātumalamarmasirāḥ | tā ādir ye-

ṣāṃ te tathā | ādigrahaṇān malāśayapeśīsnāyvasthisaṃdhidhamanī-prabhṛtīnāṃ grahaṇam | tathā coktaṃ Suśrutena | tvacaḥ sapta | āśayāḥ sapta | dhātavaḥ sapta | sapta sirāśatāni | pañca peśīśatāni nava snāyuśatāni | trīṇy asthiśatāni | dve daśottare saṃdhiśate | saptottaraṃ marmaśatam | caturviṃśatir dhamanyaḥ | trayo doṣāḥ | trayo malāḥ | nava srōtāṃsīti samāsaḥ | (Suśr. III, 5, 6) tair vyāptam | vapuḥ śarīram | pañcamahābhūtaśarīrisamavāyaḥ | teṣāṃ tanubhṛtām | tanu śarīraṃ bibhrati ye te tanubhṛtaḥ karmapuruṣās teṣām | idam etat pūrvoktaprakāreṇa pañcamahābhūtagaṇatvagdhātvādivyāptaṃ tat | tatra rogā bhavanti | atrety adhikaraṇatvena vinirdiśati | tathā coktaṃ Suśrutena | tasmin kriyā so 'dhiṣṭhānam ityādi (Suśr. I, 1, 16) | sāmānyaṃ jātinirdeśāt | te ca śārīrāgantumānasasvābhāvikabhedabhinnāś caturvidhāḥ | āgantavaḥ śārīrā mānasāḥ svābhāvikāś ceti | (Suśr. I, 1, 17) śārīrā jvarakuṣṭhādyāḥ krodhādyā mānasāḥ smṛtāḥ | āgantavo 'bhighātotthāḥ sahajās tu tṛḍādayaḥ tathā | ādijanmadoṣakālasaṃghātadaivasvabhāvabalapravṛttāḥ saptavidhās tenaiva Suśrutenoktāḥ | (Suśr. I, 24, 3) . . . vātādibhedena te sarvatra vapuṣi rogā bhavantīti | atha ko 'yaṃ rogo nāma | karmapuruṣasya duḥkhasaṃbandhaḥ | tathā coktaṃ Suśrutena | tadduḥkhasaṃyogā vyādhaya ity ucyante | (Suśr. I, 1, 17) anyair apy uktam vikṛtadoṣadūṣyasamavāyo vikāraḥ | tathā ca Carakaḥ | vikāro dhātuvaiṣamyaṃ sāmyaṃ prakṛtir ucyate | sukhasaṃjñakam ārogyaṃ vikāro duḥkham eva ca | (Car. I, 9, 2) tathā ca Carakaḥ | tatra vyādhir āmayo gada ātaṅko yakṣmā jvaro vikāro roga ity anarthāntaram iti | (Car. II, 1, 1).

5. (O B) itthaṃ kathitarogāṇāṃ vātādivaiṣamyeṇa traividhyādibhedakhyāpanāyāha | . . . | te kathitā rogā vātapittakaphebhyo . . . jātā bhavanti | Carake trividhā uktāḥ | . . . āgneyasaumyavāyavyāḥ dvividhāś cāpare | rājasās tāmasāś ceti | (Car. II, 1, 1) adhiṣṭhānabhedena śarīre manasi sattvasaṃjñake ca | sādhyayāpyāsādhyānām api pratyekaṃ dvaividhyaṃ sukhaduḥkhabhedena | bhiṣaṅmativikāsārtham anekabhedapradarśanam | (P) sāṃprataṃ ye caturbhedabhinnāḥ saptabhedabhinnāś ca pūrvavyākhātā vikārās teṣāṃ vātādivaiṣamyeṇa traividhyādibhedena khyāpanāyāha | sū. . . . | ta iti yat tadā nityābhisaṃbandha iti | ye pūrvam anekabhedabhinnā vyākhyātā vikārās te sarve vātapittakaphajāḥ santi bhavanti | vātaś ca pittaṃ ca kaphaś ca vātapittakaphās tebhyo jātā vātapittakaphajāḥ | . . . trividhās triprakārāḥ | tathā ca Carakaḥ | trividhā vyādhayo bhavanty āgneyasaumyavāyavyāḥ | (s. o.) na kevalaṃ trividhāḥ | dvidhāś ca santi bhavanti rājasatāmasabhedena | tathā cĀtreyaḥ | dvividhāś cāpare rājasās tāmasāś ceti | punar adhiṣṭhānabhedena dvaividhyapratipādanāyāha | kāye manasy api ca santy apare narāṇām | kāye śarīre manasi ca sattvasaṃjñake 'pare bhavanti | narāṇāṃ prāṇinām | tathā ca Suśrutācāryaḥ | ta ete manaḥśarīrādhiṣṭhānāḥ | (Suśr. I, 1, 17) punar apy anyat sādhyayāpyapratyākhyeyabhedena traividhyaṃ pratipādayati | (vgl. Suśr. I, 35, 5) sādhyāḥ kvacin marmādivimukte kāye sidhyanti | dvividhaṃ sādhyam āha

sukhasādhyaṃ duḥkhasādhyaṃ ca | kvacid api śarīre yāpyā bhavanti | yāpyam api dvividham | sukhaduḥkhabhedena | (vgl. Car. I, 10, 10) kecid rogāḥ kvacic charīre punar asādhyatamāḥ prāṇaghnāḥ pradiṣṭā upadiṣṭāḥ | asādhyaṃ dvividhaṃ yāpyam anupakramyaṃ ceti | (l. c.) nanu kathaṃ vyādhīnām anekabhedena kathanam ucyate | śiṣyamativikāsārtham | ācāryās tu tathā śāstraṃ vidadhati yathā śiṣyāḥ sukhena saṃbibhrati | . . .

6. (O B) bhiṣajāṃ sadupakrameṇa yathāśāstraṃ śobhanopacāreṇa rujo rogāḥ sādhyā bhavanti bhiṣajām acirodgatā upadravaiḥ kāsaśvāsatṛṣṇārucicchardihikkādibhir virahitāḥ | ekaikena doṣeṇa prādurbhāvitāḥ | kasya jantoḥ prāṇinaḥ sarvakālam ātmahitasya dīptāgneḥ sadhanasya ca | (P) prāk sādhyāḥ kvacid ity uktaṃ tad āha sū. . . . | ṭīkā | bhiṣajāṃ sadupakrameṇa rujaḥ sādhyā bhavantīti kriyā | kiṃviśiṣṭā ruja ekaikadoṣajanitāḥ | ekaikena doṣeṇa janitāḥ prādurbhūtā iti yāvat | nirupadravāś cānirgatā upadravā jvarātisāraśvāsakāsatṛṣṇāhikkāprabhṛtayo yāsāṃ tā nirupadravāḥ | tāś cācirodgatā na ciram aciraṃ stokakālodbhūtāḥ prādurbhūtā rujaḥ | kiṃca dīptānalasya ca | dīptas tīkṣṇo 'nalo jāṭharo 'gnir yasya sa dīptānalo jantus tasya | sadā sarvakālam ātmavataś ca | ātmano hitasya ca | vittānvitasya vittena dravyeṇānvitasya yuktasya jantoḥ prāṇino rujo vikārā yadi bhavanti | tadā sadupakrameṇa samyakprayogeṇa sādhyā bhavanti | teṣāṃ bhiṣajāṃ suvaidyānām | tathā ca Carakācāryaḥ | prayogajñānavijñānasiddhisiddhāḥ sukhapradāḥ | jīvitābhisarā ye syur vaidyatvaṃ teṣv avasthitam || (Car. I, 11, 61).

7. (O B) tad yathā | yāvantaṃ kālaṃ vaidyānām auṣadhaprayogās tāvantaṃ kālaṃ śamaṃ gacchanti vinauṣadhaiḥ prakāśaṃ kurvanti śīghraṃ ye te tādṛgvidhā bhaveyur ity ato yāpyatamāḥ (P) kvacid api yāpyā bhavantīty etad uktaṃ prāk tathāpy apratipādanayāha | sū. . . . | ṭīkā | te gadā yāpyatamāḥ syur bhaveyuḥ | ye yāvatkālam eva bhiṣajām agadaprayogā auṣadhakaraṇaṃ tāvat praśāntim upayānti | upaśamaṃ gacchanti | agadair oṣadhair vinā ye punaḥ paścāt prādurbhavanti | sahasā śīghram | dvidoṣā dvābhyāṃ doṣābhyāṃ saṃbhavantīti dvidoṣāḥ | tādṛgvidhā ity anena prakāreṇa yāpyatamāḥ | atiśayena yāpyā gadā rogā iti |

8. (O B) kvacid asādhyatamā iti yad uktaṃ tad visphoṭayati | . . . | gadavatāṃ rogiṇāṃ gadā rogāḥ karmajā . . . śarīriṇāṃ saha bhavanti | ekakālaṃ niṣpadyante | ye ca trayāṇāṃ doṣāṇāṃ cayena vṛddhilakṣaṇena jātās tathā cirakālajātāḥ . . . ye ca sopadravā ugrāś ca yathā jvarātisārādayo rogiṇam abhibhavanti | te cyutadhanasya niḥsvasya gatāgneḥ parikṣīṇajaṭharānilasyauṣadhair agamyāḥ | (P) pūrvaṃ kecid asādhyatamāḥ pradiṣṭā rogāḥ | tān pratipādayann idam āha | sū. . . . | ṭīkā | te gadā agadair oṣadhair agamyā ye karmajāḥ prāktanakarmaṇo jātāḥ | saha bhavanti śarīriṇāṃ ye śarīraṃ vidyate yeṣāṃ te śarīriṇaḥ | . . . ye ca tridoṣacayajāḥ | trayāṇāṃ doṣāṇāṃ cayas tasmāj jātās tridoṣacayajāḥ | cayaḥ saṃhatirūpā vṛddhir doṣāṇām | cirakālajāś ca | ciraṃ dīrghakālaṃ jātā dīrghakālajāḥ | sopadravā ye | sahopadravair jvarādibhir vartanta iti

sopadravāḥ | cyutadhanasya ye | dhanarahitasya | gatāgner vinaṣṭāgner ye | te sarve gadā gadavatāṃ rogavatām ugrās tīkṣṇāḥ | maraṇātmakatvāt | agadair oṣadhair agamyāḥ | na sādhanīyā bhavantīti |

9. (O B) daivapuruṣakārau pṛthak saṃyuktau gadajanakāv iti traividhyam āha | . . . karmaprakopeṇa kadācit kasmiṃścit kāla eke kāyamanovikārāḥ kāyamanasī adhiṣṭhāya rogāḥ prāṇiṣu bhavanti | anye doṣaprakopeṇa puruṣakārajanitamithyāhārādinā | anye ubhābhyām | . . . (P) ṭīkā | eke kāyamanovikārāḥ karmaprakopeṇa bhavanti | atha kim idaṃ karma | tasya ca prakopaḥ kīdṛśaḥ | tad ucyate | anyajanmakṛtakriyā daivākhyā karmety ucyate | tasya karmaṇaḥ prakopaḥ karmaprakopaḥ svapāpakaphalodarkatā | itthaṃbhūtena karmaprakopeṇa kadācit kasmiṃścit kāle bhavanti | na kevalaṃ karmaprakopeṇa doṣaprakopeṇa bhavanty anye | doṣāṇāṃ vātādīnāṃ puruṣakārajanitamithyāhārādinā prakopaḥ | . . . apare 'nye prāṇiṣu karmapuruṣeṣu karmadoṣaprakopajāḥ | yadā karmadoṣau samau prakupyatas tadā kāye manasi ca vikārāḥ pūrvoktāḥ sarve bhavanti | . . . tathā ca Suśrute 'py uktam | karmajā vyādhayaḥ kecid doṣajāḥ santi cāpare | karmadoṣodbhavāś cānye karmajās teṣv ahetukā || ityādi ||

10—13. (O B) karmaprakopeṇa bhavantīty uktaṃ tad darśayati | . . . tanubhṛtāṃ ye āmayā rogā jaṭharādayo duḥkarmabhiḥ parasvāharaṇādibhir iha janmani syus te karmajā bhiṣajām upakrameṇa śodhanaśamanādinā siddhiṃ nopayānti | yadi kadācit prākpāpajā ruja ityuktapuṇyasamūhair dānādibhir apacīyamānāḥ kākatālīyanyāyena praśamaṃ yānty ete | asādhyamatvād (B duḥkhasādhyatvād) daivānukūlyād eva siddhiḥ |

10—12. (P) karmaprakopeṇa bhavantīty uktaṃ prāk kevalaṃ karmaprakopeṇa bhavanti ye tān vikārān āha | sū. . . . | ṭīkā | iha te karmajā rogā ye duḥkarmabhis tanubhṛtāṃ jaṭharādayo bhavanti jaṭharādīnām itaretaradvaṃdvasamāsaḥ | jaṭharam udaram | gudajāny arśāṃsi | unmādo manaḥplutiḥ | apasmṛtir apasmāraḥ | asṛksrutī raktapittam | paṅgutā sakthnor bandhaḥ | śrutivikalatā bādhiryam | vāgvaikalyaṃ mūkatvam | pramehaḥ prakarṣeṇa mūtrakṣaraṇam | bhagaṃdaro gudābhyāśe vraṇaḥ | pradaraḥ strīṇām anṛtāv apy ārtavapravṛttiḥ | pavanavyādhayo mahāvātarogā ākṣepakāpatānakārditaprabhṛtayaḥ | śvitraṃ kilāsaḥ | kṣayaḥ śoṣaḥ | kṣanadāndhatā rātryandhatvam | timiraṃ dṛṣṭināśaḥ | vadanaghrāṇārśāṃsi mukhanāsādurnāmāni | śvayathuḥ sarvasaraḥ śothaḥ | apacīvraṇo gaṇḍamālāvraṇaḥ | valmīko valmīkākāro granthī bahuvraṇaḥ | kākaṇakaṃ kākaṇantikākāraṃ mahākuṣṭham | śaṅkhakaḥ śirorogaḥ | puṇḍarīkaṃ padmavarṇaṃ mahākuṣṭham | raktārbudaṃ raktasrāvi māṃsapiṇḍam | vraṇavisarpaḥ kṣatavisarpaḥ | sarvaśarīracalanam | pakṣābhighātaḥ pakṣavedhaḥ | galagaṇḍo gale muṣkākāraśvayathuḥ | galagraho gale 'nnapānavirodhaḥ | daṇḍāpatānako daṇḍavat stambhaḥ | samīraṇaśoṇitaṃ vātaraktam | ādigrahaṇena saṃnipātavilambikāhikkāśvāsakāsātisārāśmarīmūḍhagarbhādīnāṃ grahaṇam | ity āmayāḥ syur iti | itiśabdaḥ pūrvoktādīnāṃ parāmarśakaḥ | āmayā rogāḥ

syur bhaveyuḥ | karmabhiḥ pāpakarmabhiḥ | kaiḥ | aparadravyāpahāragurvaṅganāgamanavipravadhādibhiḥ | aparadraviṇāpahāraḥ parasvaharaṇam | gurvaṅganāgamanaṃ gurupatnīvidhvaṃsaḥ | vipravadho brāhmaṇavadhaḥ | ādigrahaṇena pañcamahāpātakopapātakāni gṛhyante | ebhiḥ duḥkarmabhis tanubhṛtāṃ ye rogā bhavanti | ihaloke | te karmajā nopakrameṇa bhiṣajām upayānti siddhim | bhiṣajāṃ vaidyānāṃ śodhanasaṃśamanādinā kriyayopakrameṇa yuktivyapāśrayeṇa na siddhiṃ sādhyatvam upayānti | prāpnuvantīti | karmajatvaṃ caiṣāṃ dṛṣṭvā śāstrāntareṣu Tīsaṭācāryeṇoktam | tathā ca tantrāntaram | akṛtvā pāvanaṃ ye tu prāptavanto'ntakakṣayam | teṣāṃ karmānusāreṇa vyādhiḥ samupajāyate | kṛtvārdham atha pādaṃ vā kiṃcin nyūnam athāpi vā | sādhyāsādhyās tathā yāpyā āmayāḥ saṃbhavanti hi || . . . evam anayā diśānyeṣām api vyādhīnāṃ karmajatvam ūhyata iti |

13. (P) bhiṣajām upakrameṇa yuktivyapāśrayeṇa siddhiṃ na yānti karmajā rogāḥ | kiṃ tarhi daivavyapāśrayeṇa sidhyantīty āha | sū. . . . | ṭīkā | prākpāpajā yadi rujaḥ praśamaṃ prayānti | kaiḥ | ityuktanicayaiḥ | itiśabdena dānādayo gṛhyante | dānair gosuvarṇabhūmidānādibhiḥ | dayābhiḥ sarvasattvānukampābhiḥ | dvijadevatāgogurvarcanāpraṇatibhiś ca | dvijā brāhmaṇāḥ | devatā brāhmaṇādayaḥ | go gavaḥ | gurava upādhyāyapitṛjyeṣṭhabhrātṛprabhṛtayaḥ | teṣām arcanāḥ pūjāḥ | praṇatiḥ praṇāmaḥ | japair gāyatryādinā | tapobhiḥ kṛcchracāndrāyaṇopavāsādibhiḥ | ityuktapuṇyanicayair iti | pūrvoktena prakāreṇa ye uktāḥ kathitāḥ puṇyanicayāḥ karmasaṃghātāḥ | tair apacīyamānāḥ kṣīyamāṇāḥ prākpāpajāḥ pūrvāśubhakarmajā yadi kadācit | rujo vyādhayaḥ praśamam upaśamaṃ prayānti prāpnuvanti |

14. (O B) doṣaprakopeṇāpi bhavantīty uktaṃ tad vyañjayati | . . . prāṇabhṛtāṃ ye vikārā anilapittaśleṣmarajastamobhir upaplutair vimārgagāmibhiḥ kheṣu cchidreṣu pariskhaladbhiḥ sthānabhāgaṃ (?) kurvadbhiḥ svahetubhir vakṣyamāṇaiḥ saṃcayaprakopaduṣṭair bhavanti te doṣajā jñātavyāḥ | te bheṣajaiḥ saṃśodhanasaṃśamanādilakṣaṇair yā siddhiḥ svasthatāpādanaṃ tayā sādhyāḥ | (P) doṣajā vikārā ye 'nilādidoṣair bhavanti | te kīdṛśaiḥ | svahetuduṣṭaiḥ svakīyāś ca te hetavas tair duṣṭāḥ svahetuduṣṭā anilādayaḥ | te svahetavaḥ svakāraṇāni vakṣyamāṇāni | tatra vātasya rūkṣatiktakaṣāyādīni | pittasya kaṭvamloṣṇavidāhyādīni | śleṣmaṇo gurumadhuraśītādīni | duṣṭagrahaṇena saṃcayaprakopāv uktau | anilādidoṣair vātapittakaphaiḥ śārīraiḥ | rajastamobhyām ca mānasābhyāṃ doṣābhyāṃ | tathā ca Carakaḥ | vātaḥ pittaṃ kaphaś coktaḥ śārīro doṣasaṃgrahaḥ | mānasaḥ punar uddiṣṭo rajaś ca tama eva ca || (Car. I, 1, 56) upaplutair vimārgagaiḥ | prasṛtair ity arthaḥ | kheṣu cchidreṣu pariskhaladbhiḥ sthānasaṃgrahaṃ kurvadbhiḥ | ity anena sthānasaṃgrahaḥ | prāṇabhṛtāṃ prāṇināṃ vikārā ity anena vyaktibhedo doṣāṇāṃ darśitaḥ | ity evaṃ saṃcayaprakopaprasarasthānasaṃśrayavyaktibhedair doṣāṇāṃ ye bhavanti doṣajā vikārā iti | tathā coktaṃ Suśrutena | saṃcayaṃ ca prakopaṃ ca prasarasthānasaṃśrayam | vyaktibhedaṃ ca doṣāṇāṃ yo vetti sa bhaved bhiṣak |

(Suśr. I, 21, 18) kupitānāṃ hi doṣāṇāṃ śarīre paridhāvatām | yatra saṅgaḥ khavaiguṇyād vyādhis tatropajāyate || (Suśr. I, 24, 4) te ca doṣajā bheṣajaśuddhisādhyāḥ | bheṣajair oṣadhaiḥ saṃśamanādibhiḥ śudhyanti | vamanavirecanānuvāsananirūhaṇanasyair nirharaṇaṃ doṣāṇāṃ śuddhiḥ | tayā sādhyāḥ sādhanīyā iti |

15. (O B) apare karmadoṣaprakopajā iti yad uktaṃ tad vispaṣṭayann āha | . . . yatnavatāṃ ca prāṇināṃ dānādibhir hitaiḥ karmabhir aśubhasya karmaṇaḥ kṣaye sati tathāuṣadhībhiḥ sadupakrameṇa doṣāṇām anilādīnāṃ parikṣaye ye vikārā rogāḥ sidhyanti śamaṃ yānti | kathaṃcit kṛcchreṇa | te karmadoṣaprabhavā jñātavyā iti viśeṣaḥ | ete kṛcchrasādhyā uktāḥ | . . . (P) pūrvam uktam apare karmadoṣajā vikārās tān pratipādayann āha | sū. . . . | ṭīkā | te vikārāḥ karmadoṣaprabhavāḥ ye yatnavatāṃ prayatnavatāṃ kathaṃcit kaṣṭakalpanayā sidhyanti | katham karmakṣaye prāktanāśubhahānau | kair dānādibhiḥ karmabhir iti | dānadayābrāhmaṇagurupūjāgopūjāpraṇāmajapatapaḥkriyādibhiḥ | doṣaparikṣaye ca | doṣaparikṣayo vṛddher hrāsaṃ kṛtvā sāmyotpādanam | kābhir oṣadhībhiḥ sthāvarajaṅgamābhis ta itthaṃbhūtāḥ karmadoṣaprabhavā vikārāḥ | karmāṇi ca doṣāś ca karmadoṣāḥ | karmadoṣābhyāṃ prabhava udbhavo yeṣāṃ te karmadoṣaprabhavā vikārā iti | (A) iti nidānasthānam |

16. (O B) idaṃ vakṣyamāṇanyāyena cikitsitaṃ nānāprakārapavanādibhir vātapittakaphasattvarajastamobhiḥ | śarīramano'dhiṣṭhānair āśrayabhedena | anyonyasaṃsargeṇa vā saṃnipātādinā vā | nānāprakārair asaṃkhyeyatvāt | ye ye gadā rogās te | āturāṇām ārtānām upakārāya kathitam uktaṃ kiṃ kṛtvā parīkṣya kān ye doṣādayaḥ prakṛtyantās tān | tatra doṣaparīkṣā | kiṃ pavanādayaḥ prakṛtisthāḥ kiṃ vā prakupitās tu kiṃ svasthāne vā kiṃ svatantrāḥ paratantrā vā | yathā | ekaḥ prakupito doṣaḥ sarvān eva prakopayed iti | kim ekaśo dviśas triśo vā | kiṃ rasādidhātusahitā asahitā vā | kiṃ viṇmūtrādimalaiḥ saṃmiśrā na vā | . . . nāsti rogo vinā doṣaṃ yasmāt tasmād vicakṣaṇaḥ | anuktam api doṣāṇāṃ liṅgair vyādhim upācared iti || (Suśr. I, 35, 6) etenānuktanāmnām api rogāṇāṃ saṃbhavo 'saṃkhyeyatā coktā | iti doṣaparīkṣā | . . . bhūmiṃ deśaṃ vidyāt | sa trividhaḥ | ānūpo jāṅgalo miśraḥ | hito 'hitaḥ samaḥ | . . . iti deśaparīkṣā | . . . yasmād balavataḥ sarvakriyāpravṛttis tasmād balam eva pradhānam adhikaraṇānām | kecit kṛśāḥ prāṇavantaḥ sthūlāś cālpabalā narāḥ | tasmāt sthiratvavyāyāmair balaṃ vaidyaḥ pratarkayed iti | (Suśr. I, 35, 15) . . . iti balaparīkṣā | kāla ṛtvayanasaṃvatsarākhyā | . . . atra Kṣārapāṇiḥ | . . . hemante śiśire cāgryaṃ grīṣme varṣāsu cāvaram | śaradvasantayor madhyaṃ balaṃ syāt prāṇināṃ matam || cayaṃ varṣāsu śaradi prakopaṃ yāti hemante | śamaṃ yāty eṣa pittasya cayakopaśamakramaḥ || śiśire ca vasante ca grīṣme caiva kaphasya tu | grīṣmavarṣāśaratsv evaṃ mārutasya trikakramaḥ || . . . iti kālaparīkṣā | vikāro rogaḥ | sa ca nidānapūrvarūparūpopaśayasaṃprāptibhiś ca pañcabhir upāyaiḥ sāmānyavaiśeṣikabhedena parīkṣyaḥ | . . . vikāraparīkṣā | . . . pravarāvaramadhyabalaṃ sattvaṃ trividhaṃ tu | tatra pravarā avyaktaviṣādā

dhīrāḥ śūrā balino mahotsāhāḥ svalpaśarīrā hy api te vividhām āgantudehajāṃ pīḍāṃ saṃprāpya na vyathante nāpatsu ca vibhramaṃ yānti | madhyamasattvās tu narāḥ . . . saṃstambhitāhitāḥ paraiḥ samasthitāḥ sthairyam upayānti | puruṣās tu hīnasattvāḥ śarīravanto 'pi vedanāṃ prāpya svalpām api vyathante svalpe bhaye 'vasīdanti bībhatsaraudrabhairavaṃ paśupuruṣaśoṇitāny athavā dṛṣṭvā viṣādamūrchāprapatanamaraṇāni yānty āśu | iti sattvaparīkṣā | . . . sātmyaṃ nāma yad ātmanaḥ kāya upaśeta iti | sātmyaṃ ca Cakṣuṣyeṇenoktaṃ caturvidham | . . . ṣaḍvidhaṃ ca Kharanādaḥ | tathā ca | doṣaprakṛtideṣartuvyādhisātmyam athauṣadham | sātmyaṃ ṣaḍvidham uddiṣṭam . . . | sātmyaṃ punar aṣṭavidham | jātirogāturadhānyadeśarasartūdakasātmyasaṃjñaṃ . . . iti sātmyaparīkṣā | auṣadhaṃ saṃkṣepeṇa trividham | hetuviparītaṃ vyādhiviparītaṃ tadarthakāri ca | tatra hetuviparītaṃ yathā raukṣyāt pravṛtte 'tisāre kriyā snigdhā vidhīyate | vyādhiviparītaṃ doṣapratyanīkaṃ ca . . . yathā kuṣṭhakhadiraṃ pramehe haridrā jvare parpaṭakaṃ ca | tadarthakāri hetvarthaṃ vyādhyarthaṃ ca . . . yathā madātyaye madyapānam | vyādhyarthakāri yathā vamīṣu vamanam | atisāre virecanam iti | auṣadhaśabdena dravyāṇy ucyante | . . . ataś ca dvividhaṃ dravyaṃ mataṃ sthāvarajaṅgamam | āgneyaṃ caiva saumyaṃ ca punar dvividham ucyate | śodhanaṃ śamanaṃ caiva . . . doṣajānāṃ gadānāṃ na tu karmajānām | teṣāṃ hi parīkṣaiva niṣprayojanā | tatra daivavyapāśrayaṃ cikitsitaṃ sūcitam | . . . (P) prāg uktaṃ te doṣajā bheṣajaśuddhisādhyāḥ | bheṣajaśuddhisādhyatvaṃ ca vikārāṇāṃ nāparīkṣitair doṣair bhavatīti doṣādiparīkṣaṇārtham āha | sū. . . . | ṭīkā | idaṃ cikitsitaṃ nānāprakārapavanādigadāturāṇām uktam iti kriyā | kiṃ kṛtvā parīkṣya | kān doṣān | ato doṣa evādau parīkṣyate | tatkāraṇāt sarvarogāṇām | eṣāṃ svarūpaṃ Carakācāryeṇoktaṃ | rūkṣaḥ śito laghuḥ sūkṣmaś calo 'tha viśadaḥ kharaḥ | viparītaguṇair dravyair mārutaḥ saṃpraśāmyati || sasneham uṣṇaṃ tīkṣṇaṃ ca dravam amlaṃ saraṃ kaṭu | viparītaguṇaiḥ pittaṃ dravyair āśu praśāmyati || guruśītamṛdusnigdhamadhurasthirapicchilāḥ | śleṣmaṇaḥ praśamaṃ yānti viparītaguṇair guṇāḥ | (Car. I, 1, 58—60) tatra vātapittaśleṣmāṇaḥ śārīrā doṣā mānasau ca rajastamasī | teṣāṃ ca gatayo 'nekaprakārāḥ | tāś Carakenoktāḥ | kṣayaḥ sthānaṃ ca vṛddhiś ca doṣāṇāṃ trividhā gatiḥ | ūrdhvaṃ cādhaś ca tiryak ca vijñeyā trividhā parā || trividhā cāparā koṣṭhaśākhāmarmāsthisaṃdhiṣu | ity uktā vidhibhedena doṣāṇāṃ trividhā gatiḥ || doṣāḥ pravṛddhāḥ svaṃ liṅgaṃ darśayanti yathābalam | kṣīṇā jahati liṅgaṃ svaṃ samāḥ svakarma kurvate || . . . doṣaparīkṣānantaraṃ pradeśaparīkṣārabhyate | . . . Suśrutenāpy uktam | samāḥ sādhāraṇe yasmāc chītavarṣoṣmamārutāḥ | samatvaṃ caiva doṣāṇāṃ tasmāt sādhāraṇo mataḥ || (Suśr. I, 35, 19) iti saṃkṣepeṇoktā deśaparīkṣā | bhūmyāturau pradeśa ity uktaṃ pūrvaṃ bhūmiparīkṣānantaram āturaparīkṣārabhyate | āturam upakramamāṇena bhiṣajā āyur ādau parīkṣyaṃ iti Suśrutaḥ | (Suśr. I, 35, 2) Rasavaiśeṣike coktam | āyuḥ punar ādau parīkṣyaṃ sati tasmin

kriyāsāphalyam | tac cāyur jīvitaprāṇādisaṃyogapūrvakam iti vadanty āmnāyavidaḥ | tathā ca Carakavacanam | śarīrendriyasattvātmasaṃyogo dhāri jīvitam | nityagaś cānubandhaś ca paryāyair āyur ucyate | (Car. I, 1, 41) . . . iti saṃkṣepeṇoktāturaparīkṣā | āturaparīkṣānantaraṃ balaparīkṣā kriyate | . . . tac ca balam kim ucyate | balam ojas teja iti trividham | tatra rasādīnāṃ śukrāntānāṃ yat paraṃ tejas tad eva tejo balam ity ucyate | svaśāstrasiddhāntāt | tatra balena sthiropacitamāṃsatā | sarvaceṣṭāsv apratighātaḥ | svavarṇaprasādaḥ . . . Rasavaiśeṣike balaṃ trividham uttamaṃ madhyamam adhamaṃ ceti | tatrottamabala uttamaḥ puruṣaḥ | madhyame madhyamaḥ puruṣaḥ | alpe cālpapuruṣaḥ | tatra yathābalaṃ dāruṇā madhyamā mṛdvī ca kriyā kāryā | . . . Carakācāryeṇāpi trividhaṃ balam uktam | sahajaṃ kālakṛtaṃ yuktikṛtaṃ ca | tatra sahajaṃ yac charīrasattvayoḥ prākṛtam | kālakṛtaṃ ṛtuvibhāgajaṃ vayaḥkṛtaṃ ca | yuktikṛtaṃ punas tad yad āhāraceṣṭāyogajam | (Car. I, 11, 33) ity evaṃ balaparīkṣā saṃkṣepeṇoktā | balaparīkṣānantaraṃ kālaparīkṣārabhyate | atra ko 'yaṃ kālo nāma | tatra vaiśeṣikā dravyaṃ manyante | . . . vaidyake tu saṃvatsaraśarīrasyartvaṅginaḥ kālasya grahaṇam | tasyopayogitvāc cikitsāyām | . . . kālaparīkṣānantaraṃ vikāraparīkṣā prastūyate | vikāraparīkṣā samyagvikāraparijñānam vikāro rogaḥ | vikāraparijñāpūrvakaṃ hi cikitsitaṃ bhiṣak paścāj jñānapūrvakaṃ samācared iti | tac ca nidānasaṃprāptipūrvarūparūpopaśayaiḥ pañcabhir upāyair bhavati | . . . Kharanādenoktam nidānaṃ pūrvarūpāṇi rūpāṇy upaśayas tathā | saṃprāptiś ceti mantavyo vyādheḥ pañcavidho grahaḥ || . . . ṣaḍvidhaṃ rogaparīkṣaṇam uktaṃ Suśrutācāryeṇa | ṣaḍvidho hi rogāṇāṃ vijñānopāyaḥ | pañcabhiḥ śrotrādibhiḥ praśneneti | (Suśr. I, 10, 3) sattvaparīkṣāvidhiḥ kriyate | sattvam api dvividham | bhīrutvaṃ sahiṣṇutvaṃ ca | tatra sahiṣṇos tīkṣṇāṃ mṛdvīṃ vā yathoktām eva kriyām ārabheta | itarasmiṃs tu mṛdvīm | tīkṣṇasādhye tu vyādhau krameṇa tīkṣṇāṃ kriyām āśvāsyāturaṃ kurvīta | . . . sātmyaparīkṣām āha | kim idaṃ sātmyaṃ nāma | . . . sahātmanā vartata iti sātmā tadbhāvaḥ sātmyam | . . . sātmyārtho hy upaśayārthaḥ | tat tu caturvidham deharturogadeśabhedena | anuśete yad dehaṃ sauhityād dehasātmyaṃ tu | ṛtusātmyaṃ yathā snigdhoṣṇaṃ hemante | śiśirakaṭutiktarūkṣāṇi śiśirānte śasyante | grīṣme sukhaśītamadhurāṇi | vyādheḥ sātmyaṃ vidyāt | jvarasya peyādi . . . [deśasātmyaṃ yathā] matsyalavaṇasaindhavasurāpiṣṭāḥ sauvīrakādīnām | dākṣiṇātyasya yavāgūḥ | prācāṃ guḍapattraśākamatsyādi | . . . sarveṣāṃ sātmyāni virudhyamānāni bādhyante | tatrartusātmyato deśasātmyaṃ balavat | . . . sarveṣāṃ sātmyānāṃ vyādhisātmyaṃ pradhānam iti | . . . tad evaṃ siddhe vyādhisātmyasya balavattve vyādhisātmyasya sarvasātmyebhyo balavattvāt prayogaḥ | iti sātmyaparīkṣā saṃkṣepeṇoktā | sātmyaparīkṣānantaraṃ vyādhiparīkṣām āha | tac cauṣadhaṃ saṃkṣepeṇa trividham | . . . auṣadhaśabdena vyādhir ucyate | tāni cānekabhinnāni tathā ca Kharanādaḥ | pañcabhūtātmakā yonir bhūtānāṃ sā caturvidhā | tāsu yoniṣu sūtāni dvividhāni samāsataḥ || khānilāgnijalorvī-

bhyo bhūtavargāś caturvidhāḥ | jarāyujāṇḍajātāni svedajāny audbhidāni ca || tāni ca dvividhāny āha carāṇi cācarāṇi ca | ataś ca dvividhaṃ dravyaṃ mataṃ sthāvarajaṅgamam || āgneyaṃ caiva saumyaṃ ca punar dvividham ucyate | śodhanaṃ śamanaṃ caiva tat punar dvividhaṃ matam || āgneyaṃ śoṣaṇaṃ saumyam uktaṃ prakledanaṃ ca yat | . . . tac ca rasaguṇavīryavipākaprabhāveṇa vicāryamāṇam anekaprakāraṃ bhavati | . . . tathā ca Carakaḥ | svādvamlalavaṇā vāyuṃ kaṣāyasvādutiktakāḥ | jayanti pittaṃ śleṣmāṇaṃ kaṣāyakaṭutiktakāḥ || (Car. I, 1, 65) . . . auṣadhaparīkṣānantaram analaparīkṣām āha | analo 'gnis tasya ca nābhisthānam | tathā ca tantrāntare | nābhimadhye śarīrasya vijñeyaṃ somamaṇḍalam | somamaṇḍalamadhyasthaṃ vidyāt sūryasya maṇḍalam || pradīpavat tatra nṛṇāṃ sthito madhye hutāśanaḥ | . . . vayaḥparīkṣām āha | tatra vayaḥ saṃkṣepeṇa trividham | tathā ca Suśrutaḥ | vayaṣ tu trividhaṃ bālaṃ madhyamaṃ vṛddham iti | tatronaṣoḍaśavarṣā bālāḥ | te 'pi trividhāḥ kṣīrapāḥ kṣīrānnādā annādā iti | teṣu saṃvatsaraparāḥ kṣīrapāḥ | dvisaṃvatsaraparāḥ kṣīrānnādāḥ | parato 'nnādā iti | ṣoḍaśasaptatyantare madhyaṃ vayaḥ | tasya vikalpāḥ | vṛddhir yauvanaṃ sarvasaṃpūrṇatā hānir iti | tatrā viṃśater vṛddhiḥ | ā triṃśato yauvanam | ā catvāriṃśataḥ sarvadhātvindriyabalavīryasaṃpūrṇatā | ata ūrdhvam īṣatparihānir yāvat saptatir iti | saptater ūrdhvaṃ kṣīyamāṇadhātvindriyabalavīryotsāham ahany ahani valīpalitakhālityajuṣṭaṃ kāsaśvāsaprabhṛtibhir upadravair abhibhūyamānaṃ sarvakriyāsv asamarthaṃ jīrṇāgāram ivābhivṛṣṭam avasīdantaṃ vṛddham ācakṣate | (Suśr. I, 35, 11) atha vayaḥparīkṣānantaraṃ prakṛtiparīkṣārabhyate | atha keyaṃ prakṛtiḥ | kati bhedāḥ | kiṃ kāraṇāni | kiṃ vāsyāḥ svalakṣaṇam | ucyate | keyaṃ prakṛtir iti | svabhāva ity arthaḥ | sā cāditaḥ pradattā | . . . sapta prakṛtayo bhavanti | doṣaiḥ pṛthagvidhaiḥ samastaiś ca | kiṃkāraṇeti tad āha Suśrutaḥ | śukraśoṇitasaṃyoge yo bhaved doṣa utkaṭaḥ | prakṛtir yā bhavet tatra tasyā me lakṣaṇaṃ śṛṇu || ityādiślokāḥ Suśrutaśārīre santi | (Suśr. III, 4, 32) kenāpy uktam | śukrāsṛggarbhiṇībhojyaceṣṭāgarbhāśayartuṣu | yaḥ syād doṣo 'dhikas tena prakṛtiḥ saptadhoditā . . . anyaiś ca triguṇātmikā ṣoḍaśavidhā prakṛtir uddiṣṭā . . . evaṃ prakṛtiḥ saṃkṣepeṇoktā | evaṃ doṣādīn parīkṣya nānāprakārapavanādigadāturāṇām uktaṃ cikitsitam | pavana ādir yeṣāṃ te pavanādayaḥ te gadāḥ pavanādigadāḥ | nānāprakārāś ca tair āturaḥ | teṣāṃ cikitsitaṃ sādhanam | idam agrato vakṣyamāṇam uktam | karmajānāṃ hi doṣādiparīkṣaṇaṃ niṣprayojanam eva | teṣāṃ hi daivavyapāśrayaṃ cikitsitaṃ tantrauṣadhamaṅgalādikam uktam | ato doṣajānām evedam uktam iti . . .

17. (P) doṣā iti sthitāḥ | te ke vātādayaḥ | vāta ādir yeṣāṃ te vātādayaḥ | vātapittakaphāḥ pūrvam udāhṛtā iti | pūrvaṃ prāg ye udāhṛtā iti | keṣu sthitāḥ śarīreṣu | keṣāṃ śarīriṇām | kathaṃ sthitā ity ata āha | vātas tu nābher adhastāt | vapuṣo madhye pakvāmāśayayor madhye pittaṃ sthitam | kaphaś cordhvam āmāśayād udarasyordhvaṃ sthitaḥ | ity anena krameṇa sthitāḥ | . . .

18. (OB) dhātumalavyāptim āha | . . . | viṇmūtrapradhānā malāḥ | uktāḥ Suśrutādibhiḥ | . . . (P) prāg dhātubhir malaiś ca vyāptaṃ vapur ity uktaṃ tatra ke dhātavaḥ ke malā ity ata āha | sū. . . . | ṭīkā | rasādayo dhātavaḥ sapta syur bhaveyuḥ | tathā malā viṇmūtramukhyāḥ | viṭ purīṣam | viṭ ca mūtraṃ ca viṇmūtre | te mukhye pradhāne yeṣāṃ te viṇmūtramukhyā malāḥ | tatpradhānā munibhiḥ pūrvācāryaiḥ pradiṣṭāḥ kathitā gaditāḥ | mukhyagrahaṇād anye 'py apradhānāḥ kaphādayo dhātumalāḥ santi | tathā ca Suśrute | kaphaḥ pittaṃ malāḥ kheṣu prasvedo nakharoma ca | netraviṭ ca tvacaḥ sneho dhātūnāṃ kramaśo malāḥ || iti | (Suśr. I, 46, 241).

19. (OB) doṣadhātumalamūlam idaṃ śarīram iti prakāśīkṛtvā teṣu sameṣu avṛddheṣv akṣīṇeṣu svābhyudayakareṣu nṛṇāṃ sāmyaṃ svāsthyaṃ bhavet | asameṣu kṣīṇeṣu vṛddheṣu vā svābhyudayakarmāṇy akurvatsv asāmyam asvāsthyaṃ bhavet | yasmād evam ato 'smāt teṣāṃ doṣadhātumalānāṃ samatayā svasthatāyā hetubhūtayā prayateta yatnaṃ kurvīta | tad āyurvedasya rahasyaṃ tadvidaḥ Suśrutādayaḥ kathayanti | (P) pūrvaṃ svasthalakṣaṇaṃ prayojanam uktam āyurvedasya | tasya ca svasthasya kiṃ lakṣaṇam ata āha | sū. . . . | ṭīkā | doṣeṣu vātapittakapheṣu | dhātuṣu rasaraktamāṃsamedo'sthimajjāśukreṣu | maleṣu ca viṇmūtrādiṣu | eṣu sameṣv akṣīṇeṣv anatirikteṣu satsu sāmyaṃ bhaved iha nṛṇāṃ prāṇinām asameṣu ca doṣeṣu yasmād asāmyaṃ bhavet | ato 'smāt kāraṇāt samatayā prayateta | prayatnaṃ kurvīta teṣāṃ doṣādīnām iti | etac cikitsitarahasyam āyurvedasya na kathanīyam anāptāyodāharanti | ācāryāḥ | ity eṣa saṃkṣepārthaḥ | . . . Suśrutācāryeṇāpy anyalakṣaṇam uktaṃ svāsthyaṃ | samadoṣaḥ samāgniś ca samadhātumalakriyaḥ | prasannātmendriyamanāḥ svastha ity abhidhīyate || (Suśr. I, 15, 33) . . . doṣadhātumalamūlaṃ śarīram uktaṃ Suśrutācāryeṇeti (Suśr. I, 15, 2) kṛtvā teṣām eva doṣadhātumalānāṃ samatve svāsthyam uktaṃ Tīsaṭācāryeṇeti . . .

20. (OB) sirādivyāptiḥ prāg uktā tāṃ prakaṭayati | . . . atra doṣadhātumalamūle śarīre 'dhaḥprasṛtāḥ sirā daśa ūrdhvaṃ prasṛtāḥ sirā daśa tiryak savyāpasavyapārśvayoś catasraḥ | evaṃ caturviṃśatipradhānasirāḥ khyāpyamānā vyāpya sthitāḥ | dhamanyaḥ sirāśabdena proktāḥ | Bheḍena Carakenāpi | tathā ca | ādhmāpanād dhamanyaḥ | sravaṇāt srotāṃsi | saraṇena sirā iti | (P) pūrvaṃ tvagdoṣadhātumalamarmasirādibhiś ca vyāptaṃ vapur ity uktam | atra sirādibhiḥ kathaṃ vyāptir ity ucyate | sū. . . . | ṭīkā | viṃśatiś caturbhir yuktā sirāṇām atra kāye | atra śarīre caturviṃśatir mūlasirāḥ | tābhiś ca kathaṃ vyāptam | nābhis tāsāṃ mulam | tasyā nābher adhaḥprasṛtayaḥ | adhastāt prasṛtiḥ prasaraṇaṃ yasyāṃ tā adhaḥprasṛtayo daśa sirā adhas tā nirgacchanti | tadvan nābher ūrdhvaṃ kṛtānusṛtir anusaraṇaṃ yābhis tāḥ kṛtānusṛtayo daśa sirā ūrdhvaṃ yānti | dve dve sire tiryakprasṛte nābheḥ pravitate prakarṣeṇa prasṛte | ity anena prakāreṇa caturbhir yuktā viṃśatir atra kāye 'tra śarīre vyāpya sthitā | . . .

21. 22. (OB) āsāṃ sirāṇāṃ sakalakāyavyāpitvam āha | . . .

amūbhiś caturviṃśatibbiḥ sirābhir dhamanīlakṣaṇābhiḥ . . . kāye khaiś chidraiḥ kaphapittavāyavaḥ prasaranti | āsāṃ mūlasirāṇāṃ sakāśāt sapta sirāśatāni ślakṣṇacchidrāṇi saṃjātāni yair anavaratam annarasaṃ prāpayadbhir idaṃ śarīraṃ poṣyate | yathā samudro jalaṃ sravadbhir nadīśatair āpyāyate | tathā ca Suśrutaḥ | yathā svabhāvataḥ khāni mṛṇāleṣu biseṣu ca | dhamanīnāṃ tathā khāni raso yair upacīyate || iti | (vgl. Suśr. III, 4, 4).

21. (P) sāṃpratam etāsāṃ sirāṇāṃ sakalaśarīravyāpitvam āha sū. . . . | ṭīkā | idaṃ nṛśarīram amūbhiḥ sirābhir vyāptam | katibhir dvādaśabhiḥ | kiṃviśiṣṭābhir ābhiḥ | dviguṇābhiḥ | anena caturviṃśatiḥ sirāḥ sakalavyāpinyaḥ kathitāḥ | sirābhiḥ kaphapittavātāḥ śarīre prasaranti | khaiś chidrair ity arthaḥ | tathā ca Suśrutaḥ tāsāṃ tu vātapittakaphaśoṇitarasān dve dve vahataḥ tādṛśā ūrdhvaṃgatāḥ | evam adhogatāś coktāḥ | (vgl. Suśr. III, 7, 5).

22. (P) tāsām eva sirāṇām idānīṃ sapta sirāśatāni saṃjātāni tatkathanayāha | sū. . . . | ṭīkā | āsām eva mūlasirāṇāṃ sapta sirāśatāni sūtāni saṃjātāni | kīdṛgguṇaviśiṣṭāni sūkṣmasuṣirāṇi | amīṣāṃ nṛṇāṃ prāṇinām | katham āpyāyata ity āha | ambhaḥ salilaṃ sravadbhiḥ sindhuśatair yathā samudra āpyāyate | evam annarasaṃ vahantībhiḥ sirādibhir idaṃ śarīram āpyāyate | tathā ca Suśrutācāryaḥ | yathā . . . (s. o.).

23. 24. (O B) idānīṃ yena sirāśatasaptakāvabaddhasya gātrasya doṣaprakopas tad āha | . . . eṣāṃ nṛṇāṃ puruṣāṇāṃ nābhibhuvo nābhimaṇḍalād yena tatena vistṛtena śatasaptakena gātraṃ śarīram aśeṣaṃ samastaṃ ca carmacayena mṛdaṅgo yathā tathā | ā pādābhyāṃ prabhṛti | ā mastakāt prabhṛti | avanaddhaṃ baddham | tena ca mārgeṇāmī proktā doṣāḥ pavanādaya etan nṛvapur anugamyāgatāḥ kāyakupitā vakṣyamāṇahetubhir aśeṣavapuṣi rogāñ jvarādīn | . . . ardhagātre pakṣāghātādīn vā śākhāsu vāvabāhukaślīpadādīn vā kvacid avayavāntare vā gañjādīn (?) kurvanti | . . . (P) idānīṃ yena sirāśatasaptakena gātram avanaddhaṃ nṛṇāṃ iti sirāśatasaptakena tena prasṛtya vapur doṣā rogāñ janayantīty etad āvedayann āha | sū. . . . | ṭīkā | amī pavanādayo doṣā rogān kurvanti kiṃbhūtāḥ kāyakupitāḥ | evaṃ tad vapur avagamya tena pūrvoktena sirāśatasaptakena | yenaiṣāṃ gātram etad aśeṣaṃ naddham | katham ā pādataḥ prabhṛti ā mastakād api ca | kiṃ vitatena vistṛtena | kuto nābhimaṇḍalataḥ kena ka iva carmacayena mṛdaṅga iva | ato na vitānarūpeṇa carmacayena yathā mṛdaṅgo nahyate | tadvan naddhaṃ yena tenānugamyaitat kāyaṃ rogān kurvanti | aśeṣavapuṣi niḥśeṣaśarīre jvarādīn | kvacid athavāyavāntare vā | kvacit kasmiṃścid avivakṣite | avayavāntare 'vayavaikadeśe 'ṇḍapīḍakādīn | . . .

25. (O B) bhūpayaādīni bhūtāni | tathā karmāṇi teṣāṃ mahābhūtānāṃ tanmayatadguṇavyāptilakṣaṇā hi tathā doṣā dhātavo malāḥ sapta sirāśatāni kathitāni | antarmarmāṇi vivakṣur āha | (P) pūrvam uktaṃ pṛthivyādibhiḥ śarīraṃ vyāptaṃ tāni coktānīty etad āvedayan pradhānamarmāṇy upadikṣur āha | sū. . . . | ṭīkā | mahābhūtāni proktāni pūrvam | yad bhūpayaḥśikhisamīraviyadbhir iti pañcama-

hābhūtāny uktāni | teṣāṃ pañcabhūtānāṃ karmaṇā tanmayatvatad-guṇatvavyāptā doṣāś coktāḥ | vātas tv adhastād vapuṣaś ca madhye pittaṃ kaphaś cordhvam iti sthitās te | dhātavo malāś coktāḥ | rasaś ca raktaṃ piśitaṃ ca medas tv asthīni majjā tv atha śukram ete | syur dhātavaḥ sapta tathā malāś ca viṇmūtramukhyā munibhiḥ pradiṣṭā iti || sapta sirāśatāni coktāni | āsāṃ ca sūkṣmasuṣirāṇi śatāni sapta sūtānītyādinā | ity etāni sarvāṇy uktāni bhūtādīni | idānīṃ marmāṇy ucyante | tāni trīṇi pradhānāni | hṛd gudaṃ nābhir iti | aparair marmabhiḥ kim uktaiḥ | vistarabhayād iti |

26. 27. (O B) . . . nābhideśāc charīrāsṛtāḥ sarvasirāḥ pravṛttās tadanugamāc ca vātādayaḥ kupitā vyādhīn kurvanti | ato nābhiḥ pradhānamarma | amuṣmiṃs tad doṣadhātvantraṃ sthulāntraṃ yato baddhaṃ . . . tat pāyvabhidhaṃ gudaṃ pradhānamarma | . . . iti śārīraprakaraṇam | (P) idānīṃ trayāṇāṃ hṛdgudanābhimarmaṇāṃ prādhānyakathanayāha | sū. . . . | ṭīkā | amīṣām eteṣāṃ nṛṇāṃ prāṇinām | amūni hṛnnābhipāyūni | pāyu gudam | ato 'smāt kāraṇat | amūni bhavanti pradhānāni | yato guṇatrayaṃ guṇānāṃ trayaṃ guṇatrayaṃ sattvarajastamāṃsi hṛdi sthitāni | atra hṛdi manovikārāḥ kāmādayo bhavanti | ato hṛdayaṃ pradhānam | sarvāḥ sirā nābhi-pradeśāt pravṛttā ato nābhiḥ pradhānā | amutrāsmin gude pradhā-nāntraṃ sthūlāntraṃ naddhaṃ baddham ato gudaṃ pradhānam | ata ebhyas tribhyaḥ kāraṇebhyas trīṇy etāny anyebhyaḥ pradhānāni bhavanti | idam eva śarīraṃ vyādhicikitsāyatanam | tanmayam etad-vikāram etad ity anantaroktasya guṇatrayasya parāmarśaḥ proktaḥ | prakarṣenoktaṃ bhāṣitam | yady api pañcamahābhūtavikāram uktaṃ śarīraṃ tathāpi guṇānāṃ prakarṣaḥ | guṇotpannatvāt pañcamahā-bhūtānām | . . . ity anena prakāreṇa prakāśīkṛtam prakaṭīkṛtam alpamātraṃ stokamātraṃ śarīraṃ vistarabhayāt | vistaraś Caraka-Suśrutādibhir uktaḥ |

28. (O B) kāyavatāṃ vigrahiṇāṃ śarīre vātasya pittasya kapha-syāpi . . . vikāriṇaḥ kupitasya prakopahetuḥ . . . (P) pūrvam uktam atra śarīre rogāḥ saṃbhavanti tac charīram abhidhāyedānīṃ roga-kāraṇānāṃ prakopeṇa kupitaliṅgaṃ cikitsitāny upadiśann āha | sū. . . . | ṭīkā | vātasya vikāriṇo vikṛtasya prakopahetuḥ | kupitasya liṅgaṃ cikitsitaṃ ca nirūpaṇīyam | teṣāṃ kāyavatāṃ śarīriṇāṃ kāye śarīre | tathā pittakaphayor nirūpaṇīyam iti |

29. (O B) vātaprakopahetuḥ | . . . rūkṣaiś canakalāyamasūrā-dyaiḥ | . . . payodair medyair ullasadbhiḥ prāvṛtkāle | bhojane jīrṇe pariṇate sati jantos tanau kāye | ity ebhir hetubhir vāyoḥ prakopo bhavati | (P) adhunā vātasyaiva prādhānyād vātaprakopaṇāny āha | sū. . . . | ṭīkā | jantoḥ prāṇinas tanau śarīre mārutasya prakopo bhavati | ebhiḥ kāraṇai rūkṣaiś canakalāyamasūrādibhiḥ | tiktair nivāsaka (?) kucikāparpaṭikādibhiḥ | kaṣāyai rājamāṣajambūphalāma-tindukakumudotpalakandādibhiḥ | anaśanair upavāsaiḥ | vegasaṃdhā-raṇair vātamūtrapurīṣādīnāṃ nigrahaiḥ | vyāyāmaiḥ śarīrāyāsaiḥ | vyavāyaiḥ strīsaṃparkaiḥ | prataraṇāny udakaplāvaḥ | balavadvigraho yuddhāni | jāgarai rātrajāgaraiḥ | śyāmākaḥ śyāmaṃ kudhānyam |

nīvāraḥ prasādhakāni | . . . prabhṛtigrahaṇena kodravādīnāṃ kudhānyānāṃ grahaṇam | etatprabhṛtibhir aśanair bhojanaiḥ | payodair medyair | ullasadbhir unmadbhiḥ (unmādayadbhiḥ?) | ānataprāvṛtkālagrahaṇam | anne bhojane jīrṇe pariṇate | ity ebhir hetubhir vātaprakopo bhavatīti |

30. (O B) kaṭubhir marīcaśuṇṭhīsurasakuberādyaiḥ | . . . uṣṇair agninā dagdhaprāyaiḥ | . . . aśane bhukte jīryati pariṇāmaṃ gacchati | . . . (P) vātaprakopānantaraṃ pittaprakopaṇāny āha | sū. . . . | ṭīkā | kaṭūni śuṇṭhīmarīcakuṭherakādīni | amlāni jambīrapūramardaparuṣakaprabhṛtīni (jambīrakara°?) | uṣṇāni svabhāvavīryābhyām agniṣomādīni | vidāhīni mustakulattharājasarṣapaśākādīni | tīkṣṇāni marīcarājikādīni | lavaṇāni romakasāmudrasauvarcalādīni | krodhaḥ kopaḥ | upavāso 'naśanam | ātapo gharmaḥ | strīsaṃparko maithunam | tilātasīdadhīni suprasiddhāny eva | surā madyopalakṣaṇam | śuktaṃ cukram | āranālam kāñjikam | ādigrahaṇāt takramastuprabhṛtīni gṛhyante | bhojane 'śane bhukte 'bhyavahṛte jīryati pariṇamati | sati śaradi grīṣme ca sati | madhyāhne tathārdharātrasamaye pittaprakopo bhavati |

31. (O B) śleṣmaprakopaṇāny āha | . . . gurubhir māhiṣāvikamāṃsadadhidugdhakṛsarādibhir madhuraiḥ kharjūradrākṣādyaiḥ . . | dinādiṣu pūrvāhṇapradoṣakāleṣu kaphaḥ prakupyati | (P) pittaprakopānantaraṃ śleṣmaprakopaṇāny āha | sū. . . . | ṭīkā | kapho gurvādibhiḥ kupyati | gurūṇi māhiṣāvikamāṃsadadhidugdhakṛsarāprabhṛtīni | madhurāṇi drākṣākharjūraśarkarākhaṇḍaprabhṛtīni | atiśītāni svabhāvavīryābhyām . . . mahiṣīkṣīraghṛtaprabhṛtīni | dadhidugdhanavānnapayāṃsi prasiddhāni | tilavikṛtis tilavikāraḥ palālādi | ikṣubhakṣa ikṣuvikāraḥ | lavaṇāni saindhavaviḍasauvarcalādīni | atidivāśayanam atidivāsvāpaḥ | ebhir hetubhiḥ | samāśanaviṣamāśanādhyaśanāni | pathyāpathyam ihaikatra proktaṃ samaśanaṃ budhaiḥ || bahu stokam akāle vā vijñeyaṃ viṣamāśanam | sājīrṇe bhujyate yac ca tad adhyaśanam ucyate || iti | pāyasaṃ kṣaireyī | piṣṭamayāni taṇḍulapiṣṭavikāraḥ | madhau vasante | dinādiṣu pūrvāhṇe | pradoṣāparāhṇakāleṣu | kaphaḥ prakopaṃ yātīti |

32. (O B) iti hetubhiḥ prakupitā doṣā rogān kurvantīty āha | spaṣṭam | (P) sāṃpratam ebhiḥ prakopahetubhir vātādayaḥ śarīre rogān kurvantīty āha | sū. . . . | ṭīkā | samīraṇādayo vātādayas tanau śarīre prakopam etya gatvā | iti pūrvoktaiḥ prakopaṇaiḥ sarvagāḥ prasṛtās tanau jantuṣu prāṇiṣu rujo rogān sṛjanti | vikārān utpādayanti | . . .

33. (O B) kupitasya liṅgaṃ nirūpaṇīyam iti yad uktaṃ tad vyanakti | . . . anena rujāṃ rogāṇāṃ parīkṣaṇaṃ kārayet | śeṣaṃ gatārtham | (P) sāṃpratam vātādikopalakṣaṇaṃ yat sūcitaṃ pūrvaṃ kupitasya liṅgam iti tad āha | sū. . . . | ṭīkā | iha pūrvaṃ sūtrasaṃgrahe kupitasya liṅgaṃ nirūpaṇīyam iti yat sūtritam | tad vātapittakaphopalakṣaṇaṃ procyate prakaṭīkriyate sāṃpratam mayā | anena vakṣyamāṇena lakṣaṇena rukparīkṣaṇaṃ rujāṃ vikārāṇāṃ jvarādīnāṃ vātādīnāṃ parīkṣaṇaṃ kārayet kuryād iti |

34—36. (O B) tatraiva vātakupitasya liṅgam āha | . . . guhyasyopāntaṃ samīpam | pakṣadvaye śarīrasya vāmadakṣiṇe bhāge vadane mukhe virasatā rasājñānam | varcasaḥ purīṣasya karkaśatvaṃ kaṭhinatā | śeṣaṃ spaṣṭam | (P) sāṃprataṃ yena yena lakṣaṇena vikārāṇāṃ parīkṣaṇam uktam | tadā tasya kupitasya liṅgam āha | sū. . . . | ṭīkā | iti lakṣaṇaṃ pavanavikāre proktam etat pūrvoktam | kiṃ tad ruk pīḍā bhavati | todanabhedanacchedanamathanāyāsādikā vātajā | kva | dṛśi dṛṣṭau | śirasi mastake | śaṅkhaśrotranetrāntareṣu | śaṅkho bhruvor antopari karṇalalāṭayor madhye | śrotre karṇau | netre nayane | eṣām antarāleṣu rug bhavati | hanumanyāskandhamūrdhārdhasaṃdhau ca | hanū dvau mukhasaṃdhī | manye kaṇṭhapārśvayor dve manye | skandhaḥ kaṇṭhasya paristhitaḥ | mūrdhārdhaṃ mastakārdham | teṣāṃ saṃdhau rug bhavati | niśi rātrau | atiśayena dine 'lpā stokaruk syād bhavet | akasmāt praśāntā rug bhavati | bhujajaṅghāstabdhasaṃkocatā bhavati | bhujau bāhū | jaṅghe pādopari talake | tayoḥ stabdhasaṃkocatā bhavati | kaṭyādiṣu ca guru śūlaṃ prasarati bhavati | kaṭiś ca viṭape ca yakṛc ca kaṭiviṭapayakṛt | teṣu guru śūlaṃ bhavati | kaṭiḥ pṛṣṭhasyādhaḥ | viṭape vaṅkṣaṇavṛṣaṇayor antare saṃdhī | yakṛtklomnī dakṣiṇapārśvasthe | klomni śūlaṃ bhavati | plīhni pṛṣṭhe ca | jaṭharavṛṣaṇavakṣaḥkukṣikakṣākṣakeṣu | jaṭharam udaram | vṛṣaṇam aṇḍau | vakṣo vakṣaḥsthalī | kukṣir vāmadakṣiṇapārśvayoḥ | kakṣe bāhumūlayor nimne | akṣake kakṣasamīpe | eṣu ca guru śūlaṃ prasarati | nābhivastistaneṣu prasarati guru śūlaṃ trikagudavaliguhyopāntapakṣadvayeṣu | trikaṃ trikasaṃdhiḥ | katham | gude valayo gudavalayaḥ | guhyasyopāntaṃ samīpam | pakṣadvaye śarīrasya vāmadakṣiṇapakṣadvayeṣu ca | prasarati guru śūlam iti | vadane mukhe virasatā rasājñānaṃ syād bhavet | varcasaḥ purīṣasya karkaśatvaṃ kāṭhinyam | vapuṣi śarīre kārśyaṃ karkaśatā syād bhavet | syāc ca vaiṣamyaṃ viṣamatā cāntaragner mandāgnitvam | pūrvoktapavanavikāre vātaje roge lakṣaṇaṃ cihnaṃ proktaṃ kathitam iti |

37. (O B) pittaprakopalakṣaṇam āha | . . . mūrchā caitanyābhāvas tṛḍ atiśiśiratecchā pipāsā śītalābhilāṣaś cātiśayena spaṣṭārtham anyat | (P) vātaprakopalakṣanānantaraṃ pittaprakopalakṣaṇam āha | sū. . . . | ṭīkā | pittena rogaḥ pittarogo jvarādikaḥ | tasya liṅgaṃ cihnaṃ bhavati | bhramamadamukhaśoṣasvedasaṃtāpamūrchā bhavanti | bhramādīnām itaretaradvaṃdvaḥ bhramaś cakravad bhramaṇam | madaḥ pūgaphaleneva | mukhaśoṣo mukhasya śoṣaṇam | svedaḥ prasvedaḥ | saṃtāpaḥ saṃtapanaṃ śarīrasya | mūrchanā mūrchanaṃ caitanyābhāvaḥ | mukhanakhanayanatvaṅmūtraviṭpītatā ca | mukhaṃ ca nakhaś ca nayane ca tvak ca mūtraṃ ca viṭ ca | eṣāṃ pītatā pītatvaṃ bhavati | pralapanam anibaddhaṃ bahu bhāṣaṇam | atisāraś cāruciś ca jvaraś ca tṛṭ ca | atiśiśiratecchā śiśirasya bhāvaḥ śiśiratā atiśiśiratvaṃ tasyecchā | pralapanādi sarvaṃ bhavati pittarogasya liṅgam iti |

38—40. (O B) śleṣmalakṣaṇam āha | . . . aṅgasyeti jātāv ekavacanam | tena gātrāṇām gurutā | hṛdayasyotkleśatā vamanābhimukhatā |

mukhapraseko mukhe kapharakṣaṇam | akāṇḍakaṇḍūr akasmātkaṇḍūyanam | āpāṇḍutā śuklatvam akṣṇoḥ | atiśayena romastabdhatā | prajñāplutir buddhināśaḥ | ādigrahaṇāt suptatvaṃ stambhaśaityādayaḥ | nidrābhedas tandrā | kuṣṭhādiṣu culuculāyanam ulbaṇaṃ viśiṣṭaṃ kaṇḍūyanaṃ syāt | tridoṣaje saṃnipātabhave roge tritayam api | (P) pittaprakopānantaraṃ śleṣmaprakopalakṣaṇam āha | sū. . . . | ṭīkā | idaṃ pūrvoktaṃ liṅgaṃ śleṣmodbhave vikāre bhavati | aṅgasyety ekavacanaṃ jātau | tenāṅgānāṃ gauravaṃ bhavati | apāṭavam antaragneḥ | jaṭharāgner apāṭavam atikṣīṇatvaṃ bhavati | utkleśatā ca hṛdayasya manaso vamanābhimukhatā bhavati | mukhapraseko mukhaśleṣmakaraṇaṃ bhavati | ālasyam anudvāhaḥ kriyāsu | āsyamadhuratvaṃ mukhamadhuratā | akāṇḍakaṇḍūr akasmātkaṇḍūḥ | nayanayor āpāṇḍutā nayanayor akṣṇoḥ śuklatvaṃ | romaharṣa atiśayena romṇāṃ stabdhatā bhavati | iti pratyekam abhisaṃbandhaḥ | prajñāplutir buddhināśaḥ | vamathupīnasakāsanidrādayo bhavanti | vamathur vamanam | pīnasaḥ pratiśyāyaḥ | kāsaḥ kasanam | nidrā svāpaḥ | tandrā nidrābhedaḥ | ādigrahaṇāt suptatvastambhatādayo gṛhyante | culuculāyanam ulbaṇaṃ ca syād oṣṭhādiṣu | oṣṭhakaṇṭhararasanāradamūlatālughrāṇekṣaṇaśravaṇaṣaṣkulikāntareṣu | oṣṭhau dantacchadau | rasanā jihvā | radamūlaṃ dantamūlam | īkṣaṇe nayane | śravaṇaśaṣkulikā karṇapālī | āsām antarāle culuculāyanaṃ kaṇḍūviśeṣaḥ syād bhavet | śleṣmodbhave bhavati liṅgam idaṃ vikāre | idaṃ pūrvoktaṃ liṅgaṃ bhavati | saṃsargajeṣu gadeṣu bhaved dvidoṣam | saṃsargajo vātapittajo vātaśleṣmajaḥ śleṣmapittajaḥ | teṣu saṃsargajeṣu gadeṣu vikāreṣu dvābhyāṃ doṣābhyāṃ pūrvoktaliṅgaṃ dṛṣṭvā dvidoṣajavikāro bhavet | jantoḥ prāṇinaḥ | idaṃ pavanapittaprakopaliṅgaṃ tridoṣaruji pravibhajya yojyam | idam eva pavanapittakaphaprakopaliṅgaṃ pūrvoktaṃ tridoṣaruji saṃnipātaje vikāre pravibhajya prabhāgaṃ kṛtvā yojyaṃ yojanīyam | buddhimatā vaidyena |

41. (OB) saṃkṣepoktipraśaṃsārtham āha | . . . etad anantaroktaṃ lakṣaṇam uddeśamātraṃ sūcanāmātram apy uktaṃ darśitam | pavanādirogavyaktiṃ parijñānaṃ vyanakty utpādayati | kimuta prajñāvato dṛṣṭaCarakādeḥ | etena dṛṣṭaCarakādigranthasya bhiṣaja iyaṃ saṃkṣepoktir madīyāgamiketi na citram | . . . (P) idānīṃ saṃkṣepeṇa proktam apy etat kupitānāṃ vātādīnāṃ pūrvoktalakṣaṇaṃ vātādijanitavikārāvabodham abudhasyāpi bhiṣajaḥ karoti | buddhimatas tu karoty evedam āvedayann āha | sū. . . . | ṭīkā | etat pūrvoktalakṣaṇam uddeśamātram api samāsavacanam apy uktam | pavanādigadāturāṇām | pavano vāta ādir yeṣāṃ te vātapittaśleṣmāṇaḥ | te gadāḥ pavanādigadāḥ | tair āturāḥ pavanādigadāturās teṣāṃ nṛṇāṃ prāṇināṃ vyaktiṃ spaṣṭaṃ vyanakti vyañjanayati | āvirbhāvayati | asya kāyacikitsakasya vaidyasya | kīdṛgguṇaviśiṣṭasya | adṛṣṭaCarakādijaḍātmanaḥ | adṛṣṭā na dṛṣṭā granthato 'rthataś ca yaiś Carakādayaḥ | tair jaḍo mūrkha ātmā yasya sa tathā | tasyāpi | kimuta kiṃ punaḥ | prajñāvato buddhimato vaidyasya sa hy ūhāpohavit | saṃkṣepoktam api jānāti | jaḍātmā tu vistaroktam api na jānāti kiṃ punaḥ saṃ-

kṣepaproktam | granthakartur ayaṃ guṇo yasya saṃkṣepoktam api lakṣaṇaṃ jaḍātmano 'pi vaidyasyāvagamaṃ karoti |

42. 43. (O B) HārītaSuśrutādibhiḥ proktaiḥ prājñagranthara-canā sūcitā | teṣāṃ ca prayojanaṃ sūcayann āha | . . . bhiṣagbhir vaidyair upaśamo nivṛttiḥ | rujāṃ kartavyaḥ | kiṃ kṛtvā | yad ṛṣibhiḥ pūrvācāryair idaṃ nṛśarīraṃ doṣadhātumalamūlaṃ prāgbhi-ṣagbhir apy uktam abhihitam | tasya śarīram upakṣayato roge vyādhau sarvatra prāguktavad upalabdhaliṅge jñātalakṣaṇe śāstraku-śalo 'pi bhiṣag bheṣajasiddhakarmā prākproktabheṣajagaṇair agadair bhavati | prāg ādau proktāny uktāni bheṣajagaṇāny anyāni ca vakṣya-māṇāny āśrayādīni | yathā tair yo roga upalakṣitaliṅgo na bhavet tadbhaveṣv alakṣitalakṣaṇeṣu kathaṃ kriyāṃ kuryāt | . . .

42. (P) sāmprataṃ vijñātaliṅgasya rogasya prathamoktagaṇair agadaiś cikitsāṃ kurvan bhiṣak siddhim avāpnotīty etat kathayann āha | sū. . . | ṭīkā | gadeṣu rogeṣu bhiṣak cikitsāṃ kuryāt | kīdṛggu-ṇaviśiṣṭeṣu alakṣitalakṣaṇeṣu | na lakṣitāni lakṣaṇāni yeṣāṃ te tathā | teṣv ajñātaliṅgeṣu | agadair oṣadhaiḥ | kīdṛgguṇaviśiṣṭaiḥ | prākprok-tabheṣajagaṇaiḥ | prāk prathamaṃ proktā bheṣajagaṇā rāśyādayo yeṣāṃ te 'gadānāṃ te tathā | tasmāt prathamaṃ bhiṣajā rogāṇāṃ vātādiliṅgāni jñātavyāni tataś cikitsā kāryā | sarvatrāsmin vaidyake śāstrakuśalo bhiṣag upalabdhaliṅgaroge bheṣajasiddhakarmā bhavati | bheṣajaiḥ siddhaṃ karmakriyāvasthānaṃ yasya sa bheṣajasiddhikar-mā | . . .

43. (P) idānīṃ yad doṣādimūlaṃ śarīram idaṃ teṣāṃ doṣā-dīnāṃ vikṛtiṃ jñātvauṣadhaṃ kartavyam idaṃ pratipādayann āha | sū. . . . | ṭīkā | idaṃ nṛśarīraṃ prāṇināṃ śarīram ṛṣibhiḥ pūrvā-cāryair rugyuktaṃ rogasahitam uktam | doṣadhātumalamūlam | doṣāś ca dhātavaś ca doṣadhātavaḥ | te mūlaṃ kāraṇaṃ yasya śarīrasya tac charīraṃ doṣadhātumalamūlam | yataś caivam atas teṣāṃ doṣāṇāṃ vikāram upalabhya jñātvā bhiṣagbhir vaidyair upaśamaḥ kartavyaḥ kāraṇīya iti |

44. (O B) tatra vātopaśamanaṃ sāmānyenāha | . . . snehānuvā-sanasnehapariṣecanasnehāsthāpanair bhuktam eva yad balaṃ dadāti tāvad odanena mṛdumāṃsarasaiś ca vāyuḥ śamaṃ yāti | (P) tatraivaṃ sthite vātasyaiva prādhānyād upaśamaḥ prathamaṃ kriyata ity āha | sū. . . . | ṭīkā | tatra tāvat prathamam anilo vāyuḥ śamam ety upaśamaṃ yāti | kaiḥ | snehavastipariṣekanirūhaiḥ | snehavastibhir anuvāsanam | pariṣekaḥ pariṣecanam | nirūha āsthāpanam | taiḥ | keṣāṃ narāṇām | na kevalaṃ snehavastyādibhir upaśamaṃ yāti | odanena ca bhuktena mṛdumāṃsarasena ca | mṛdubhir dravyaiḥ . . . jīrakamadhudadhisnehagorasadhānyādibhiḥ saṃskṛto māṃsarasaḥ | tena saha | kīdṛgguṇaviśiṣṭena | bhuktamātra evāsāv odano mṛdu-māṃsaraso balaṃ dadātīti |

45. (O B) pittopaśamanam āha | . . . | sraṃsanena virecanena | svādunā madhuropayogena | śeṣaṃ spaṣṭam | (P) vātopaśamanānan-taraṃ pittopaśamanam āha | sū. . . . | ṭīkā | pittasya nivṛttir nivar-tanaṃ bhavati | drākṣayā triphalayā trivṛtā copayuktayā | sraṃsanena

virecanena ca kṛtena | rudhirasrutibhiś ca rudhirasrāvaiḥ sukṛtaiḥ | sarpiṣā ghṛtena | payasā dugdhena | sitayā śarkarayā | svādunā madhureṇopayukteneti |

46. (O B) kaphopaśamam āha | . . . laṅghanaṃ Carakācāryeṇa daśavidham uktam | tathā ca | catuḥprakārā saṃśuddhiḥ pipāsā mārutātapau | pācanāny upavāsaś ca vyāyāmaś ceti laṅghanam || (Car. I. 22, 15) iha tu vamanasya saṃśuddhyabhāve punarudīraṇaṃ kaphaśāntau prādhānyaṃ darśitaṃ ca | vamaneneti | śiraso virekaiḥ sindhūdbhavapippalādinasyaiḥ | vakṣyamāṇaḥ kaṭphalādigaṇaḥ | kavalādidhāraṇair adbhir ahimābhiḥ | uṣṇodakaiḥ | atropaśamaḥ kartavyaḥ | evaṃ śāntiṃ gacchati kaphaḥ | (P) pittopaśamanānantaraṃ kaphopaśamanam āha | sū. . . . | ṭīkā | atrāyurvede | kaphaḥ śamam eti | kena laṅghanena | daśavidhenāpi kṛtena | laṅghanaṃ daśavidhaṃ Carakācāryeṇoktam (s. o.) . . . vamanena ca | nanu vamanasya laṅghanāntaḥpātitvāt kimarthaṃ pṛthagupādānaṃ tasya kriyate | satyam | vamanasyātiśayena kaphahāritvapratipādanārtham | uktaṃ ca | vamanaṃ śleṣmaharaṇaṃ iti | yavānnaprāśanena | yavānnāni saktuyāvakāpūpakalmāṣās tāni | teṣāṃ prāśanaṃ bhakṣaṇam | tena | śirasaś ca virekaiḥ | pippalīsaindhavādinā nasyaiḥ | kaṭphalādikavalaiś ca | kaṭphalādigaṇasaṃskṛtakavaladhāraṇaiḥ | ahimābhiś cādbhir uṣṇodakapānaiḥ | samupaśamam upaiti gacchati kapha iti |

47. (O B) atha gaṇasūcanām āha | . . . tad ity anena prakāreṇāsmin samuccaye saṃgrahe 'vistarauṣadhaṃ saṃkṣepauṣadham | tatra tāvad anilaḥ śamam etītyādiślokatrayam idam uktam | tato 'nantaram anyad avistarauṣadhaṃ vakṣyamāṇe kiyadbhir api nigadyate | (P) sāṃpratam samuccayasūtram uktvā gaṇair anyacikitsitam āha | sū . . . | ṭīkā | ity anena prakāreṇa pūrvoktenedam etat | sūtram uktaṃ yad udīritam | kathaṃ purā | prakopahetuḥ kupitasya liṅgaṃ cikitsitaṃ ceti nirūpaṇīyam iti samuccayaḥ | tasmin | kīdṛggunaviśiṣṭaṃ sūtram | avistarauṣadhaṃ saṃkṣepauṣadham iti | ato 'smād ūrdhvaṃ kiyadgaṇair auṣadhasaṃgrahaiḥ | auṣadhaiḥ saha graho yeṣu taiḥ | anyacikitsitaṃ nigadyata iti |

Übersetzung.

1. Nach respektvoller Verbeugung vor Sūrya, den beiden Aśvin, Dhanvantari, Suśruta und den Übrigen und vor den Füßen seines Vaters ist von Tīsaṭa ein Werk mit dem Titel Cikitsākalikā hergestellt, wie ein Kranz aus Lotosblüten:

2. Aus den nachstehenden (Rezepten), die in den Darstellungen der Heilkunst von Hārīta, Suśruta, Parāśara, Bhoja, Bheḍa, Bhṛgu, Agniveśa, Caraka und anderen (Weisen) angegeben sind, und aus Gruppen (von Arzneistoffen), welche (Rezepte und Arzneigruppen) ausgezeichnet, hochberühmt und vermöge ihrer Abfassung durch die Schüler des Dhanvantari trefflich dargestellt sind.

3. Die Einsicht eines ungenügend unterrichteten Arztes steht fürwahr dem Ozean der Lehrbücher des Suśruta und anderer (Meister)

aus Unverstand völlig fassungslos gegenüber. Für die von unseresgleichen zusammengestellte Rezeptsammlung dagegen besitzt sowohl der Unwissende als der beste der guten Ärzte Verständnis.

4. Die Krankheiten treten in diesem Körper der Menschen auf, der durchdrungen ist von den bekannten Elementen: Erde, Wasser, Feuer, Wind und Luft (Äther), von den Guṇa: Sattva, Rajas und Tamas, von den Häuten, Grundflüssigkeiten, Grundbestandteilen, Unreinigkeiten, empfindlichen Teilen, Gefäßen u. s. w.

5. Dieselben sind dreifach, je nachdem sie aus Wind, Galle oder Schleim entstehen, oder zweifach, sie entstehen im Körper, andere im Geist der Menschen; bald erscheinen sie heilbar, bald nur zu lindern, manche hinwiederum werden als ganz unheilbar bezeichnet.

6. Wenn Krankheiten nur auf je einem der drei Grundsäfte beruhen, ohne schlimme Zufälle verlaufen, wenn der Patient ein kräftiges Verdauungsfeuer hat, sich fortwährend gut hält und Vermögen besitzt, wenn (das Leiden) noch nicht lange besteht: solche Krankheiten sind durch sorgfältige Behandlung der Ärzte heilbar.

7. Solche Krankheiten, welche verlöschen, wenn sie von Ärzten mit Heilmitteln bekämpft werden, aber ohne Heilmittel plötzlich wieder hervorbrechen, beruhen auf zwei Grundflüssigkeiten und sind durch Heilmittel bedeutend zu bessern.

8. Jene gefährlichen Leiden, die auf Handlungen (in einer früheren Geburt) beruhen und daher den Menschen angeboren sind, welche aus allen drei Grundflüssigkeiten hervorgehen, schon lange bestehen, mit schlimmen Zufällen verbunden sind und einen vermögenslosen Patienten, dessen Verdauungsfeuer erloschen ist, (befallen), solche (Leiden) sind (der Behandlung) durch Heilmittel unzugänglich.

9. Krankhafte Erscheinungen an Körper und Geist entstehen in einigen Fällen durch die Erregung (Nachwirkung) der Handlungen (in einer früheren Geburt), in anderen Fällen durch die Erregung der Grundflüssigkeiten, noch andere entstehen bei den Menschen durch die Wirkung der Handlungen sowohl als der Grundflüssigkeiten.

10. Anschwellung des Leibes (Wasserbauch), Hämorrhoiden, Tollheit, Epilepsie, Blutfluß, Lahmheit, Verfall des Gehörs, Verfall der Sprache, Harnkrankheit, Mastdarmfistel, Menstrualblutungen, Windkrankheit, weißer Aussatz, Schwindsucht, Nachtblindheit, Star, Mund- und Nasengeschwüre, (ausgedehnte) Schwellungen, skrofulöse Geschwüre,

11. Elephantiasis, Lepra in Form von schwarzen Pusteln mit rotem Rand, stechender Schmerz in den Schläfen, lotusförmiger Aussatz, Blutgeschwulst, Wundrotlauf, Beben am ganzen Körper, Hemiplegie, Kropf, Halsbräune, Starrkrampf, Windblut und andere:

12. Dies sind die auf Handlungen in einer früheren Geburt beruhenden Leiden, (sie entstehen) hier durch Sünden der Menschen, wie Raub fremden Gutes, verbotener Umgang mit der Frau einer

Respektsperson, Brahmanenmord und andere und gelangen durch ärztliche Behandlung nicht zur Heilung.

13. Durch Geschenke, durch Erweisungen von Barmherzigkeit, durch Verehrung der Brahmanen, der Götter, der Kühe und der Respektspersonen, durch Murmeln von Gebeten, durch Kasteiungen und die so bewirkte Anhäufung guter Werke nehmen die Krankheiten, wenn sie auf Sünden in einer früheren Existenz beruhen, ab und gelangen zur Heilung.

14. Wenn der Wind und die anderen Grundflüssigkeiten durch ihre besonderen Störungsursachen verdorben sind, in Unordnung geraten und an den Öffnungen (des Körpers) hängen bleiben, und daraus Störungen bei den Menschen entstehen, so beruhen dieselben auf den Grundflüssigkeiten und sind durch Behandlung mit Arzneien heilbar.

15. Wenn (Krankheiten) durch Geschenke und andere gute Werke und durch heilende Stoffe beim Aufhören der (Wirkung der) Handlungen und beim Zurücktreten der Grundflüssigkeiten (selbst) bei sorgsamen Patienten nur mit Mühe geheilt werden, solche Störungen beruhen sowohl auf Handlungen als auf Grundflüssigkeiten.

16. Das (hier) angegebene Heilverfahren bezieht sich auf Leidende, die von den mancherlei Krankheiten, wie Windkrankheit und andere (betroffen sind), und ist anzuwenden, nachdem (der Arzt) die Grundflüssigkeiten, das Klima, die Kraft, die Jahreszeit, das Gebrechen, die Energie, die Zuträglichkeit, die Arznei, das Verdauungsfeuer, das Alter und die Natur (des Patienten) untersucht hat; hat aber keinen Bezug auf Leiden, die auf Handlungen (in einer früheren Geburt) beruhen.

17. Von dem Wind und den anderen vorerwähnten Grundflüssigkeiten, die in den Leibern der Menschen enthalten sind, befindet sich der Wind unterhalb, die Galle in der Mitte des Körpers, der Schleim oben, so sind sie gelagert.

18. Saft, Blut, Fleisch, Fett, Knochen, Mark und Samen, dies sind die sieben Grundbestandteile und ebenso (viele) Unreinigkeiten, mit Kot und Urin an der Spitze, sind von den Weisen erwähnt.

19. Wenn die Grundflüssigkeiten, Grundbestandteile und Unreinigkeiten im Gleichmaß vorhanden sind, so besteht hier Ebenmaß bei den Menschen, wenn sie ungleich sind, Unregelmäßigkeit. Weil dem so ist, muß man ihre Gleichmäßigkeit herbeizuführen suchen, dies erklären (die Kenner) für das Geheimnis der Heilkunst.

20. Von dem Nabel nach unten gehend laufen zehn abwärts, nach oben gehende gibt es ebenfalls zehn, je zwei Gefäße verlaufen und verbreiten sich seitwärts, so gibt es deren dort am Körper zwanzig verbunden mit vier.

21. Von diesen zweimal zwölf ist dieser ganze Menschenleib erfüllt, in diesen Gefäßen ziehen jene: Schleim, Galle und Wind im Körper in den Hohlräumen herum.

22. Aus diesen (Grundgefäßen) sind siebenhundert feine, hohle

Gefäße entstanden, durch welche, indem sie unaufhörlich Speisesaft zuführen, der Körper dieser Menschen gespeist wird, wie von Hunderten von wasserführenden Strömen der Ozean.

23. Von den Füßen ausgehend bis zum Kopf ist dieser ganze Körper derselben von dem aus der Nabelgegend sich verbreitenden System der siebenhundert Gefäße völlig durchzogen bei den Menschen, wie eine Trommel mit einem Lederüberzug.

24. Damit diesen Körper durchdringend, bewirken dadurch jene Grundflüssigkeiten, der Wind und die anderen, wenn sie im Organismus gestört sind, Krankheiten entweder am ganzen Körper, oder an einer Körperhälfte, oder an den Extremitäten, oder an einem Teil eines Gliedes.

25. Die groben Elemente und deren Produkte: die Grundflüssigkeiten, die Grundbestandteile und die Unreinigkeiten, ferner die siebenhundert Gefäße sind beschrieben. Empfindliche Stellen sind das Herz, der After und der Nabel, wozu sollte es dienen die übrigen zu nennen?

26. Die drei Guṇa: Sattvam, Rajas und Tamas (Güte, Leidenschaft und Finsternis) befinden sich im Herzen, dort entstehen die Gemütsbewegungen; von der Gegend des Nabels gehen die Gefäße aus; am After befindet sich der Mastdarm, der dort befestigt ist.

27. Daher nehmen jene: Herz, Nabel und After, bei diesen Menschen die oberste Stelle ein; dieser Leib, erklärt man, besteht aus jenen; so ist (der Körper) in Kürze dargestellt.

28. Von Wind, Galle und Schleim, wenn sie sich im Körper der bekörperten Kreaturen (der Menschen) verändern, soll der Grund der Störung, das Kennzeichen der Gestörtheit und das Heilverfahren angegeben werden.

29. Durch trockene, bittere, zusammenziehende, scharfe Nahrungsmittel, Fasten, Unterdrückung des Drangs zu Ausleerungen, körperliche Anstrengungen, geschlechtliche Ausschweifungen, Schwimmen, Kämpfen mit einem starken Gegner, Wachen, durch Genuß von Hirse, wildem Reis, Fennich u. dgl. (geringeren Getreidearten), durch aufregende und fette Speisen, sowie wenn das Essen abgestanden (verdorben) ist, tritt Störung des Windes im Körper des Menschen ein.

30. Durch scharfe, saure, heiße, brennende, beißende, salzige Speisen, durch Zorn, Fasten, Hitze, Verkehr mit Frauen, Sesam, Leinsamen, saure Milch, Branntwein, Sauergewordenes, sauren Reisschleim u. dgl., wenn genossene Speise verdaut wird, im Herbst, im Sommer, um Mittag und zur Mitternachtszeit wird die Galle der Menschen gestört.

31. Durch schwere, süße oder übermäßig kalte Speisen, durch saure Milch, süße Milch, frischen Reis, Milch, Sesamgerichte, Zuckerwerk, Salze, zu vieles Schlafen am Tage, Durcheinanderessen, ungleichmäßiges Essen, Übermaß im Essen, Milch- und Mehlgerichte, sowie im Frühling und am Tagesanfang gerät der Schleim in Wallung.

32. So durch störende Einwirkungen in Wallung gebracht, rufen der Wind und die anderen Grundflüssigkeiten sich überallhin verbreitend im Körper bei den Menschen Krankheiten hervor.

33. Die Kennzeichen der (Störung von) Wind, Galle und Schleim, auf die hier in der Einleitung hingewiesen ist, werden nunmehr von mir hier dargelegt. Auf Grund derselben soll man die Krankheiten untersuchen.

34. Wenn am Auge, am Kopfe, an den Zwischenräumen zwischen den beiden Schläfen, Ohren und Augen, an den Augenbrauen, im Herzen, an der Verbindungsstelle zwischen den beiden Kinnbacken, den Nackenmuskeln und dem halben Kopf Schmerz entsteht, der Nachts stark, am Tage gering ist und ohne Grund wieder aufhört, wenn die Arme und Beine steif werden und sich zusammenziehen;

35. Wenn an den Hüften, dem Damm, oder der Leber, an der rechten Lunge, der Milz, im Rücken, in den Eingeweiden, in den Hoden, in der Brust, im Bauch, am Schlüsselbein heftige Stiche auftreten, ebenso im Nabel, in der Blase, in der weiblichen Brust, im Kreuzbein, in den Falten des Afters, am Rand der Genitalien, in den beiden Seiten des Körpers;

36. Wenn Geschmackslosigkeit im Munde besteht, die Stühle hart sind, der Körper abmagert und der Nachtschlaf aufhört, Rauhheit der Haut auftritt, die Verdauung unregelmäßig wird, so erklärt man dies für Anzeichen einer krankhaften Störung des Windes.

37. Schwindel, Aufgeregtheit, Trockenheit des Mundes, Schweiß, Hitze, Betäubung, gelbe Färbung des Mundes, der Augen, der Nägel, der Haut, des Urins und der Stühle, Irrereden, Durchfall, Mangel an Appetit, Fieber, Durst, Verlangen nach starker Abkühlung: dies sind die Kennzeichen von Gallenkrankheit.

38. Schwere in den Gliedern, Schwäche des Verdauungsfeuers, Angegriffenheit des Herzens, Zusammenlaufen von Wasser im Munde, Schlaffheit, süßer Geschmack im Munde, unmotiviertes Jucken, weiße Färbung der Augen, starkes Sichemporsträuben der Haare;

39. Geistesschwäche, Erbrechen, Schnupfen, Husten, Schläfrigkeit, Abspannung u. s. w., fortwährendes Jucken innen in den Lippen, im Halse, in der Zunge, den Zahnwurzeln, dem Gaumen, der Nase, den Augen und der Ohrmuschel:

40. Dies sind die Kennzeichen einer durch Schleim verursachten Erkrankung. Bei Leiden, die aus der Verbindung zweier Grundflüssigkeiten entstehen, treten die Symptome zweifacher Störung auf; bei einem auf den drei Grundflüssigkeiten beruhenden Leiden eines Menschen sind die obigen Anzeichen der Störung von Wind, Galle und Schleim in passender Anordnung zu verteilen.

41. Die hier in aller Kürze aufgezählten Merkmale enthalten eine Kennzeichnung der an einem durch Wind und die anderen (Grundflüssigkeiten) verursachten Leiden erkrankten Personen, (die verständlich ist) selbst für einen Mann von ungebildetem Geiste.

der von Caraka und den anderen (Weisen) nichts weiß, um wieviel mehr für einen einsichtigen Arzt des ganzen Körpers.

42. Wie könnte durch die Heilmittel, deren Gruppen von Arzneistoffen früher verkündet sind, (ein Arzt) Heilung bewirken bei Leiden, deren Merkmale er nicht versteht? Ein überall in seiner Wissenschaft bewanderter Arzt erzielt bei einer Krankheit, deren Anzeichen er richtig erfaßt hat, mit seinen Arzneimitteln eine erfolgreiche Behandlung.

43. Dieser Menschenleib, der aus den Grundflüssigkeiten, den Grundbestandteilen und den Unreinigkeiten hervorgeht, ist von den Weisen als mit Krankheiten verbunden erklärt. Deren Störungen müssen die Ärzte erkennen und durch Arzneimittel sie beseitigen.

44. Hiebei gelangt zuvörderst der Wind zur Beruhigung durch ölige Klystiere, Übergießungen und stärkende Eingießungen, ferner durch Reis, der den Menschen sofort nach dem Genuß Kraft gibt und durch Saft von zartem Fleisch.

45. Durch Weintrauben, die drei Myrobalanen, Trivṛt (Ipomoea Turpethum), Purgieren, Blutentziehungen, zerlassene Butter, Milch, Zucker und Melasse wird die Galle beseitigt.

46. Durch Fasten, Erbrechen, Genuß von Gerstenspeisen, Nasenmittel, Mundausspülungen mit Kaṭphalafrucht und anderen Stoffen und durch Genuß von warmem Wasser gelangt der Schleim hier zur Beruhigung.

47. So ist dieser kurze Überblick über die Heilmittel, der vorher in der Inhaltsübersicht angekündigt wurde, vollendet. Nunmehr wird eine andere Darstellung der Heilkunde vorgetragen, die aus wenigen die Heilmittel zusammenfassenden Gruppen (von Arzneistoffen) besteht.

Anmerkungen.

Einleitung. Candraṭa bekennt sich als der Sohn des Tīsaṭa, nach fußfälliger Verehrung seines Vaters habe er einen Kommentar zu dessen Cikitsākalikā verfaßt. Obwohl (so berühmte) Kommentatoren wie Hariścandra (der Erklärer des Caraka) und Jaijjaṭa (der Kommentator des Suśruta) ihm vorausgegangen seien, sei doch ein anderer (d. h. er selbst) dreist genug, einen Kommentar zum Āyurveda zu liefern.

1. Der Verfasser beginnt zur Besänftigung des Gaṇeśa mit einer Anrufung seiner Schutzgottheit, des höchsten Lehrers, der Lehrer, und seines als Boot zur Durchschiffung des Ozeans der Medizin dienenden Vaters und mit der Angabe seines eigenen Namens und des Titels seines Werkes. Mit den „Übrigen“ sind Aupadhenava, Aurabhra, Pauṣkalāvata, Ātreya, Agniveśa, Caraka u. a. gemeint. (Vgl. die ähnlichen Lehrernamen in der Einleitung zu Suśr. I, 1 und über Pauṣkalāvata Weber I. L. 287 Anm., sowie die Bemerkung von Foucher, L'art Gréco-Bouddhique de Gandhāra 1905, p. 5: Les plaines de Peukelaotis (Puṣkarāvatī) et de Taxile (Takṣaśilā)

demeurent pour nous le pays *indo-grec* par exellence.) Cikitsākalikā, d. h. „die Knospe der Heilkunst" soll bedeuten, daß dieses Werk den ganzen Duft der Heilkunst ausströmt, gerade wie eine aufgeblühte Knospe vielen Wohlgeruch verbreitet. (C.)

2. „Und anderen Weisen" geht auf Aupadhenava, Aurabhra, Pauṣkalāvata, Kṣārapāṇi, Jātūkarṇya, Cakṣuṣyeṇa, Vaideha, Nimi u. a. Die Gruppen von Arzneistoffen (gaṇa) sind die in 48 ff. aufgezählten. „Ausgezeichnet" sind die Rezepte und Arzneigruppen, weil sie zur Genesung führen, „hochberühmt", weil sie in ununterbrochener Tradition überliefert sind. (C.)

3. Er zeigt nun, daß diese aus trefflichen Rezepten bestehende Rezeptensammlung bei guten und schlechten Ärzten Beachtung findet. Sie ist daher allgemein anwendbar. Der Unwissende besitzt Verständnis dafür, weil er sehr wenig gelernt hat. Die Einsicht eines solchen Arztes ist „aus Unverstand", d. h. aus Mangel an Verständnis, „fürwahr", d. h. ganz besonders, „völlig", d. h. in hohem Grade, „fassungslos", d. h. der Überlegung und Erkenntnis beraubt, in dem „Ozean der Lehrbücher des Suśruta u. a. Meister", die wegen ihrer Tiefgründigkeit dem Ozean gleichen. „Gute", d. h. treffliche Ärzte, davon „der beste", d. h. der tüchtigste, richtet seinen Verstand darauf, weil er Verständnis für Vortrefflichkeit hat. Auf die „von unseresgleichen", d. h. einem auf Kürze Bedachten verfaßte Rezeptensammlung, die in zur Bergung der in dem Ozean der Heilkunst versunkenen Rezeptenperlen geeigneten Worten abgefaßt ist, richtet er seinen Verstand. (C.)

4. Nunmehr wird als die Grundlage der ganzen Heilkunst der auf den guten oder bösen Handlungen in einer früheren Geburt beruhende Körper beschrieben. Der Körper ist von den Elementen durchdrungen und besteht aus ihnen, ist eine Umformung derselben, wie Caraka sagt: Der Embryo ist eine Umformung von Luft, Wind, Feuer, Wasser und Erde und der Sitz der Seele. Er besitzt daher auch die gleichen spezifischen Eigenschaften wie die fünf Elemente, nämlich nach Caraka Festigkeit wie die Erde, Flüssigkeit wie das Wasser, Beweglichkeit wie der Wind, Hitze wie das Feuer, Nachgiebigkeit wie die Luft. Auch von den drei Guṇa: Sattvam, Rajas und Tamas (Güte, Leidenschaft und Finsternis) ist der Körper durchdrungen, denn er besteht aus ihnen und besitzt ihre Eigenschaften, nach Suśruta, indem sie sowohl die Ursache als das Produkt der Elemente bilden: als Ursache, indem die Luft zumeist sattvam enthält, der Wind zumeist rajas, das Feuer zumeist sattvam und rajas, das Wasser zumeist sattvam, rajas und tamas, die Erde zumeist tamas; als Produkt, indem auf Luft beruhen der Schall, das Gehörorgan, die Gesamtheit aller Öffnungen des Körpers und die Isoliertheit; auf Wind das Gefühl, der Gefühlssinn, die Gesamtheit aller Bewegungen, die Zuckungen am ganzen Körper und die Leichtigkeit; auf Feuer die Gestalt, das Gestaltorgan (Auge), die Farbe, Hitze, der Glanz, die Verdauung, der Unmut, die Schärfe und die

Tapferkeit; auf Wasser der Geschmack, das Geschmacksorgan, die Gesamtheit aller Flüssigkeiten, die Schwere, die Kälte, der Schweiß und der Same: auf Erde der Geruch, das Geruchsorgan, die Gesamtheit aller Gestalten und die Schwere; ferner indem auf sattvam beruhen das Wohlwollen, die Lust mit anderen zu teilen, die Geduld, die Wahrhaftigkeit, die Frömmigkeit, der Glaube, die Einsicht, die Weisheit, das Gedächtnis, die Entschlossenheit und das Nichthängen an den Dingen; auf rajas die Schmerzhaftigkeit, die Unstetigkeit, der Wankelmut, der Egoismus, die Lügenhaftigkeit, Unbarmherzigkeit, Heuchelei, der Stolz, die Freude, die Liebe und der Zorn; auf tamas die Verzagtheit, der Unglaube, die Ruchlosigkeit, die Unterdrückung der Einsicht, die Unwissenheit, Einfältigkeit und Schlafsucht. Zum Körper gehören ferner die (meist nach ihrer Farbe benannten) sieben Häute (avabhāsinī, lohitā, śvetā, tāmrā, vedinī, rohiṇī, māṃsadharā Suśr. III, 4, 3); die drei Grundflüssigkeiten (Wind, Galle und Schleim); die sieben Grundbestandteile (Speisesaft, Blut, Fleisch, Fett, Knochen, Mark und Samen); die aus denselben hervorgehenden Ausscheidungen oder Unreinigkeiten (Schleim, Galle, Ohrenschmalz, Nasenschleim, Schweiß, Nägel und Haare, Augenbutter, Fettigkeit, der Haut); die 107 empfindlichen Teile; die 700 Gefäße oder Adern. Das „u. s. w." geht auf die 7 āśaya (Herz, Magen u. s. w.), die 500 Muskeln, 900 Sehnen oder Nerven, 300 Knochen, 210 Gelenke, 109 srotas (vielleicht die 9 Öffnungen: Augen, Ohren, Mund, Nasenlöcher, After, Harnweg? oder die Kanäle?), 24 Gefäße, 16 Netze der Sehnen, 6 Wulste oder Ballen (an den Händen, Füßen, dem Nacken und dem Penis), 4 von der Wirbelsäule ausgehende Sehnen, 7 Nähte (fünf am Kopf, je eine am Penis und der Zunge), 14 Knochengruppen, ebensoviele Scheidelinien (d. h. Fugen der Knochen). (Vgl. Suśr. III, 5 ff.) An diesem Körper entstehen die Krankheiten, wie Suśruta sagt (I, 1, 16): „Auf ihn beziehen sich die Kuren, er ist mein Thema". Die Krankheiten zerfallen nach Suśr. in die vier Arten der von außen (durch eine Verletzung) verursachten, körperlichen (wie Fieber, Lepra u. dgl.), geistigen (wie Zorn u. dgl.) und natürlichen (wie Durst u. dgl.). Nach dem nämlichen Autor gibt es auch eine Einteilung der Krankheiten in die sieben Klassen der durch Zeugung, im Mutterleib, von den Grundsäften, durch Verletzungen, durch die Witterung, durch göttliches Walten und durch die Natur entstandenen Leiden. Dieselben treten überall im Körper auf, je nachdem der Wind oder die anderen Grundflüssigkeiten gestört sind. Nach Suśruta heißt Krankheit alles was Schmerz verursacht. Caraka sagt: „Indisposition besteht in ungleichem Auftreten der Grundbestandteile, Gleichgewicht derselben heißt der natürliche Zustand. Gesundheit ist Wohlsein, Indisposition Schmerz." Caraka sagt auch: „Krankheit, Leiden, Unwohlsein, Unpäßlichkeit, Auszehrung, Fieber, Indisposition, Affektion sind synonyme Begriffe." (C.)

5. Die so geschilderten Krankheiten zerfallen nach ihrer Ver-

ursachung durch Wind u. s. w. in Gruppen von je drei u. s. w. Caraka unterscheidet von Agni (Feuer), Soma (Mond) und Vāyu (Wind) verursachte Krankheiten. (Mit Feuer und Mond sind hier jedenfalls Galle und Schleim gemeint.) Ferner beruhen sie nach Caraka und Ātreya entweder auf rajas oder auf tamas. (C. identifiziert mit dieser Zweiteilung die hier erwähnten zwei Gruppen von Krankheiten, doch liegt es wohl näher dieselben auf die nachher erwähnte Unterscheidung zwischen körperlichen und geistigen Krankheiten zu beziehen.) Weiter werden sie hier nach ihrem Sitz in körperliche und geistige Leiden eingeteilt, wie auch Suśruta sagt; „Sie haben ihren Sitz im Körper wie im Geiste". Eine weitere Dreiteilung beruht darauf, daß die Krankheiten entweder heilbar oder nur zu lindern oder unheilbar sind. Die heilbaren werden in gewissen Fällen geheilt, d. h. wenn sie anderswo als an den empfindlichen Stellen des Körpers auftreten. Man unterscheidet zwischen leicht und schwer heilbaren, leicht und schwer linderbaren. Die unheilbaren sind auch zwiefach, nämlich solche, die sich lindern lassen und solche, für die es keine Behandlung gibt. Die Klassifikation der Krankheiten soll den Schülern das Verständnis derselben erleichtern. Die Lehrer fassen ihr Lehrbuch so ab, daß es die Schüler bequem verstehen können. (C.)

6. Die in 5. enthaltene Äußerung über die heilbaren Krankheiten wird näher erklärt. „Durch sorgfältige Behandlung", d. h. durch eine von den Ärzten nach den Regeln der Wissenschaft sorgsam geleitete Kur sind die Krankheiten heilbar. Welche Art von Krankheiten? Solche, die nur auf je einer Grundflüssigkeit beruhen, dadurch entstanden sind; die „ohne schlimme Zufälle" wie Fieber, Durchfall, Husten, Asthma, Appetitlosigkeit, Erbrechen, Durst, Schlucken u. a. verlaufen: welche zugleich „noch nicht lange bestehen", erst vor kurzer Zeit entstanden sind; bei einem Patienten, dessen „Feuer", d. h. die Feuerkraft im Leibe „kräftig", d. h. wirksam ist; welcher „fortwährend", d. h. zu jeder Zeit sich gut hält, d. h. auf sein eigenes Wohlsein bedacht ist; welcher „Vermögen besitzt", d. h. wohlhabend ist; wenn bei einem solchen Patienten „Krankheiten", d. h. krankhafte Störungen auftreten, so sind sie „durch sorgfältige Behandlung", d. h. durch eine entsprechende Kur zu heilen von den „Ärzten", d. h. von erfahrenen Praktikern. So sagt Caraka: „Diejenigen haben Anspruch auf den Rang eines Arztes, welche mit der Anwendung der Arzneien vertraut sind, Gelehrsamkeit und Welterfahrung besitzen, erfolgreiche Kuren machen, Wohlsein verleihen und die Lebenskraft wieder herstellen." (C.)

7. Vorher (in 5.) ist gesagt, die Krankheiten seien bisweilen nur zu lindern. Daß solche Leiden aber nicht heilbar sind, darüber spricht er sich hier aus. Diejenigen Krankheiten sind „bedeutend zu bessern", welche, solange sie „von Ärzten mit Heilmitteln bekämpft werden", d. h. solange Arzneien gegeben werden, „erlöschen",

d. h. aufhören, welche aber „ohne Heilmittel", d. h. Arzneien „wieder", d. h. später „plötzlich", d. h. rasch hervorbrechen. Sie „beruhen auf zwei Grundflüssigkeiten", d. h. sie entstehen aus zwei doṣa. „Solche", d. h. auf diese Weise sind diese Krankheiten oder Leiden „bedeutend zu bessern", d. h. sehr besserungsfähig. (C. in P)

8. Vorher (in 5.) sind gewisse Krankheiten als ganz unheilbar bezeichnet, über diese spricht er sich nun aus. Diejenigen Krankheiten sind durch Heilmittel oder Arzneien nicht heilbar, welche „aus Handlungen" entstanden, aus Taten in einem früheren Leben hervorgegangen sind und mit den Menschen entstehen; ferner, welche aus einem Zusammenwirken der drei Grundflüssigkeiten hervorgehen; welche „schon lange bestehen", vor langer Zeit entstanden sind; welche „mit schlimmen Zufällen" wie Fieber u. dgl. einhergehen; welche einen „vermögenslosen", d. h. armen Patienten, „dessen Verdauungsfeuer erloschen ist", der keine Verdauung hat, befallen. Alle solche Krankheiten sind „gefährlich", d. h. bedenklich der Todesgefahr wegen für die Patienten oder Kranken und sind „der Behandlung durch Heilmittel unzugänglich", d. h. unheilbar. (C. in P)

9. Das Schicksal und die Handlungen der Menschen rufen getrennt oder vereint Krankheiten hervor, so entstehen drei Arten derselben. Durch die Nachwirkung der Handlungen entstehen „in einigen Fällen", d. h. hier und da „krankhafte Erscheinungen an Körper und Geist", d. h. Krankheiten, die den Körper oder Geist befallen, bei den Menschen; andere „durch die Erregung der Grundflüssigkeiten", d. h. durch auf menschlichen Handlungen beruhende Diätfehler u. dgl. Störungen; noch andere durch beides. Eine in einem früheren Leben begangene Tat, die auch Schicksal heißt, wird Handlung genannt, sagt ein Spruch. Die Nachwirkung einer solchen Handlung besteht in der Vergeltung begangener Sünden. Wenn die Handlungen und die Grundflüssigkeiten zusammen in Bewegung geraten, entstehen an Körper und Geist alle vorerwähnten Störungen. So sagt auch Suśruta: „Manche Krankheiten beruhen auf Handlungen, andere auf den Grundflüssigkeiten, noch andere auf den Handlungen und Grundflüssigkeiten. Hierbei sind die (anscheinend) grundlosen diejenigen, welche auf Handlungen beruhen." (C.)

10—12. Vorher (in 9.) ist gesagt, daß Krankheiten durch die Nachwirkung der Handlungen entstehen. Nun nennt er diejenigen Affektionen, welche nur durch die Nachwirkung der Handlungen entstehen. Diejenigen Krankheiten „beruhen auf Handlungen", welche, wie Anschwellung des Leibes, aus schlimmen Taten der Menschen entstehen. „Lahmheit" besteht in Unbeweglichkeit der Schenkel. „Verfall des Gehörs" ist Taubheit, „Verfall der Sprache" Stummheit. „Harnkrankheit" besteht in übermäßigem Urinlassen. „Mastdarmfistel" ist ein Geschwür in der Nähe des Afters. „Menstrualblutungen" bestehen in Menstruation der Frauen auch außerhalb der gewöhnlichen Zeit. „Windkrankheiten" sind schwere

Nervenkrankheiten wie Konvulsionen, hysterische Krämpfe, Gesichtslähmungen u. dgl. „Schwellungen“ sind eine am ganzen Körper verbreitete Aufgedunsenheit. „Skrofulöse Geschwüre“ sind offene Wunden an den Halsdrüsen. „Elephantiasis“ (eig. „Ameisenhaufen“) besteht in Knoten in Form eines Ameisenhaufens, mit vielen wunden Stellen. „Blutgeschwulst“ ist ein Stück Fleisch, aus dem Blut fließt. „Kropf“ ist eine hodenförmige Geschwulst am Halse. „Halsbräune“ besteht in Steckenbleiben der Speisen und Getränke im Schlund. „Windblut“ ist Gicht. Das „und andere“ geht auf schweres Fieber, Verstopfung, Schlucken, Asthma, Husten, Durchfall, Steinkrankheit, Fehlgeburt u. a. Leiden. Das zweite „und andere“ (in 12.) bezieht sich auf die fünf schweren Sünden, sowie auf die leichteren Sünden. Diejenigen Krankheiten, welche im Diesseits durch solche Verfehlungen des Menschen entstehen, gelangen als auf Handlungen beruhend durch ärztliche Behandlung nicht zur Heilung. Sie „werden nicht geheilt“, sind nicht heilbar durch reinigende und niederschlagende Arzneien u. dgl., durch Kuren, ärztliche Behandlung oder spezielle Mittel. In einem anderen Werk bemerkt Tīsaṭācārya über die Entstehung solcher Leiden aus Handlungen, daß diejenigen, welche sterben, ohne ihre Sünden abgebüßt zu haben, ihren Taten gemäß in Krankheit verfallen. Wenn sie die Hälfte oder ein Viertel oder noch weniger von den vorgeschriebenen Bußen verrichtet haben, werden sie von heilbaren, unheilbaren oder besserungsfähigen Krankheiten befallen. (C. in P)

13. Die durch Nachwirkung der Handlungen entstandenen Leiden werden nicht durch ärztliche Behandlung geheilt, sondern indem man zur göttlichen Fügung seine Zuflucht nimmt. „Geschenke“, an Kühen, Gold, Land u. dgl. „Erweisungen von Barmherzigkeit“, Beweise des Mitgefühls für alle Wesen. „Respektspersonen“, der geistliche Lehrer, der Vater, der älteste Bruder u. a. „Gebete“, wie die Gāyatrī u. a. „Kasteiungen“, die Kṛcchrabuße, Mondbuße, Fasten u. a. Durch die „so“, d. h. in der erwähnten Weise bewirkte „Anhäufung von guten Werken“, d. h. Ansammlung von verdienstlichen Handlungen „nehmen die Krankheiten ab“, schwinden, werden geheilt, wenn sie jemals auf Sünden in einer früheren Geburt beruhen, durch frühere schlimme Taten verursacht sind. (C. in P)

14. Er erklärt die Bemerkung (in 9.), daß Krankheiten auch durch die Erregung der Grundflüssigkeiten entstehen. Diejenigen krankhaften Erscheinungen bei den Menschen sind als auf den Grundflüssigkeiten beruhend zu betrachten, welche entstehen, wenn Wind, Galle, Schleim, Rajas und Tamas (vgl. zu 4.) in Unordnung geraten, d. h. sich verirren, an den (neun) Öffnungen oder Löchern (s. zu 4.) hängen bleiben, sich festsetzen, weil sie durch ihre besonderen, später (in 29 ff.) zu erklärenden Störungsursachen durch Anhäufung und Erregung verdorben sind. Hierbei wird der Wind durch trockene, bittere, zusammenziehende u. dgl., die Galle durch

scharfe, saure, heiße, brennende u. dgl., der Schleim durch schwere, süße, kalte u. dgl. Stoffe erregt. Wind, Galle und Schleim sind die Grundflüssigkeiten des Körpers, Rajas und Tamas diejenigen des Geistes, wie Caraka sagt: Wind, Galle und Schleim sind als die Gesamtheit der körperlichen doṣa bekannt. Als die geistigen betrachtet man Rajas und Tamas. Das Hängenbleiben bezieht sich auf die Lagerung, der Ausdruck „Störungen" auf die Entwicklung und das Hervorbrechen der Grundflüssigkeiten. So entstehen auf den Grundflüssigkeiten beruhende Störungen durch die Anhäufung, Erregung, Ausbreitung, Lagerung, Entwicklung und das Hervorbrechen der doṣa. So sagt auch Suśruta: „Wer die Anhäufung, Erregung, Ausbreitung, Lagerung, Entwicklung und das Hervorbrechen der doṣa kennt, der ist ein wahrer Arzt. Denn wenn die gestörten Grundflüssigkeiten im Körper zirkulieren, so entsteht da, wo sie sich durch schlechte Beschaffenheit der Luft festsetzen, eine Krankheit." Diese auf den Grundflüssigkeiten beruhenden Leiden „sind durch Behandlung mit Arzneien heilbar", sie werden durch reinigende, beruhigende u. a. Mittel geheilt. Durch Erbrechen, Purgieren, stärkende und reinigende Klystiere werden die doṣa beseitigt, so erfolgt die Heilung. (C.)

15. Er erklärt die Bemerkung (in 9.), daß noch andere Leiden durch die Wirkung der Handlungen sowohl als der Grundflüssigkeiten entstehen. Diejenigen Störungen beruhen zugleich auf Handlungen und auf den Grundflüssigkeiten, welche bei sorgsamen, d. h. sich alle Mühe gebenden Patienten „mit Mühe", d. h. mit der größten Anstrengung geheilt werden. Wie? „Beim Aufhören der der Handlungen", d. h. indem die früher begangenen Sünden aufhören zu wirken. Wodurch? „Durch Geschenke u. a. gute Werke", d. h. durch Geschenke, Barmherzigkeit, Verehrung der Brahmanen und Respektspersonen, Verehrung der Kühe, Verbeugungen, Gebete, Kasteiungen, religiöse Zeremonien u. dgl. „Und beim Zurücktreten der Grundflüssigkeiten." Das Zurücktreten der Grundflüssigkeiten besteht in Herstellung des Gleichgewichts, nach Beseitigung der eingetretenen Zunahme (einer Grundflüssigkeit). Wodurch? Durch Arzneien, vegetabilische und animalische. (C.)

16. Vorher (in 14.) ist gesagt, sie seien durch Behandlung mit Arzneien heilbar, wenn sie auf den Grundflüssigkeiten beruhen. Da nun die Heilbarkeit der Leiden unmöglich ist, ohne daß man die Grundflüssigkeiten untersucht, so bespricht er die Prüfung der Grundflüssigkeiten u. s. w. Dieses näher zu beschreibende Heilverfahren ist zum Besten der Leidenden oder Kranken angegeben, d. h. dargelegt, die an den mannigfachen, d. h. unzähligen Leiden erkrankt sind, die auf dem Wind u. s. w., d. h. auf Wind, Galle, Schleim, sattvam, rajas und tamas beruhen, im Körper oder Geist ihren Sitz haben, auf dem Zusammentreffen von zwei oder drei doṣa beruhen u. s. w., nach vorausgehender Prüfung der mit den Grundflüssigkeiten anfangenden, mit der Natur endigenden Verhältnisse.

Bei den auf Handlungen beruhenden Leiden wäre eine Prüfung zwecklos, da ihre Heilung von göttlicher Fügung abhängt und durch Beschwörungen, Heilkräuter, Amulette u. dgl. zu bewirken ist. (C.) Über die hier empfohlenen Untersuchungen verbreitet sich C. sehr ausführlich, in den Auszügen ist nur das Wichtigste mitgeteilt. Betreffs der Grundflüssigkeiten untersuche man, ob dieselben normal oder erregt sind; ob sie am rechten Ort sich befinden; ob sie für sich oder nicht für sich auftreten, nach dem Spruch, daß eine erregte Grundflüssigkeit alle in Wallung bringt; ob sie einzeln, zu zweien, oder zu dreien auftreten; mit den sieben Grundstoffen vermischt oder ohne dieselben; mit oder ohne die sieben Unreinigkeiten. Ein Spruch (Suśr. I, 35, 6) sagt: „Es gibt keine Krankheit ohne Grundflüssigkeit; daher muß ein verständiger Arzt auch eine unbenannte Krankheit nach den Anzeichen der Grundflüssigkeiten behandeln.“ Hiermit ist die Entstehung und Unzähligkeit auch der unbenannten Leiden erklärt. Die Grundflüssigkeiten werden als die Ursache aller Leiden zuerst untersucht. Ihr Wesen beschreibt Caraka, indem er sagt: „Der Wind ist trocken, kalt, leicht, fein, beweglich, hell, scharf; durch Stoffe mit entgegengesetzten Eigenschaften wird der Wind beruhigt. Die Galle ist fettig, heiß, scharf, flüssig, sauer, wässerig, beißend; durch Stoffe mit entgegengesetzten Eigenschaften wird die Galle rasch beruhigt. Die Eigenschaften des Schleims: schwer, kalt, mild, ölig, süß, fest, schleimig gelangen durch Stoffe mit entgegengesetzten Eigenschaften zur Beruhigung.“ Die Zustände der Grundflüssigkeiten sind mannigfach, Caraka beschreibt sie: „Abnahme, Bestand und Zunahme sind die drei Zustände der Grundflüssigkeiten. Sie befinden sich entweder oben oder unten oder seitwärts, sind also auch insofern dreierlei. Auch darin sind sie dreifach, daß sie in den empfindlichen Stellen, Knochen oder Gelenken der Gedärme und der Extremitäten auftreten. So ist nach den verschiedenen Richtungen hin der dreifache Zustand der Grundflüssigkeiten beschrieben. Wenn sie angewachsen sind, zeigen sie nach Kräften ihre Natur; wenn sie klein sind, verleugnen sie dieselbe; wenn sie im Gleichgewicht sind, erfüllen sie ihre Aufgabe.“ — Nach der Prüfung der Grundflüssigkeiten kommt die Untersuchung des Klimas. Das Klima ist dreifach: feucht, trocken oder die Mitte haltend; gut, schlimm oder normal. Suśruta sagt: „Weil in einem mittleren Klima Kälte, Regen, Hitze und Wind mäßig sind und die Grundflüssigkeiten sich die Wage halten, aus diesem Grunde wird ein mittleres Klima empfohlen.“ — (C. in P.) Nach dem vorher angeführten Spruch: „Der Boden und der Kranke bilden zusammen das Klima“ beginnt nach der Prüfung des Bodens die Prüfung des Kranken. Nach Suśruta soll der Arzt, wenn er sich dem Kranken nähert, zuerst seine Langlebigkeit prüfen. Im Rasavaiśeṣikam heißt es: „Die Langlebigkeit hingegen ist zuerst zu untersuchen. Ist sie vorhanden, so ist die Behandlung erfolgreich. Die Lang-

lebigkeit beruht den Kennern der Tradition zufolge auf der Verbindung des Lebens, der Lebensgeister u. s. w. So sagt auch Caraka: „Die Verbindung von Körper, Sinnen, Geist und Seele heißt Dauer, Leben. Die Lebenskraft wird auch mit den Synonymen Nityaga (stets gehend) und Anubandha (Reihenfolge) bezeichnet.“ — (C. in P:) So ist die Untersuchung des Kranken kurz beschrieben, auf die Untersuchung des Kranken folgt die Prüfung der Kraft. Worin besteht die Kraft? Sie ist dreifach: Kraft, Stärke und Energie. Hierbei wird die höchste Energie der sieben Grundstoffe vom Speisesaft bis zum Samen als Kraft bezeichnet, nach einem Axiom seiner eigenen Lehre. Durch die Kraft entsteht festes Fleisch, ungehemmte Bewegungsfähigkeit, helle Gesichtsfarbe. Im Rasavaiśeṣikam werden drei Grade von Kraft, der höchste, mittlere und niederste, unterschieden. Hierbei ist ein Mensch erster Klasse, wer die höchste, ein Mensch mittlerer Klasse, wer mittlere, ein geringer Mensch, wer die geringste Kraft besitzt. Da ist je nach der Kraft eine scharfe, mittlere oder milde Kur anzuwenden. Auch Caraka unterscheidet drei Arten von Kraft: „Die angeborene, die auf einer bestimmten Zeit beruhende und die durch besondere Mittel bewirkte. Hiervon ist angeboren die dem Körper und Geist natürliche Kraft; auf einer bestimmten Zeit beruht die auf einer bestimmten Jahreszeit oder Lebenszeit beruhende Kraft; durch besondere Mittel bewirkt ist die Kraft, welche auf dem Gebrauch besonderer Nahrung oder Körperübungen beruht.“ (C. in O B:) „Weil ein starker Mann zu allen Unternehmungen fähig ist, deshalb ist die Stärke die wichtigste der Funktionen. Manche magere Leute sind stark und manche dicke schwach; deshalb muß der Arzt die Kraft durch athletische Übungen bestimmen.“ (Suśr. I, 35, 15). — (C. in P:) Nach der Kraft wird die Zeit geprüft. Was ist der Begriff der Zeit? Die Vaiśeṣikaschule versteht darunter die Substanz. In der Medizin jedoch wird das Jahr und die Jahreszeit darunter verstanden, weil dieselben für die Medizin wichtig sind. (C. in O B:) Kṣārapāṇi sagt darüber: „Im Winter und in der kühlen Jahreszeit wird die Stärke die Menschen für besonders groß, im Sommer und in der Regenzeit für besonders klein, im Herbst und Winter für mittel erachtet. In der Regenzeit erfährt sie Zunahme, im Herbst Erregung, im Winter Beruhigung: dies ist die Aufeinanderfolge von Zunahme, Erregung und Beruhigung bei der Galle. Bei dem Schleim tritt dieser dreifache Wechsel in der kühlen Zeit, im Frühling und im Sommer, beim Wind im Sommer, in der Regenzeit und im Herbst auf.“ — (C. in P:) Nach der Prüfung der Zeit wird die Untersuchung des Gebrechens erörtert. Die Untersuchung des Gebrechens besteht in richtiger Erkennung des Gebrechens. Das Gebrechen ist die Krankheit. Es heißt: „Nach Erkennung des Gebrechens soll der Arzt nachher seiner Erkenntnis gemäß die Heilung vornehmen.“ Die Prüfung der Krankheit beruht auf den fünf Kriterien der Krankheitsursache, der Vorboten des Leidens, des Leidens selbst, des

Wohlbekommens (der Arzneien und der Nahrung) und des Eintritts der Krankheit. Kharanāda sagt: „Die Ursache, die Vorzeichen, die Symptome, das Wohlbekommen und der Ausbruch sind die fünf Kennzeichen eines Leidens." Suśruta erklärt die Prüfung der Krankheiten als sechsfach: „Es gibt sechs Arten der Diagnose, nämlich durch das Hören u. s. w. (die fünf Sinne) und durch Befragung." — (C. in P:) Die Prüfung der Energie wird angegeben. Die Energie ist zweierlei: Furchtsamkeit und Tapferkeit. Hierbei muß man bei einem Tapfern die entsprechende Kur anwenden, sie sei scharf oder milde, bei einem Furchtsamen aber eine milde Kur. Bei einer durch scharfe Mittel zu heilenden Krankheit wende man jedoch regelrecht eine scharfe Methode an, nach vorausgehender Ermutigung des Kranken. (C. in OB:) Die Energie ist dreifach, nämlich stark, schwach oder mittel. Starke Leute sind anscheinend unbewegt, standhaft, heldenmütig, stark, von großer Ausdauer auch bei ganz kleinem Körper, sie verzagen nicht, auch wenn sie mannigfache von außen kommende Schmerzen zu erdulden haben, und lassen sich durch schlimme Zufälle nicht außer Fassung bringen. Leute von mittlerer Energie erlangen Standhaftigkeit, wenn sie von Anderen ermutigt und in Gleichgewicht gebracht werden. Leute von geringer Energie, obwohl von kräftigem Körperbau, zittern schon bei ganz geringen Schmerzen, kommen über die kleinste Gefahr außer sich und verfallen rasch in Angst und Ohnmacht, stürzen hin und sterben sogar, wenn sie grauenerregende, entsetzliche, furchtbare Dinge oder tierisches oder menschliches Blut erblicken. — (C. in OB:) Er gibt die Prüfung der Zuträglichkeit an. Der Begriff der Zuträglichkeit besteht darin, daß etwas dem eigenen Körper zusagt. Cakṣuṣyeṇa unterscheidet davon 4 Arten, Kharanāda 6, nämlich was den Grundflüssigkeiten, der Natur, der Heimat, der Jahreszeit oder der Krankheit zuträglich ist und die Arznei. Hinwiederum gibt es davon 8 Arten, nämlich was der Kaste, dem Leiden, dem Kranken, dem Getreide, dem Land, dem Speisesaft, der Jahreszeit und dem Wasser zuträglich ist. (C. in P:) Zuträglichkeit heißt das Wohlbekommen. Es gibt davon 4 Arten, je nachdem der Körper, die Jahreszeit, die Krankheit oder das Land in Frage kommt. Zuträglich für den Körper ist, was durch Sättigung dem Körper entspricht. Zuträglich für die Jahreszeit ist z. B. Fettiges und Warmes im Winter. Kühle, scharfe, bittere und trockene Dinge werden am Ende der kühlen Jahreszeit empfohlen, im Sommer angenehm kalte und süße. Als zuträglich für die Krankheit ist z. B. ein Getränk bei Fieber zu betrachten. [Für das Land zuträglich ist z. B.] Fisch, Salz, Steinsalz, Branntwein, Mehl für die Sauvīrakas u. ä., Reisschleim für einen Bewohner des Dekhan, Zucker, Blattgemüse, Fisch u. dgl. für die Bewohner des Ostens. Wenn diese verschiedenen Zuträglichkeiten einander entgegenstehen, so heben sie sich auf. Hierbei geht das für das Land Zuträgliche dem für die Jahreszeit Zuträglichen voran. Von allen Zuträglichkeiten ist das

für die Krankheit Zuträgliche am wichtigsten. Da dem so ist und das für die Krankheit Zuträgliche besondere Bedeutung hat, so ist dasselbe als allen anderen Zuträglichkeiten überlegen (speziell) zu beachten. — (C. in OB:) Die Arzneien zerfallen in drei Hauptklassen, je nachdem sie der Krankheitsursache entgegenwirken, oder der Krankheit entgegenwirken, oder ebenso wirken. Der Ursache entgegen wirkt z. B. eine fettige Behandlung bei durch trockene Nahrung bewirktem Durchfall. Der Krankheit entgegen wirkt was die Grundflüssigkeit bekämpft, z. B. bei Harnkrankheit Costus speciosus und Acacia Catechu, bei Fieber Oldenlandia Biflora. „Ebenso wirkend" bezieht sich entweder auf die Ursache oder die Krankheit, wie wenn a) bei Trunksucht Branntwein getrunken wird, b) bei Erbrechen Brechmittel, bei Durchfall Purgiermittel gegeben werden. Arznei heißt Stoff. Es gibt 2 Arten von Stoffen, vegetabilische und animalische; ferner feurige und wässerige, reinigende und beruhigende. (C. in P:) Nach Kharanāda ist der aus den fünf Elementen bestehende Urgrund der Wesen vierfach, indem die Wesen aus der Luft, dem Feuer, Wasser oder der Erde hervorgehen, ferner indem sie aus einem Mutterschoß, einem Ei, aus Schweiß oder aus einem Sproß hervorgehen; ferner sind sie zwiefach, nämlich beweglich oder unbeweglich, weshalb die Stoffe entweder vegetabilisch oder animalisch sind; sie sind entweder feurig und trocknen oder wässerig und nässen, sie reinigen oder beruhigen. Ferner zerfallen sie nach ihrem Geschmack (rasa), ihren Eigenschaften (guṇa), ihrer Energie (vīrya) und ihrer Wirkung, ihrer Verwendung durch die Verdauung (vipāka) und ihrer Kraft (prabhāva) in viele Arten. So überwinden nach Caraka die süßen, saueren und salzigen den Wind, die zusammenziehenden, süßen und bitteren die Galle, die zusammenziehenden, scharfen und bitteren den Schleim. (Es folgen weitere Details über rasa u. s. w., vgl. Suśr. I, 40 ff., Bhāvaprakāśa I, 147 ff. und meine „Medicin" § 23). — Nach der Prüfung der Arzneien beschreibt er die Prüfung des Verdauungsfeuers. Es ist im Nabel. So heißt es anderswo: „Mitten im Nabel am Körper befindet sich die Mondscheibe, in der Mitte der Mondscheibe ist die Sonnenscheibe. Dort befindet sich bei den Menschen in der Mitte ein Feuer wie eine Lampe". — Er beschreibt die Prüfung des Alters. Es gibt drei hauptsächliche Altersstufen, darüber Suśruta: „Das Alter zerfällt in die drei Stufen der Kindheit, der mittleren Lebenszeit und des Alters. Hierbei sind Personen unter 16 Jahren Kinder, von denen es wieder drei Stufen gibt: milchtrinkende, Milch und Reis genießende und Reis genießende. Von diesen gehen die milchtrinkenden bis zum Alter von einem Jahr, die Milch und Reis genießenden bis zum Alter von zwei Jahren, nach zwei Jahren beginnt das Alter des Reisessens. Zwischen 16 und 70 Jahren liegt das mittlere Alter. Es zerfällt in die (vier) Stufen der Entwicklung, der Jugend, der vollen Reife und des Verfalls, wobei die Entwicklung bis zu 20 Jahren reicht, die Jugend bis 30, die voll-

ständige Reife aller Grundbestandteile des Körpers, Sinne, Kräfte und Fähigkeiten bis 40, von da ab bis 70 eine allmähliche Abnahme eintritt. Nach 70 bezeichnet man einen Mann als Greis, indem seine Grundstoffe, Sinne, Kräfte, Fähigkeiten und Energie von Tag zu Tag abnehmen, Runzeln, graues Haar und Kahlheit des Kopfes eintreten, Husten, Asthma und andere schlimme Leiden ihn befallen, und er zu allen Verrichtungen unfähig wird und wie ein altes Haus verfallen und hinfällig aussieht". — Nach der Prüfung des Alters wird die Prüfung der Natur vorgenommen. Was ist die Natur? Welche Teile hat sie? Welche Ursachen? Wie sieht sie aus? Sie ist die natürliche Beschaffenheit und ist von Anfang an gegeben. „Es gibt sieben Naturen, die auf den einzelnen Grundflüssigkeiten oder auf Vereinigungen derselben beruhen." Ihre Ursachen gibt Suśruta an: „Bei der Verbindung des Samens mit dem Blut, welche Grundflüssigkeit da besonders stark ist und welche Natur so entsteht, deren Kennzeichen erfahre von mir." Diese und andere Verse kommen bei Suśruta in dem Śārīrasthānam vor. Jemand sagt: „Die Natur gestaltet sich siebenfach, je nach derjenigen Grundflüssigkeit, welche im Samen, Blut, in der schwangeren Mutter, in den Speisen, Bewegungen, im Embryo und in den Jahreszeiten überwiegt." Von Anderen wird die Natur als drei Eigenschaften besitzend und sechzehnfach angegeben. So ist die Natur kurz beschrieben. (C.) Von dem Pulsfühlen (nāḍīparīkṣā) bei der Untersuchung des Patienten ist also hier noch nicht die Rede.

17. Die „vorerwähnten", d. h. obengenannten Grundflüssigkeiten, „der Wind und die anderen", d. h. Wind, Galle und Schleim, sind wie gelagert, dies gibt er nun an: Der Wind unterhalb des Nabels; in der Mitte des Körpers, zwischen den beiden Behältern für die verdauten und die rohen Speisen (Magen und Darm) befindet sich die Galle; der Schleim befindet sich oberhalb des Magens, oberhalb des Leibs. „So" d. h. in dieser Reihenfolge sind sie gelagert. (C.)

18. Vorher (in 4.) ist gesagt, der Körper sei von den Grundbestandteilen und den Unreinigkeiten durchdrungen, nun gibt er an, welches die Grundbestandteile und die Unreinigkeiten sind. (Vgl. Anm. zu 4.) Da hier Kot und Urin als an der Spitze der Unreinigkeiten stehend bezeichnet werden, so ergibt sich, daß auch andere minder wichtige Unreinigkeiten der Grundbestandteile, nämlich Schleim u. s. w., existieren. So sagt Suśruta: „Schleim, Galle, die Ausscheidungen der (neun) Öffnungen des Körpers, Schweiß, Nägel und Haare, Augenbutter und Fettigkeit der Haut sind der Reihe nach die Ausscheidungen der Grundbestandteile" (d. h. aus Saft, Galle, Fleisch, Fett, Knochen, Mark; aus Samen wird keine Ausscheidung angenommen). (C.)

19. Nachdem dargelegt ist, daß der Körper auf den Grundflüssigkeiten, Grundbestandteilen und Unreinigkeiten beruht, (wird hier bemerkt, daß) wenn dieselben im „Gleichmaß vorhanden", weder

vermehrt noch vermindert sind, ihre Aufgabe erfüllen, „Ebenmaß", d. h. Gesundheit bei den Menschen besteht. Wenn sie „ungleich", d. h. vermindert oder vermehrt sind und ihre Aufgabe nicht erfüllen, besteht „Unregelmäßigkeit", d. h. Übelbefinden. Weil sich dies so verhält, muß man „ihre Gleichmäßigkeit", welche die Grundlage der Gesundheit bildet, „herbeizuführen suchen", danach streben. Dies erklären die Kenner wie Suśruta für „das Geheimnis der Heilkunst", d. h. etwas das man einem unzuverlässigen Mann nicht mitteilen darf. Das Wohlbefinden wird von Suśruta auch anders definiert: „Gesund heißt, wer gleichmäßig (normal) in Bezug auf seine Grundflüssigkeiten und sein Verdauungsfeuer ist, gleichmäßig auch hinsichtlich seiner Grundbestandteile, Unreinigkeiten und Funktionen, klar in Bezug auf Seele, Sinn und Geist . . .". Von dem Grundsatz des Suśruta ausgehend, daß der Körper auf den Grundflüssigkeiten, Grundbestandteilen und Unreinigkeiten beruht, erklärt Tīsaṭācārya, Gesundheit sei vorhanden, wenn die Grundflüssigkeiten, Grundbestandteile und Unreinigkeiten sich die Wage halten. (C., der sich auch über die krankhaften Symptome bei Ab- und Zunahme der doṣa etc. und die Mittel dagegen ausführlich verbreitet.)

20. Vorher (in 4.) ist gesagt, der Körper sei von den Häuten, Grundflüssigkeiten, Grundbestandteilen, Unreinigkeiten, empfindlichen Teilen, Gefäßen u. s. w. durchdrungen. Es wird nun gezeigt, wie diese Durchdringung durch die Adern u. s. w. zu verstehen ist. „Zwanzig Adern verbunden mit vier sind dort am Körper", d. h. dort am Menschenleib sind 24 Grundadern. Wie ist er von denselben durchdrungen? Der Nabel ist ihr Ausgangspunkt. „Von dem Nabel nach unten gehend", d. h. deren Gang nach unten gerichtet ist, gehen zehn Gefäße nach unten hinaus. Ebenso vom Nabel aufwärts, d. h. deren Gang nach aufwärts gerichtet ist, laufen zehn Gefäße nach oben. „Je zwei Gefäße laufen seitwärts" vom Nabel, „verbreiten sich", gehen weit auseinander. „So", d. h. in dieser Weise, sind „dort am Körper", dort am Leib, „zwanzig verbunden mit vier", gelagert und durchdringen ihn. (C. in P:) Seitwärts, d. h. nach rechts und links laufen vier Gefäße. So sind die 24 sogenannten den Körper durchdringenden Hauptadern gelagert. Als Adern (sirā) werden von Caraka und Bheḍa die Gefäße (dhamanī) bezeichnet. (C. in OB)

21. Er beschreibt nun die Durchdringung des ganzen Körpers durch diese Adern oder Gefäße. „Dieser Menschenleib ist von jenen Gefäßen erfüllt." Von wie vielen? Von zwölf. Von welcher Beschaffenheit? Zweimal zwölf. So sind 24 ganz durchgehende Gefäße beschrieben. In den Gefäßen zirkulieren Schleim, Galle und Wind im Körper „in den Hohlräumen", d. h. ihren Höhlungen. So sagt Suśruta: „Je zwei davon führen den Wind, die Galle, den Schleim, das Blut und den Speisesaft. So sind die aufwärtsgehenden beschaffen, ebenso auch die abwärts gehenden." (C.)

22. Aus diesen Grundadern sind siebenhundert Gefäße mit

dünnen Hohlräumen hervorgegangen, durch welche, indem sie unaufhörlich den Speisesaft weiterleiten, dieser Körper ernährt wird, gerade wie der Ozean von Hunderten von wasserführenden Strömen gespeist wird. So sagt Suśruta: „Wie es von Natur aus Höhlungen an den Lotuswurzeln und Untergrundstengeln gibt, ebenso gibt es in den Gefäßen Höhlungen, in denen sich der Speisesaft ansammelt." (C. in OB) Vgl. Bhāvaprakāśa I, 66f., wonach die 10 in die Höhe gehenden Gefäße (dhamanī) die fünf Sinnestätigkeiten, ferner des Ein- und Ausatmen, Gähnen, Zittern, Lachen u. a. Funktionen bewirken und dadurch den Körper erhalten. Wenn sie das Herz erreichen, spalten sie sich in je 3 Zweige. Von den so entstehenden 30 dhamanī führen je zwei Wind, Galle, Schleim, Blut und Speisesaft. Mit acht weiteren empfindet der Mensch Schall, Geschmack, Gestalt und Geruch. Mit zweien spricht er, mit zweien schläft er, mit zweien wacht er, zwei führen die Blase (den Urin), zwei die Muttermilch. So kommen 30 (28?) heraus. Durch sie werden der Leib, die beiden Seiten, der Rücken, die Schenkel, die Schultern, der Hals, der Kopf und die Arme erhalten und bewegt. Die abwärts gehenden dhamanī leiten den Wind, Urin, Kot, Samen, das Menstrualblut u. s. w. nach unten und verzweigen sich in dem Behälter der Galle ebenfalls in dreißig. Von diesen dreißig führen je zwei Wind, Galle, Schleim, Blut und Speisesaft; zwei führen die Eingeweide und sind darin enthalten, zwei leiten das Wasser fort, zwei sind in der Blase und leiten den Urin fort, zwei erzeugen den Samen, zwei spritzen ihn aus, ebensoviele dienen zur Erzeugung und Hinausführung des Menstrualbluts der Frauen, zwei am Mastdarm befestigte treiben die Fäces hinaus, acht weitere laufen seitwärts und führen den Schweiß fort. Durch diese 30 werden unterhalb des Nabels der Darm, die Hüften, Urin, Kot, die Blase, der After, der Penis und die Knochen erhalten und bewegt. Die vier seitwärts gehenden Gefäße spalten sich jedes 100- und 1000-fach, sie sind unzählig. Mit ihnen ist der Körper gleichsam vergittert wie ein Fenster. Wie in einem Fenstergitter viele Löcher sind, so durchdringen die Gefäße diesen ganzen Körper. Ihre Mündungen, aus denen Schweiß ausströmt, sind mit Haaren besetzt u. s. w.

23. 24. Er beschreibt nun, wie die Grundflüssigkeiten mit dem den ganzen Körper der Menschen durchziehenden System der 700 Gefäße den Körper durchlaufend Krankheiten erzeugen. „Der ganze", d. h. der gesamte Körper derselben, ist „von der Nabelgegend aus", d. h. von dem Umkreis des Nabels aus, von dem „sich verbreitenden", d. h. ausgebreiteten, System der siebenhundert Gefäße „durchzogen", d. h. zusammengehalten, wie eine Trommel durch einen Lederüberzug zusammengehalten wird. Auf diesem Wege den Körper durchziehend bewirken jene besagten Grundflüssigkeiten, der Wind und die anderen, wenn sie im Körper zirkulieren und in demselben durch die nachher zu beschreibenden Ursachen gestört werden, „am ganzen Körper", im Organismus, Fieber

und andere Leiden, „an einer Körperhälfte“ Hemiplegie und andere Leiden, „an den Extremitäten“ Krampf im Arm, Elephantiasis u. dgl., oder an irgend einem unbenannten „Teil“ oder Stück eines Gliedes Schmerzen an den Hoden u. dgl. (C.)

25. Früher (in 4.) ist gesagt, der Körper sei von der Erde u. s. w. durchdrungen und die Elemente sind genannt. Dies konstatiert er hier und schickt sich an die wichtigsten der empfindlichen Stellen zu nennen. Die fünf groben Elemente sind in 4. erklärt, die durch die Wirkung derselben als aus ihnen bestehend und ihre Eigenschaften teilend von ihnen durchdrungenen Grundflüssigkeiten sind ebenfalls erklärt, in 4. und 17., die Grundbestandteile und Unreinigkeiten sind in 18. erklärt, die 700 Adern sind in 22. erklärt. Nunmehr werden die empfindlichen Stellen erklärt. Es gibt deren drei besonders wichtige, Herz, Nabel und After. Wozu sollen die übrigen genannt werden? Es sollen keine Umschweife gemacht werden.

26. 27. Nunmehr wird die hervorragende Wichtigkeit der drei empfindlichen Stellen: Herz, After und Nabel, hervorgehoben. Das Herz ragt unter den empfindlichen Stellen hervor, weil die drei Guṇa: Sattvam, Rajas und Tamas, im Herzen ihren Sitz haben und weil dort, im Herzen, die Gemütsbewegungen: die Liebe u. s. w. entstehen. Der Nabel ragt hervor, weil aus der Nabelgegend alle den Körper durchziehenden Gefäße hervorgehen und die in ihnen fortgeleiteten Grundflüssigkeiten, wenn sie in Wallung geraten, Krankheiten erzeugen. Der After ragt hervor, weil dort, am After, der Mastdarm befestigt ist, daran hängt. Aus diesen drei Gründen ragen jene drei empfindlichen Stellen vor den anderen hervor. „Dieser Leib“, der Gegenstand der Heilkunst, „besteht aus ihnen“, ist eine Umformung derselben. Mit „derselben“ sind die kurz vorher genannten drei guṇa gemeint. Obschon der Körper als ein Produkt der fünf groben Elemente gilt, so nehmen doch die guṇa die erste Stelle ein, weil die fünf Elemente aus den guṇa entstanden sind. „So“ d. h. auf diese Weise ist der Körper „in aller Kürze“ d. h. in kurzen Zügen dargestellt, um Umschweife zu vermeiden. Eine ausführliche Darstellung haben Caraka, Suśruta u. a. Autoren gegeben. Hier endigt der Abschnitt über Anatomie. (C.)

28. Früher (in 4.) ist gesagt, daß dort im Körper Krankheiten entstehen. Nachdem er diesen Körper beschrieben hat, stellt er nunmehr eine Regel auf über die Kennzeichen der durch Erregung der Krankheitsursachen gestörten Grundflüssigkeiten und über die Heilmittel dafür. (C. in P)

29. Der besonderen Bedeutung des Windes wegen werden die Störungsgründe des Windes zuerst genannt. Durch die hier aufgezählten Ursachen wird der Wind im menschlichen Körper gestört. C. nennt als trockene, bittere, zusammenziehende und scharfe Nahrungsmittel verschiedene Getreidearten und Früchte. „Unterdrückung des Drangs zu Ausleerungen“ besteht in der Zurück-

haltung von Winden, Urin, Stühlen u. s. w. „Wachen" bedeutet Nachtwachen. „Fette und aufregende Speisen", die in der Regenzeit genossen werden. (C.)

30. „Scharf" sind trockener Ingwer, Pfefferkörner, Bdellium u. dgl.; „sauer" Citronen, die Frucht von Carissa Carandas, Grewia asiatica u. a.; „heiß" von Natur und Wirkung Agni und Soma u. dgl. (oder nach OB im Feuer Verbranntes u. dgl.); „brennend" Cyperus rotundus, Dolichus uniflorus, Sinapis ramosa u. dgl.; „beißend" Pfeffer, Senf u. dgl.; „salzig" die verschiedenen Salzarten; „Verkehr mit Frauen" ist sexueller Verkehr; mit „u. dgl." wird sauere Milch, sauerer Rahm u. s. w. einbegriffen. (C.)

31. „Schwer" sind Büffel- und Schaffleisch, sauere Milch, süße Milch, Milchgerichte mit Sesam und Reis u. dgl.; „süß" sind Trauben, Datteln und Zucker, Sandzucker u. dgl.; „übermäßig kalt", der Natur oder der Wirkung nach, wie Büffelsmilch, zerlassene Butter u. dgl. „Durcheinanderessen nennen es die Kenner, wenn man Gesundes und Ungesundes zusammen ißt, ungleichmäßiges Essen, wenn zu viel oder zu wenig oder zur Unzeit gegessen wird, Übermaß im Essen, wenn man ißt ehe die vorhergehende Mahlzeit verdaut ist." So lautet ein Vers über das Durcheinanderessen u. s. w. (C.)

32. Er bemerkt nun, daß der Wind und die anderen Grundflüssigkeiten, durch diese Störungsursachen erregt, im Körper Krankheiten hervorbringen. (C.)

33. Er erklärt die frühere Bemerkung (in 28.), daß das Kennzeichen der Störung angegeben werden soll. Nach den im Nachstehenden beschriebenen Kennzeichen soll man die Krankheiten, wie Fieber u. a. und den Wind und die anderen Grundflüssigkeiten untersuchen. (C.)

34—36. Er gibt die Kennzeichen eines auf gestörtem Wind beruhenden Leidens an. „Schmerz" oder Qualen entstehen, die in Stechen, Bohren, Reißen, Aufwühlen, Abspannung u. s. w. bestehen und auf dem Wind beruhen. Wo? „Am Auge", am Sehorgan . . . An den Hüften u. s. w. „treten heftige Stiche auf", entstehen. Die Hüfte befindet sich unterhalb des Rückens. „Damm" (Perinaeum) heißen die beiden Verbindungsstellen zwischen der Leistengegend und dem Scrotum. Leber und Lunge liegen auf der rechten Seite. „Der Bauch", der Unterleib. „Die Brust", die Brustwölbung. „Der Bauch", an der linken und rechten Seite. „Die Armhöhlen", die beiden Vertiefungen am Anfang des Armes. „Das Schlüsselbein", nahe bei den Armhöhlen. „Das Kreuzbein", das Kreuzbeingelenk. „Die Falten des Afters", die Falten im After (deren drei unterschieden werden, eine äußere, mittlere und innere, s. meine „Medicin", p. 108). „Der Rand der Genitalien", d. h. ihre Nähe. „Geschmacklosigkeit", mangelnde Geschmacksunterscheidung. „Unregelmäßige Verdauung", angehaltene Verdauung. (C.)

37. Er gibt die Kennzeichen gestörter Galle an. „Gallen-

krankheit" heißt eine durch Galle entstandene Krankheit, wie Fieber u. dgl. „Schwindel", wenn er sich wie ein Rad umherdreht. „Aufgeregtheit", wie vom Genuß der Arekanuß. „Trockenheit des Mundes", Austrockung des Mundes. „Hitze", Warmwerden des Körpers. „Betäubung", Bewußtlosigkeit. „Irrereden", unzusammenhängendes Schwatzen. (C.)

38—40. Er gibt die Kennzeichen gestörten Schleims an. „Schwäche des Verdauungsfeuers", starke Abnahme des im Unterleib befindlichen Verdauungsfeuers. „Angegriffenheit des Herzens", Brechreiz. „Zusammenlaufen von Wasser im Munde", Entstehung von Schleim im Munde. „Schlaffheit", Abneigung gegen Tätigkeit. „Geistesschwäche", Verfall des Verstandes. Mit „u. s. w." wird auf das Eingeschlafensein (Taubsein) eines Körperteils, Lähmung u. dgl. Erscheinungen hingewiesen. „Fortwährendes Jucken" eine Art von Kratzen (das bisher nicht bekannte culuculāyanam ist jedenfalls identisch mit dem bei Suśr. belegten cumucumāyanam „das Zucken, Jucken einer Wunde"). „Aus der Verbindung zweier Grundflüssigkeiten", von Wind und Galle, Wind und Schleim, oder Schleim und Galle. Bei einem „auf den drei Grundflüssigkeiten beruhenden", d. h. durch die vereinte Wirkung der Humore entstandenen Leiden sind „die obigen", d. h. vorerwähnten Anzeichen der Störung von Wind, Galle und Schleim „in passender Anordnung zu verteilen", d. h. ein verständiger Arzt muß sie einteilen und einordnen. (C.)

41. Nunmehr bringt er zum Ausdruck, daß die obige, wenn auch nur in kurzen Zügen gegebene Beschreibung der Störungen des Windes und der anderen Grundflüssigkeiten, selbst einen ungebildeten Arzt über die von Wind u. s. w. herrührenden Krankheiten aufklärt, selbstverständlich also auch einen gebildeten. „Für einen Mann von ungebildetem Geiste, der von Caraka und den anderen Weisen nichts weiß", der Caraka und die anderen Weisen weder dem Wortlaut noch dem Sinn nach kennt und dessen Geist daher ungebildet, ungelehrt ist; selbst für einen solchen, um wieviel mehr für einen „einsichtigen", d. h. kenntnisreichen Arzt, denn ein solcher versteht sich auf das Prüfen und Ausschließen und begreift selbst eine gedrängte Darstellung, während der ungebildete auch eine ausführliche Darlegung nicht begreift, geschweige denn eine kurze Zusammenfassung. Es ist das Verdienst des Verfassers, daß er selbst eine gedrängte Darstellung auch für einen ungebildeten Arzt faßlich macht. (C.) Vgl. 3.

42. Nach C. ist hier ein Hinweis auf die von Hārīta, Suśruta u. a. alten Lehrern aufgestellten Regeln gegeben (vgl. 2.). Ein Arzt, der nach diesen alten Regeln kuriert, erzielt damit Erfolg, wenn er die Anzeichen des Leidens richtig erkannt hat. Wie könnte er Erfolg haben, ohne die Kennzeichen der Krankheiten zu verstehen? Daher muß der Arzt zuerst die Gründe der Leiden erkennen und dann die Kur unternehmen. Ein Arzt, der „überall in seiner Wissenschaft", in der Medizin, bewandert ist, erzielt bei einer

Krankheit, deren Anzeichen er erkannt hat, eine erfolgreiche Behandlung. (C.)

43. Nun führt er aus, in bezug auf diesen auf den Grundflüssigkeiten u. s. w. beruhenden Leib, daß man nach Feststellung einer Affektion der Grundflüssigkeiten Mittel gebrauchen muß. „Dieser Menschenleib", d. h. dieser Körper der Menschen, ist „von den Weisen", d. h. von den alten Lehrern, als „mit Krankheiten verbunden", d. h. Leiden enthaltend erklärt. Der Leib „geht aus den Grundflüssigkeiten, Grundbestandteilen und Unreinigkeiten hervor", d. h. sie bilden seine Ursache. Weil dies so ist, deshalb müssen die Ärzte, wenn sie eine Störung derselben, d. h. der Grundflüssigkeiten, wahrgenommen haben, dieselbe beseitigen. (C.)

44. Da sich dies so verhält, wird im Hinblick auf die besondere Bedeutung des Windes die Beruhigung des Windes zuerst vorgenommen. Der Ausdruck „zart" (mṛdu) geht auf die Beimischung zarter Stoffe, wie Kümmel, Honig, saure Milch, Fett, Kuhmilch, Getreide u. dgl. zu dem Fleischsaft. (C.) Doch kommt auch das Kompositum mṛdumāṃsa in der Bedeutung „zartes Fleisch" vor. (C.)

45. Nach der Beruhigung des Windes beschreibt er die Beruhigung der Galle. (C.)

46. Nach der Beruhigung der Galle beschreibt er die Beruhigung des Schleims. Das Fasten (die Hungerkur) zerfällt nach Caraka in zehn Arten: vier Arten von Reinigung, Durst, Wind, Hitze, auflösende Mittel, Fasten (im engeren Sinn) und körperliche Anstrengung. Das Erbrechen wird noch einmal besonders erwähnt, obschon es eigentlich zum Fasten (im weiteren Sinn) gehört, um anzudeuten, daß es besonders geeignet ist, den Schleim zu vertreiben, nach dem Spruch: das Erbrechen beseitigt den Schleim. Als Nasenmittel dienen Pfeffer, Steinsalz u. dgl. (C.)

47. „Die Inhaltsübersicht", d. h. die Ankündigung (in 28.), daß der Grund der Störung, das Kennzeichen der Gestörtheit und das Heilverfahren angegeben werden soll. In den drei Versen 44—46 ist dieser „kurze", d. h. gedrängte Überblick über die Heilmittel gegeben. Nachdem dieser Überblick gegeben ist, wird nun im Folgenden in wenigen gaṇa eine andere kurze Darstellung der Heilkunde gegeben. (C.) Die gaṇa (vgl. 2.) sind Gruppen von Arzneistoffen, die nach der Ähnlichkeit ihrer Wirkung zusammengestellt sind; so zählt Suśr. I, 37 37 solcher gaṇa auf.

Es folgen nun im Text der Cikitsākalikā (nach H) die gaṇa, die von 48—69 reichen und schließen mit iti gaṇavargaḥ. Dann kommen bis 88 die pañcakarmāṇi, d. h. die fünf Kurmethoden: Brechmittel, Purgiermittel, Klystiere, ölige Klystiere und Niesemittel, schließend mit iti pañcakarmāṇi. Hierauf werden die einzelnen Krankheiten und ihre Behandlung dargestellt: 127. iti jvaracikitsā, 138. ity atisāraci°, 149. iti grahaṇīci°, 164. ity arśaści°, 168. iti bhagaṃdaraci°, 172. iti śophaci°, 181. ity udaraci°, 188. iti gul-

maci°, 194. iti gaṇḍamālāci°, 195. iti visphoṭaci°, 196. iti ślīpadaci°, 197. iti vātaraktaci°, 199. iti visarpaci°, 227. iti śvetakuṣṭhaci°, (kuṣṭhaci° sollte vorher kommen), 230. iti pramehaci°, 238. iti pāṇḍuci°, 249. iti kāsaśvāsaci°, 256. iti raktapittaci°, 258. iti tṛṣṇāci°, 261. iti hikkāci°, 269. iti śūlaci°, 270. ity udāvartaci°, 271. iti mūtrakṛcchraci°, 292. iti śoṣaci°, 293. iti kṛmici°, 310. iti kāyacikitsādhikāraḥ samāptaḥ, 327. iti netraci°, 329. iti nāsārogaci°, 331. iti karṇarogaci°, 334. iti mukharogaci°, 337. iti śālākyatantraci°. Nun kommen verschiedene tailam: 356. māṣāditailam, 361. pañcāṅgatailam, 363. daśāṅgatai°, 370. prasāraṇītai°, 372. mahāprasāriṇītai°, 373. laghuprasāriṇītai°, 374. āśviṇīkumāratai°, 379. iti śalyatantram. Dann einige ghṛtam, cūrṇam und dhūpaḥ: 382. iti kalyāṇakaṃ ghṛtam, 383. iti mahākalyāṇakaṃ ghṛtam, 385. iti phalaghṛtam, 386. iti pañcagavyaghṛ°, 387. iti brāhmīghṛ°, 388. iti sārasvataghṛ°, 389. iti daśāṅgo dhūpaḥ, 390. iti vivādavijayī dhūpaḥ, 394. iti kaumāratantram (Kinderheilkunde), 398. prācetasaṃ cūrṇam, 400. sarpāpaho dhūpaḥ. Den Beschluß bilden wie gewöhnlich kurze Abschnitte über Gegengifte, Elixire und Aphrodisiaca: 403. ity agadatantram, 408. iti rasāyanatantram, 412. iti vājīkaraṇatantram. In 413. wird die Cikitsākalikā als ein aus 400 Strophen bestehendes Werk des Tīsaṭa bezeichnet, dessen yoga wie in 1. mit saroja verglichen werden (eṣā Cikitsākalikā sadarthagandhā bhiṣakṣaṭpadavṛndasevyā | nirūpitā vṛttaśataiś caturbhir yogaiḥ sarojair iva Tīsaṭena). In 414. ist wieder wie in 3. von dem Ozean des Suśruta die Rede (jñātvā viśālaṃ bahu Suśrutādiśāstrodadhim). Es folgt noch ein śloka über viṣamajvara, der Schluß lautet: iti Tīsaṭācāryaviracitā Cikitsākalikā samāptā | śubhaṃ bhavatu | O hat nur 404, B 403 Strophen, bei R. Mitra Not. IX, 146 lautet der Schluß ähnlich wie in H.

Aus dieser Inhaltsangabe geht hervor, daß die Cikitsākalikā ein vollständiges System der Medizin enthält, wie auch nach H 99 f. (= A 96 f.) alle acht Teile der Medizin darin dargestellt sind: ... proktaṃ cikitsitaṃ (d. h. kāyacikitsitaṃ) mayā || śālākyaśalyāmayabhūtavidyākaumāratantraṃ viṣatantram uktam | rasāyanatantram anantaraṃ ca vājīkaraṃ tantram iha pradiṣṭam || Über die von Tīsaṭācārya benutzten Quellen gibt seine Einleitung Aufschluß, auch weiterhin nennt er, wenn man von einzelnen Hinweisen auf mythische Rezeptenverfasser wie Kāṅkāyana, Āstīka absieht, keine anderen als die dort aufgezählten Autoren. Das längere Zitat aus Vāgbhaṭa nach H 185 (iti Vāgbhaṭāt, doch scheint die Stelle bei Vāgbhaṭa nicht vorzukommen) ist nach Ausweis der anderen Hss. eine Interpolation, man könnte sonst daran denken, es mit der Bezeichnung Tīsaṭas als Vāgbhaṭasūnu in der bei Peterson II, 133 beschriebenen Hs. in Verbindung zu bringen und unter dem in v. 1 angerufenen Vater des Verfassers, der ein berühmter Arzt sein muß, ebenfalls Vāgbhaṭa zu verstehen. Für die Datierung besonders wichtig ist der Hinweis auf Bhoja in v. 2, unter dem man vielleicht den be-

rühmten König Bhoja von Dhārā verstehen darf, besonders wenn mit R. Mitra Not. IX, 146 Bhojadeva statt Bhoja-Bheḍa der anderen Hss. gelesen werden kann, was das 11. Jahrh. als früheste Grenze für die Abfassung unseres Werkes ergeben würde. Eine größere Anzahl von Zitaten enthält der Kommentar des Candraṭa, der überhaupt schon als von dem Sohn des Verfassers der Cikitsākalikā herrührend einen hohen Wert für die Erklärung und Textkritik der Cikitsākalikā besitzt. So zitiert Candraṭa, abgesehen von den in der Einleitung genannten Werken (nach P): Caraka, Suśruta, Hārīta, Parāśara, Bheḍa, Kharanāda, Kṣārapāṇi, Cakṣuṣyeṇa, Bhoja, Vṛddhabhojācārya, Rasavaiśeṣikam, Vṛddhavideha, Vaidyakam u. s. w. Vāgbhaṭa fehlt, was nicht für die Richtigkeit der oben erwähnten Tradition spricht, die Tīsaṭa zum Sohn des Vāgbhaṭa macht. Weitaus am zahlreichsten sind die Zitate aus Caraka und Suśruta, die sich auch meistens doch nicht immer in den gedruckten Ausgaben dieser beiden Autoren nachweisen lassen. Eine Zusammenstellung aller bei Candraṭa vorkommenden Zitate müßte sich, um fruchtbar zu sein, auch auf seine übrigen medizinischen Werke ausdehnen, unter welchen die Bedeutsamkeit der Suśrutapāṭhaśuddhi kürzlich von Dr. Hoernle hervorgehoben ist. Was die Zitate aus Tīsaṭa und Candraṭa in anderen Werken betrifft, so darf ich betreffs des letzteren auf die Bemerkung Dr. Hoernle's verweisen, daß „the earliest mention of Candraṭa occurs in Śrīkaṇṭha's Commentary on the Siddhayoga“[1]. Dies würde vorläufig etwa das 14. Jahrhundert als untere Grenze für die Lebenszeit Candraṭa's ergeben, wie auch sein Vater Tīsaṭācārya wegen des Citats im Vīrasiṃhāvaloka keinenfalls später als in das 14. Jahrhundert gesetzt werden kann[2].

---

1) JRAS. 1906, 292f. nebst Anmerkung 2.

2) Vgl. meine „Medicin“ § 3 a. E. Das dort aus dem Vorkommen der nāḍīparīkṣā bei Tīsaṭa entnommene Argument gegen ein relativ hohes Alter desselben ist aufzugeben, da nur die Auszüge aus der Cikitsākalikā bei R. Mitra Not. IX, 146 zwei Hinweise auf die nāḍīparīkṣā enthalten. Die anderen Hss. enthalten hierüber nichts, so daß hier vielleicht wieder eine Ungenauigkeit R. Mitra's vorliegt.

Zu al-A'šā's „Mā bukā'u".

Von

Dr. Eugenio Griffini.

Mir standen als Privatbesitz zwei jemenische Handschriften von al-Qurašī's Ǧamharat aš'ār al-'arab zur Verfügung. Die erste (Abschr. ca. 700 H.) ist eine Fragmentenfolge und enthält nichts von al-A'šā; die andere dagegen (Abschr. 1084 H.), die vollständig und nach der Rezension des Būlāqer Druckes geordnet ist, bietet das Gedicht „Mā bukā'u", mit Textvarianten und Glossen. Rudolf Geyer's soeben erschienene Schrift „Zwei Gedichte von al-'A'šā. Herausgegeben, übersetzt und erläutert. I. Mā bukā'u. Wien, 1905"[1]) veranlaßt mich, letztere hier mitzuteilen.

Mehrere meiner Textvarianten sind, wie sich aus Geyer's Anmerkungen ergiebt, auch in anderen Ǧamhara-Handschriften enthalten. Trotzdem hielt ich es nicht für überflüssig, alle jemenischen Textvarianten und Glossen anzuführen, um die gegenseitige Abhängigkeit der einzelnen erhaltenen Handschriften der Ǧamhara nachweisen zu können. Eine ausführliche Beschreibung meiner beiden Exemplare habe ich in einem von mir vorbereiteten Handschriftenkataloge gegeben.

In meiner Kopie (die ich mit „J" bezeichne) ist die Versfolge im Verhältnis zu Geyer's Ausgabe die folgende: 1—9. 12—16. 10—11. 17—37. α. 38. β, γ. 39—41. 54. 43. 42. 44—47. 49. 48. 58—62. 68—74. 50—53. 55—56. 75. 57. δ. 76—98. Im ganzen 97 Verse. Es fehlen die Verse 63—67 des Geyer'schen Textes, welcher dagegen meine Verse α, β, γ, δ nicht enthält.

Die Überschrift des Gedichtes in J lautet:

وقال الاعشى واسمهٔ ميمون بن جندل[2]) بن شراحيل[3]) بن

---

1) = Sitzungsberichte d. kais. Ak. d. W. in Wien. Philos.-hist. Kl. Bd. CXLIX, VI.

2) Hs. حندل. 3) Hs. سراحيل.

سعيد[1] بن ضُبَيْعة[2] بن قَيْس بن ثعلبة بن عكابة[3] بن صعب ابن على بن بكر بن وائل بن قاسط بن اقصى[4] بن دعمى (sic) بن عوف بن حُذَيلة (sic) بن اسد بن ربيعة بن نزار (sic) بن معدّ بن عدنان يمدح الاسود بن المنذر اخا النعمان بن المنذر وكانت امّ الاسود من تميم الرباب[5] وكندة بن عون اللّه[6] الاسود الكندى ثُمَّ[7] احد بنى الارقم،

V. 1. فَهَلْ تَرُدُّ J: وما يَرُد — Glosse dazu, aber auch zu V. 3 (vgl. unten): الطلل بقية المنزل انقرض[8] اهله يقول[9] ما بكاء شيخ على ما لا ينفعهُ[10] مثلى جُبيرة اسم امراة ويروى قتيلة[11] الطائف والطيف ما يرى فى المنام،

V. 3. ذِكْرَى J: ذِكر — أَوْ مَنْ J: امّن — Glosse: جبيرة اسم امراة ويروى قسلة[12] الطائف والط[ي]ف ما يرى فى المنام،

V. 5. [فَذَاتَ ٱلرِّئَالِ] J: القطا ذاتِ الرّيال . . . . — Glosse: هذه كلها مواضع،

V. 6. يُفْضِى J: يعطى — Glosse: الخَرق[13] بفتح الخاء الارض الواسعة والخِرق[14] بالكسر الرجل السيد الكريم يخرق[15] مالَهُ فى العطايا والسَّفْر[16] جمع سفر[17] والميل مسافة ثلثة آلاف ذراع،

V. 7. يُوكَى J: يُوكَا — المَلْىءِ J: المِلّ — Glosse: السقاء

1) Hs. سعند. 2) Hs. صىىعه. 3) Hs. عكابه.

4) Mit Haken auf ص. 5) Hs. الرىاب.

6) Hs. ابه. 7) Hs. ىم. 8) Hs. انقرص.

9) Hs. ىعول. 10) Hs. ىمععه.

11) Vgl. Geyer, op. cit., S. 35 (Z. 6 und Anm. 5).

12) Sic, ohne Punkte; s. oben Anm. 11.

13) und 14) Hs. الخرق. 15) Hs. ىحرق. 16) Hs. السعر.

17) Sic; Hs. سعر. Vgl. Geyer, S. 41, Z. 14 ff., S. 108, Anm. 3, und S. 109, Z. 1.

وعاء الماء يوكا يشدّ(1 التأق الامتلاء وفى الحديث انت تئق وانا مئق
فلا نتّفق(2 الاوشال عيون قليلة الماء،'.

V. 8. المَنام J: الهدوّ — Glosse: الادلاج سير الليل الهدو(3
التهجير سير هجر النهار [يقال] هجير وهاجرة القفّ الشديد من
الرمل السبسب الواسع،'.

V. 9. لُقُوطُ J: سقوط(4 — Glosse: القليب البئر(5 الكبير
الاجن ساكن الجيم وهو الاجن المتغير الماء لونهُ وطعمهُ الريش
بالنصال الارجى النواحى واحدها رجى(6،'.

V. 10. أَغْدُو J: أُضْحى(7.

V. 12. Glosse: الكباث(8 حبّ الاراك وهو البَرير(9 والهدال ما
تهدّل(10 من الشجر الجر(11 الابل تربّه(12 شعرها بشرجة(13،'.

V. 13. طَفْلَةٌ J: طِفلةُ.

V. 14. عَكَّفَهَا J: عاكفة — جَيْدَاء J: وشاح.

V. 16. السَّيَال J: السبال.

V. 14, 15, 16. Glosse: السلك الخيط العطف ناحية العن[ي]ق
والاسفنط الخمر الاغراب جمع غرب وهى الاقداح السبال شجرته
شوك وهو الطلح،'.

V. 17. فَيْجكُمْ J: وذكم.

V. 18. Glosse: العسير التى لم تُذلّل(14 حادرة العين نظارة(15

---

1) Hs. بشد. 2) Hs. ابت تيق وانا ميق فلاتنفق.

3) Etwas fehlt; wahrscheinlich ist zu lesen: بعد الهدوّ وهو النوم. Vgl. Ğamhara (Būlāq, 1308) S. ٥٩, Z. 25.

4) Hs. سعوط; vgl. Geyer, 44 Z. 10 v. u. 5) Hs. العليب البمر.

6) Hs. رحى. 7) Vgl. Geyer, S. 49, Z. 9, 10.

8) Hs. الكماب. 9) Hs. البربر; vgl. Geyer, S. 52, Z. 1.

10) Hs. بهدل. 11) Sic; Hs. الحر. 12) Hs. نربه.

13) Hs. بسرحه. 14) Hs. بدلل. 15) Hs. بطاره.

من الخدر خنوف تضرب برأسها عيرانة شبها الى العير من الوحش الشملال السريعة،،

V. 19. Glosse: النسراة الوسط النجان الابيض صلبيا فهى صليبة([1] العض من الغلب الحيال لم تلقح([2] فهى سمينة،،

V. 21. تَعَلَّلْتُهَا J: تعليتها.

V. 22. بالسَّفْرِ J: السَفر — Glosse zu den Versen 20, 21, 22: الحوار بضم الحاء ولد الناقة عاد يرضع والحوار بكسر الحاء المحاورة بالكلام([3] ورد الجواب والحوارى بضم الحاء وتشديد الواو وفتح الراء الحبر([4] الخمال داء يصيب الابل عبيد بيطار كان عندهم مشهور النكظ معجمة الشدة الميط البعد اماط وامط (sic) ابعد الديمومة المفازة وهى التى لا ماء فيها ولا مرعى سميت مفازة تفاولا بالفوز وهى مهلكة تخيل([5] يرى الرآوون([6] فيها ما يوحشهم ويخلى([7] لهم انه غير الانس السَّفر بفتح السين ووقف الفاء المسافرون والسِّفر بكسر السين الكتاب قال الله تعالى بِأَيْدِى سَفَرَةٍ([8] أَىْ كُتَّابٍ([9] وقال تعالى كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا([10] الاسفار جمع سفر والاجال جمع إجل وهى جماعة بقر الوحش،،

V. 23. وِرْدًا J: خِمْسًا[11]).

V. 24. وَٱسْتَحَبَّ J: وآستحث[12]).

V. 25. مَرِحَتْ J: مرحب — Glosse zu den Versen 23, 24, 25: الضلال فى السير [ان]ورد الماء يردونه([13] بعد ليال لعدمه

---

1) Hs. صلىىه. 2) Hs. ىلفح. 3) Hs. ىالكلاب.

4) Sic. 5) Hs. ىحىل. 6) Hs. الرآون.

7) Hs. ىىحل. 8) Sūre 80, 15. Hs. ohne P. u. V. 9) Hs. كىاب.

10) Sūre 62, 5. 11) Hs. حمسا; vgl. Geyer, S. 108, Kommentar.

12) Vgl. Geyer, S. 112.

13) Hs. ىردوىه. Vgl. Geyer, S. 109.

العزالى افواه(1 القرب للماء النطاف البقيّة المغيرون الذين يغيرون على الابل رجالها مرحب كالاتانة(2 فى مشيه الحرّة البيضاء القنطرة النطاق(3 وهو عقد البناء تفرى تقطع الهجير نصف النهار الارقال شدّة السير وسرعته،

V. 26. ٱلْمُوَكِّبَ ... تَقْطَعُ J: المكوكب ... يقطع[4].

V. 28. لَاحَهُ J: لاجَهِ (sic; vgl. Glosse dazu, hier unten) — والغِيَارُ J: والطراد — سَقْبَة J: صعدة — Glosse: الامعز الشديد الصلب وارض معزاء المكوكب المختلف الايغال شدة السير العنتريس الناقة السريعة المصلصل حمار الوحش صاصلته حدّة صوته الجوال يجول فى سرعة مشيه لاحه غيّر لونه الحرّ[5] واضمره الصعدة الرمح يشبه الاتان بها لاستوائها الضال السدر،

V. 29. لَاعَة J: والِه[6].

V. 30. أَذَاة J: اداة[7] — مَرَاغَهُ J: عدوه.

V. 31. غَادَرَ J: عَادر — حَثِيثًا لِصُوّة J: عداء لصُوّة[8].

V. 33. آلَتْ J: صَارت — Glosse zu den Versen 29—34: الخليط الصاحب المخالط والنسال الريش الناسلة من جناح الطائر الجحش الصغير من ولد الحمار الادحال صغائر الجبال[9] والكلال الاعياء والتعب الاعمال شدة [ا]لسير الطليح التى وقفت من الكلال فهو يَحْدُوها بما قَدَرَ فى خُفِّه[10] تشكو ترغو وتئنّ[11] والصوه جمع صوى[12] وهى الاعلام من الحجارة،

---

1) Hs. اقواه. 2) Hs. كالتانة. 3) Hs. اللطاق.

4) Vgl. Geyer, S. 121. 5) Hs. لاحه عمر لونه الحر.

6) Hs. والِه; vgl. Geyer, S. 128.

7) Vgl. V. 60 und Kommentar der Ǧamhara dazu (zitiert Geyer, 177).

8) Hs. عدآالصوه. 9) Hs. الجمال.

10) Hs. تحدوها لما قدر مى صفها (Sic!).

11) Hs. ترعووتان. 12) Hs. صوا.

V. 35. جَنَاجِن J: جناحن — عُوجٍ J: عوجٍ — Glosse: الجناحن عظام الصدر واراد الميت نعشهُ يحمل عليه وهو النشاط[1] ايضًا عوج يعنى عظامها رسال مسترسلة طوال.

Hinter V. 37 und vor V. 38 steht in J folgender (α):

والاَرِيبُ الاَدِيبُ[2] مِنْ حَيِّ هُودٍ[3] وعليهِ الوِشَاحُ يوم النِّزَالِ[4]

und dann kommen zwischen V. 38 und V. 39 folgende beide (β, γ; vgl. Geyer, S. 141 und S. 150):

وَجَوَادٌ فَأَنْتَ أَجْوَدُ مِنْ سَيْــلٍ تُدَاعِى[5] مِنْ مُسْبِلٍ[6] عَطَّالِ

وَشَجَاعٌ فَأَنْتَ أَشْجَعُ مِنْ لَيْــثٍ عَزِيزٍ[7] ذِى كَرَّةٍ[8] وَصِيَالِ

V. 39. الحَزْمِ J: الحَزم — وَأَسَا الصَّرْعِ J: واسى الشقّ — لِلْمُعصلات الثقال J: لِمُضْلِعِ الأَثْقَالِ[9].

V. 41. العَزِيزَة J: الكريمة[10].

V. 42. سَأَلَتْ J: سئلت[11].

V. 43. غَرَّتْ J: غر.

V. 44. يَظَلُّ لَهُ القَوْمُ J: يضلل القوم.

V. 46. تَحْنُو (الخ) J: حنو لِدَرْدَقٍ الاطفال[12].

V. 48. الشَّوْحَطِ J, Gl. interl.: فى الصلابة — شِكَّةٍ J: بِزَّةٍ.

V. 49. والمَكَاكِيكَ J: والمَكَاكِى.

V. 50. أَشْقَاهُمُ (الخ) J: wie in der Ǧamh. (Geyer, S. 168).

V. 52. فَأُوْلِى كُلًّا (الخ) J: عولايك اعضيت.

---

1) Hs. النساط. 2) Hs. والاريب الاديب. 3) Hs. هود.

4) Hs. النزال. 5) Hs. بداعى. Vgl. Geyer, S. 142, Z. 5 ff.

6) Hs. مسيل. 7) Hs. عرير. 8) Hs. كره.

9) Hs. المقال; vgl. Geyer, S. 146.

10) Vgl. Geyer, S. 150. 11) Vgl. Geyer, 150 und 151.

12) Hs. حمو.

V. 53. مُخَدْوَلَا J: مخزونا[1]).

V. 54. كَبَتْ J: تُعيرْتَ[2]).

V. 55. وَلِمِثْلِ J: وبمتل — العُدَّةِ تَأَبَّى J: العَارَة تَنفِى.

V. 56. التَّالِدُ العَتِيقُ J: الطارف التليد[3]) — القِبابِ J: الهبَا.

Hinter V. 57 und vor V. 76 (Geyer S. 191) steht in J der Vers δ (Geyer S. 175 Z. 6) mit folg. Textvar.: يُعْرَ عَقْدُهُ بِٱغْتِيَالِ J: يغر عقدهُ باعتيال.

V. 58. وَدُرُوعٌ . . . وَسُوقٌ J: ودروعًا . . . وسُوقًا — In J steht dieser Vers hinter V. 48; die Akkusative sind wahrscheinlich von يَهَبُ (V. 46 bei Geyer, 50 in J) abhängig; vgl. Geyer, S. 177. Zu وسُوقًا Glosse in J: صفة للدروع.

V. 59. Der ganze Vers lautet in J wie in der Ǧamhara (zitiert Geyer S. 177 Z. 16), ohne Textvarianten. Glosse zu مشعرات: „اى مخلوط مع الرماد".

V. 60. يُبَشَّرْنَ J: تُبشَرنَ.

V. 61. يَجْعَلُ J: يجمع.

V. 62. عَامِ يَقُودُ J: يَوم يسوق — دِفَاقًا (الخ) J: دراكًا عداةً عبّ الصيال. Vgl. den in J fehlenden V. 63 Geyer's, und Ǧamhara (Būlāq, 1308 S. ٩٠, Z. 17).

V. 63—67 fehlen in J. — V. 68. تَمَنِّيَ J: يمين[4]).

V. 69. مِنْ (الخ) J: عن نواصى (Glosse: خيارهم[5])) — دُودَانَ J: دُودانِ (Glosse: قبيلة) — كَرِهُوا (الخ) J: حصر الناس ودمار[6]) والهحار[7]).

---

1) Hs. مخرونا; vgl. Geyer, 171. 2) Hs. تعمرت.

3) Hs. التلمد; vgl. Geyer 173. 4) Hs. دممى.

5) Hs. حمارهم. 6) und 7) Ohne Punkte; Glosse: قبيلة.

V. 70. وَصَّلْتَ (الخ) J: غَزْوَةٌ وَاصلْتَ — آلَنَّ J: حالَنَّ.

V. 72. حَرْبَى J: حرْنا, mit Haken auf ح und auf ر.

V. 74. قَسَمًا; الغُنْمِ; ذُو J: قسم; المال; ذا.

V. 79. رَاشِ[1] J: واش.

V. 82. J, Anfang: ولقد اعتدا اذا صفق[2].

V. 84. الشَّخْص J: السحر, mit Haken auf س und auf ح.

V. 91. أَمْرِ ٱحْتِيَالِ J: امر خِتَالِ.

V. 92. بالغُلَام J: بالعُلا.

V. 94. يَعْتَامُهَا J: يَعْتَابُهَا.

V. 98. عَيْشُ J: عيشى.

---

1) Geyer hat diesen Druckfehler S. 225 schon berichtigt.

2) Hs. صعق.

Zum Manuskript Dutreuil de Rhins.

Von

R. Otto Franke.

Bei jedem erneuten Studium des Kharoṣṭhī-Ms. von Gosinga (Ms. Dutreuil de Rhins) erneut sich meine Bewunderung für den Scharfsinn Senart's, der uns die Fragmente dieses Ms. zugänglich gemacht, sie zuerst gelesen, gedeutet und für den größten Teil des Inhalts die Stellen des buddhistischen Pāli-Kanons nachgewiesen hat, dem er entstammt[1]. Seine vortreffliche Leistung bedarf im Verhältnis nur geringer Korrekturen und Ergänzungen. Als ich seine Ausgabe vor Jahren zum ersten Male studierte, sah ich, daß es für eine erschöpfende und sichere Verifizierung der noch nicht identifizierten Verse des Ms. nötig sei, sämtliche Gāthā's des buddhistischen Kanons nach einer technischen Methode zu verarbeiten, die es ermöglichte, nicht nur die Versanfänge, sondern auch beliebige Bruchstücke von Versen bis zur Größe eines Versviertels herab mit leidlicher Leichtigkeit und Sicherheit in ihnen aufzufinden. Und da ich für meine pāli-literarischen und -grammatischen Untersuchungen eine solche Arbeit ohnehin vornehmen mußte, stand ich damals ab von dem lockenden und vergleichsweise bequemen Unternehmen einfach durch Vergleichung der Register der Gāthā-Anfänge in den Ausgaben der kanonischen Werke so viel wie möglich der noch nicht verifizierten Verse festzustellen. Meine Arbeit war eine sehr langwierige, und da ich außerdem vorher noch zwei Werke abschließen mußte, die inzwischen erschienen sind, bin ich erst jetzt dazu gelangt, die Nutzanwendung meiner Methode auf das Ms. Dutr. de Rh. zu machen. Ich hatte aber nur noch geringe Hoffnung auf Erfolg, weil mittlerweile alle nötige oder mögliche Ergänzungsarbeit schon getan schien, denn schon bald nach Senart's Veröffentlichung hatte Lüders in geschickter Weise eine Reihe der noch nicht nachgewiesenen Gāthā's konstatiert[2]. Auch ein Kenner des Pāli-Kanons, Rhys Davids, hatte einen Posten von entsprechenden

1) Journal Asiatique, 9ième Série, Tome XII (1898), S. 193—308, mit 5 phototypischen Tafeln, u. S. 545—8.

2) Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philol.-hist. Klasse 1899, S. 474—494.

Stellen des Kanons nachgetragen[1]). Und schließlich hat Fausböll in seiner zweiten Dhammapada-Ausgabe einige Mahāvastu-Parallelen notiert. Es erwies sich aber, daß noch manches zu tun geblieben war. Die Benutzung der Register der Versanfänge und von Böhtlingk's „Indischen Sprüchen" versagte in Lüders' Hand natürlich meist da, wo im Ms. ein Versanfang verstümmelt, wo ein solcher von Senart nicht richtig gelesen war, oder wo das Versregister eines kanonischen Werkes noch nicht vorlag. Es ist selbstverständlich keine überwältigend große Zahl von Ergänzungen, die ich noch bringen kann, denn es liegt auf der Hand, daß in dreimal von kundigen Händen gesiebtem und von scharfen Augen durchmustertem Material nur noch verhältnismäßig wenige Goldkörner versteckt sein können. Daß aber doch noch so manches zu finden war, erbringt den Beweis für die Richtigkeit meiner Methode und berechtigt zu der Hoffnung, daß dieselbe für die Kritik der Pāli-Literatur auch in Zukunft noch Nutzen stiften wird.

1. Nachweisungen weiterer Gāthās und Gāthā-Teile im Kanon[2]).

Im Wortlaut werde ich hier nur die bisher noch nicht im Kanon aufgefundenen Gāthās und Gāthā-Teile des Ms. Dutr. aufführen. Aber auch die schon nachgewiesenen Gāthās können anderen Stellen entstammen als den bisher aufgefundenen, und auch für sie ist darum wenigstens die Angabe der Stellen ihres weiteren Vorkommens erwünscht. Die von den genannten Gelehrten schon notierten Literatur-Stellen dagegen führe ich nicht wieder an.

A^1 1 b auch = S. XVII, 10, G. 1 d; Thag. 1011 d.

A^1 2 a = 3 a u. 13 c *apramadi pramodia* (nach Senart's ganz möglicher, aber nicht notwendiger Auffassung = Pāli *appamāde pamodeyya*) kann auch analog sein A. VI, XXX, Bd. III, S. 329, G. 3 a *appamāde pamuditā* mit v. l. T. M_6 M_7 *pamoditā*, denn im Dialekt des Ms. Dutr. kann ein intervokalisches *t* ausfallen, vgl. *cauri* (= *caturo*) in A^3 4, *afai* (= *ābhāti*) B 7. Der Opt. *anuyuñjetha* von Dhp. 27 a beweist nicht, daß auch *pramodia* ein Opt. sein müßte, denn auch d weicht von Dhp. 27 d vollständig ab, und es gehört zu den notorischen Eigenheiten des Verfassers der Kompilation des Ms. Dutr. de Rh. wie auch der Verfasser der meisten kanonischen Pāli-Werke, mit Versvierteln nach Willkür zu schalten.

A^1 2 d *viśeṣa adhikacchati* (gegenüber Dhp. 27 d *pappoti vipulaṃ sukhaṃ*) = J. 118, G., b *visesam adhigacchati* u. vgl.

1) Journal of the Royal Asiatic Society, 1899, S. 426—28.

2) Ich gebrauche Senart's Bezeichnungsmethode der Ms.-Stellen. Mit a, b, c, d etc. benenne ich den 1., 2., 3., 4., etc. Vers-Stollen. Die Abkürzungen der Namen der Pāli-Werke sind die im Journal of the Pāli Text Society 1896, S. 103 ff. vorgeschlagenen. — G. bedeutet Gāthā.

Par. Dīp. IV, S. 10 die 2. Hälfte des Zitates *Pubbenāparaṃ uḷāraṃ visesaṃ adhigacchantī ti.*

A[1] 3 d *chaya dukhasa pramuni* = Cullav. VII, 4, 8 d, It. 16 (S. 10), G., f und 37 (S. 30), G. 2 d *khayaṃ dukkhassa pāpuṇe.*

A[1] 4 b + c + d auch = A. VIII, XXIX, Bd. IV, S. 228, G. 1 b + c + d und Thag. 403 b + c + d; b auch = B. II, 43 d u. Nidānakathā G. 53 d (J. Bd. I, S. 13).

A[1] 5 b *sadhami supravedite* = A. VIII, XXIX, Bd. IV, S. 227, G. 1 b u. S. 228, G. 4 b, J. 541 G. 143 b, It. 83, G. 3 d (S. 78), Thig. 341 b *saddhamme suppavedite.*

A[1] 6 b *aprati asavachaye*, 7 b *aprati asavachayi* und vielleicht B 25 d *a?te asavachaye* vgl. (außer Dhp. 272 d) auch It. 96, G. 2 b (S. 96) *appattā āsavakkhayaṃ* und Thag. 543 d *appatto āsavakkhayaṃ.*

A[1] 6 c + d *pramata duhu amoti*[1]) *siha ba muyamatia*[2]) vgl. J. 93, G., d *vissāsā bhayam anveti sīhaṃ va migamātukā* = „Aus dem Vertrauen folgt Gefahr, wie das Antilopenmuttertier dem Löwen folgt“ (der ihr das Junge geraubt hat)[3]). Unsere G. A[1] 6 ist dann also wohl zu übersetzen: „Noch ist nicht Zeit zur Lässigkeit, solange die Freiheit von den Leidenschaften noch nicht erreicht ist; dem Lässigen folgt Leid, wie dem Löwen das Antilopenmuttertier“. Betrachtet man das Ms. Dutr. für sich allein, dann kann man ebensogut übersetzen: „wie der Löwe das Antilopenmuttertier verfolgt“, was an sich wohl natürlicher klingt. Möglich, daß im J. die beiden Stellen zugrunde liegende Original-G. etwas abgeändert worden ist. Für *amoti* des Ms. aber ergibt sich auf jeden Fall die Wahrscheinlichkeit, daß es das Äquivalent von *anveti* ist, und nicht von Skr. *āpnoti*[4]). *m* ist ebensogut, ja sicherer, Kompromiß-Konsonant für *nv*, wie er es für *pn* sein könnte, denn aus dem literarischen Pāli kennen wir *daḷhadhammo* z. B. J. 540, G. 5 = Skr. *dṛḍhadhanvan* und *Dhammantarī* z. B. J. 510, G. 21 = Skr. *Dhanvantari*, und aus modernen deutschen Dialekten ganz ähnliche Fälle, z. B. *Brammi* = *Branntwein* (schleswig-holstein. Platt) und *wumme* = *wolln wir* (vom Südharz). Der Übergang von *e* in *o* ist durch das *v* veranlaßt, was ja sehr natürlich ist, vgl. z. B. Lat. *sonare*, *soror*, *socer* gegenüber Skr. *svan*, *svasar*, *śvaśru*, Deutsch *Schwester* und *Schwieger-*. Was aber den Kompilator

1) Oder vielleicht *ammoti*?

2) *muga-* statt *muya-* Senart's erscheint nicht ganz unmöglich.

3) Das J. ist eins derjenigen, in denen auch die absurde Deutung der G. in der Jātaka-Prosa die auch im übrigen zweifellose Tatsache bestätigt, daß die Prosa erst zu den Gāthās fabriziert ist, so gut es ging. Die Anregung zu der Erzählung, daß ein Hirt das Fell der betreffenden dem Löwen angeblich befreundeten Antilope mit Gift einschmierte, und daß der Löwe sie dann beleckte und sich so vergiftete, hat der Prosaist wahrscheinlich dem *visam anveti* der Dhp.-G. 124 entnommen, weil *bhayam anveti* ihn daran erinnerte.

4) Gleich in der nächsten Zeile entspricht ja auch dem Skr. *prāpnoti* nicht *pramoti*, sondern *pranoti*.

unserer Kharoṣṭhī-Anthologie veranlaßte, hier einen Gāthā-Teil herzusetzen, der statt vom *pramatta* eigentlich von *viśvāsa* redete, werden wir im 3. Abschnitt sehen.

A[1] 7 c + d *apramato hi jayatu pranoti paramu sukhu*, von Senart mit Dhp. G. 27 verglichen (wo aber in d *paramu* durch *vipulaṃ* vertreten ist), entspricht, wie schon Fausböll in Dhp.[2] gesehen hat, genau vielmehr Thag. 884 c + d und S. Bd. I S. 25, Devatā-Saṃyutta 4, 6 G. 4 c + d; und M. Bd. II S. 105 (Aṅgulimālasutta) c + d der drittletzten G. hat zwar im Text *vipulaṃ* wie Dhp., aber als v. l. B[m] *paramaṃ*. Zu d vgl. auch S. Bd. I S. 166, Brāhmaṇa-Saṃyutta 1, 7 G. 3 e *pappoti paramaṃ suddhiṃ*.

Das größte der drei neben A[1] abgebildeten Fragmente ist von Lüders mit S. Bd. I S. 22, Devatā-S. 4, 4 G. 3 b + c identifiziert worden; es entspricht aber außerdem A. VI, LXIII (Bd. III S. 411) G., b + c u. K. V. VIII, 4 G. d + e.

A[2] 2 b auch = S. N. 942 b.

A[2] 3 auch = M. Bd. II S. 104 (Aṅgulimālasutta) G. 1; c + d auch = Dhp. G. 382 c + d, Thag. 548 e + f und P. I, 3, 13 e + f (Siames. Tripiṭaka II, Bd. 20 S. 200).

A[2] 4 u. 6 auch = S. Bd. I S. 157, Brahmasaṃyutta 2, 4, 23; K. V. II, 5, 22 (Bd. I S. 203) G. 1 + 2; Manorathapūraṇī singhales. Ausg. S. 23 G. 1 + 2; A[2] 4 a + b auch = Asl. § 349 (S. 146, Z. 1); c + d auch fast ganz = Thag. 1147 c + d und 1149 c + d. A[2] 6 d auch = Dhp. G. 376 d und Thag. 84 d.

A[2] 7 a + b auch = J. 409 G. 7 a + b, J. 475 G. 12 a + b, J. 516 G. 44 a + b, Thag. 402 a + b, P. V. II, 7, 16 a + b; a auch = J. 516 G. 19 e; b auch = Thag. 255 b, J. 514 G. 6 b, J. 541 G. 20 b, J. 547 G. 659 b.

A[2] 8 b *apramadarata sada* vgl. It. 45, G. 2 a *Appamādaratā santā*. A[2] 8 c *bhavetha kuśala dhama* vgl. Thag. 83 c *bhāvehi kusalaṃ dhammaṃ* und Thig. 9 c *bhāvehi kusale dhamme*; A[2] 8 c + d *bh° k° dh° yokachemasa prat[i]a* vgl. Thig. 8 c + d *bhāvehi kusale dhamme yogakkhemassa pattiyā*, A. IV, XXXVII, 6 G. 2 c + d und J. 156 G. 2 c + d *bhāvayaṃ kusalaṃ dhammaṃ yogakkhemassa pattiyā* und J. 55 G., c + d und J. 56 G., c + d *bhāveti kusalaṃ dhammaṃ y° p°*; A[2] 8 d auch = Thag. 171 b, Thig. 211 d, v. l. von It. 107 G. 1 d.

Fragm. von A[2], ergänzt durch ein Fragm. von A[1] (wie Lüders erkannt hat), aber mit *venaati* statt Lüders' *vencati* zu lesen, also im ganzen *p. r. ṣasa kamo cithatu c. . . . . loke athatha dhira ve*(?)*naati cha* . . auch = A. VI, LXIII, 3 G., c + d + e (Bd. III S. 411) und K. V. VIII, 4, 3 G., d + e + f. Die letzten Worte des Fragm. von A[2], *sabrayano pratismato* außer = S. N. 413 d[1]) auch = D. XXI, 2, 8 G. 3 d, S. XXII, 95 G. 6 d (Bd. III S. 143), Thag. 20 d, 59 d, 196 d, 607 d, 1002 d, 1058 b, It. 17 G., d.

1) Bei Senart Druckfehler 425.

A^3 1 + 2 + 3 auch = K. V. XVI, 4, 5 G. 1–3. Zu b aller drei G.'s vgl. außerdem Thag. 675 d, 717 b, Mahāniddesa (Siames. Tripiṭaka II, Bd. 18 S. 416) XV G. 60 b.

A^3 4 auch = K. V. XX, 5, 2 G.

A^3 6 auch = Nidānakathā G. 292 (J. Bd. I S. 90). a auch = Mil. S. 213 a, der dort wiederholt zitierten Zeile. c + d auch = J. 384 G. 1 c + d. d auch sonst noch häufiger im Pāli-Kanon.

A^3 7 b auch = J. 243, Schluß-Udāna, G. 2 d, J. 494 G. 13 d, J. 541 G. 16 b, V. V. LII G. 17 d und 21 f, Thag. 631 b, Kh. P. VIII, 6 b. c + d *divu karoti medhavi ya jara nabhimardati* vgl. auch J. 460 G. 3 c + d *dīpañ ca kātum icchāmi yaṃ jarā nābhikīrati*, das wenigstens mit *jarā* besser entspricht als Dhp. 25 d *yaṃ ogho nābhikīrati.*

A^3 10 d *dhamu kaena phaṣai* vgl. auch J. 529 G. 9 d *dhammaṃ kāyena phassayaṃ* (v. l. C^{ks} *pa-*, B^d *pu-*, B^s *phu-*), so daß also *phaṣai*, was auch an sich wahrscheinlicher wäre, wohl vielmehr zu *spṛś* als zu *paśy* oder gar zu *bhāṣ* (Senart) gehört, im Gegensatz zu Dhp. 259 d *dh°* *k°* *passati.* Die Tatsächlichkeit der Vertretung von *ṛś* oder *rś* durch *ṣ* wird belegt durch *phuṣamu* B. 25 und *summaṣati* B 13.

A^3 14 auch = M. Bd. II S. 105, G. 9 (Sutta 86) und S. Bd. I S. 25, d. i. Devatā-S. 4, 6 G. 3.

A^3 16 auch = Mil. S. 387 G. 2.

A^3 17 c auch = S. Bd. I S. 87, d. i. Kosala-S. 2, 7, 6 G. 2 a, A. V, XLIII G. 1 e (Bd. III S. 48), It. 23 G. 1 a.

A^4 3 b *gi(?)hi parvaïtasa va* vgl. Dhp. G. 74 b *gihī pabbajitā ubho*; d auch = Dhp. G. 32 d, A. IV, 37, 6 G. 3 d (Bd. II S. 40), VI, XXXII G., f und XXXIII G., f (Bd. III S. 331), It. 45 G. 2 d.

A^4 7 d auch = Dhp. G. 293 b und Thag. 636 b, vgl. auch Thag. 468 d.

A^4 8 c + d vgl. auch S. Bd. I S. 208, d. i. Yakkha-S. 4, 3 G. 2 a + b.

A^4 9 c + d auch = S. Bd. I S. 48, d. i. Devaputta-S. 6, 3 G., c + d.

Von Fragm. A. I der Zeilenanfang 1 auch = J. I S. 400, 3. der vom Komm. zitierten G.s, a; Zeilenanfang 3 auch = ebda., 4. zit. G., a, und J. 321 G. 3 a und Dhp. A. S. 232 G. 2 a; Zeilenanfang 4 auch J. I S. 400, 5. der zit. G.s, a.

Fragm. A. VIII auch = a + b der 6. in J. I S. 400 vom Komm. zitierten Gāthās.

B 1 vgl. auch S. N. 643 und Manorathapūraṇī singhal. Ausg. S. 164 G.; B 1 c *budhu atimaśarira* = A. III, 58 G. 3 c (Bd. I S. 165) *buddham antimasarīraṃ*; B 1 ff. d noch oft im Pāli-Kanon.

B 3 auch = S. N. 636 und Dhp. A. singhales. Ausg. S. 314; B 3 a auch = Dhp. G. 267 a und S., Brāhmaṇa-Saṃyutta, 2, 10, 4 G. 2 a (Bd. I S. 182).

B 5 a + b vgl. auch S. N. 1105 a + b und Cuḷaniddesa XIV

G. 1a + b und G. 7a + b, Siames. Ausg. des Tripiṭaka II, Bd. 19 S. 153 und 156; B 5b auch = A. IV, 35, 6 G. 2d (Bd. II S. 37) und Thig. 334d; und B 5d vgl. A. a. a. O., e.

B 6 größtenteils auch = S. N. 627; zu a + b vgl. auch S., Vaṅgīsathera-S. 6, 6 G. 1a + b (Bd. I S. 190) und Thag. 1231 a + b; B 6c *utamu pravara vira* vgl. B. XVIII, 26a *uttamam pavaraṃ seṭṭham*.

B 7 auch = S. XXI (Bhikkhu-S.) 11 G. 2 (Bd. II S. 284); B 7a + b auch = S. I (Devatā-S.) 3, 6 G. 2c + d (Bd. I S. 15), und S. II (Devaputta-S.) 1, 4 G. 2c + d (Bd. I S. 47).

B 8 *kaena savruto bhikhu atha vayai s. v. to*
manena savruto bhikhu sarva drugatio jahi

vgl. Dhp. G. 234 *kāyena saṃvutā dhīrā atho vācāya saṃvutā*
manasā saṃvutā dhīrā te ve suparisaṃvutā.

Zu B 8a vgl. auch Dhp. G. 231b *kāyena saṃvuto siyā*; zu B 8c vgl. Dhp. G. 233b *manasā saṃvuto siyā*; B 8d und B 9f + unmittelbar vorangehendes *bhikhu* = A. III, 33, 2 G. 2, letztes Wort von c, + d und Ud. IV, 2 G. 2, letztes Wort von e, + f *bhikkhu sabbā duggatiyo jahe.*

B 9f s. zu B 8d.

B 10c + d auch = Thag. 981c + d; B 10c vgl. auch D. XVI, 3, 10 G., c, S. LI, 10, 17 G., c (Bd. V S. 263), A. VIII, LXX, 9 G., c (Bd. IV S. 312), Ud. VI, 1 G., c.

B 11b + c + d auch J. 269 G. 3b + c + d (Bd. II S. 350); B 11b auch = S. N. 850c, Thag. 1006b und 1007b, und vgl. Thig. 281b.

B 12b (= B 14b) auch = Mahāvagga V, 1, 27 G. 3b (Vin. Bd. I S. 185), A. VI, LV G. 3b (Bd. III S. 378), Ud. IV, 9 G. 2b; B 12d (= B 14d und 15d) auch = S. V (Bhikkhunī-S.), 2, 6 G. 1d, Thag. 398d, 1071d, Thig. 61d.

B 13 letztes Wort von a *sammaṣati* + b vgl. auch Thag. 23 letztes Wort von c *sammasanto* + d; B 13b auch = A. IV, 12 G. 2d (Bd. II S. 15), Thag. 23d, Thig. 96b.

B 16d vgl. auch S. N. 822d.

B 17d auch = D. XIV, 3, 28 G. 3b, Dhp. G. 185b, Ud. IV, 6b, Smp., Colombo-Ausg. I S. 93 G. 3b.

B 18a vgl. auch S. N. 338a; a + b vgl. auch Thag. 249c + d, wo *bhajeyya* dem *bhayea* des Ms. sogar näher entspricht als das *bhajassu* von Dhp. G. 375e; B 18b vgl. auch Dhp. G. 366d.

B 20d vgl. auch Thag. 102d.

B 22a *kamaramu kama*(?)*ratu*[1]) vielleicht zu vgl. It. 79 G. 1a *kammārāmo bhassarato*; B 22d *sadharma parihayati* = A. VII, XXVII-XXX G. 4d (Bd. IV S. 26 u. 27).

---

1) *kama-* dieses zweiten Wortes scheint mir aber bedenklich, wenn nicht unwahrscheinlich.

B 23 a auch = S. N. 327 a; b auch = Thag. 747 b; d auch = A. VII, a. a. O. G. 8 d.

B 25 b auch = S. V (Bhikkhunī-S.), 7, 5 G. 3 b (Bd. I S. 133) und Thig. 201 b; B 25 d vgl. oben zu A¹ 6 b.

B 27 b *vatava brammayiyava* vielmehr = J. 523 G. 3 b und J. 543 G. 51 b *vatavā brahmacariyavā* (als Dhp. G. 267 b *bāhetvā brahmacariyavā*); B 27 d vgl. auch Dhp. G. 367 d.

B 28 b auch = Dhp. G. 381 b und Manorathapūraṇī, singhal. Ausg. S. 153 G., b.

B 29 b + z. T. c + d auch = Dhp. G. 381 b + z. T. c + d. B 29 c + d *paḍivijhu pada śata sagharavośamu suha* vielmehr zu vgl. mit Thig. 182 c + d *paṭivijjhiṃ padaṃ santaṃ saṅkhārūpasamaṃ sukhaṃ*, und c mit Thig. 189 c *paṭivijjhiṃ padaṃ santaṃ*; die zwei letzten Worte von c, + d auch = Thag. 11, die zwei letzten Worte von c, + d.

B 30, die zwei letzten Worte von c, + d *pada śata akavuruṣasevita* = Thig. 189 z. T. c, + d . . *padaṃ santaṃ akāpurisasevitaṃ*, und d auch = Thag. 649 d.

B 31 a + c auch = Thag. 11 a + c; c auch = Dhp. G. 368 c; d vgl. (außer Thig. 196 d) auch Thig. 55 b und S. X (Yakkha-S.), 9, 3 G. 2 b (Bd. I S. 212).

B 32 auch = A. IV, 37, 6 G. 3 (Bd. II S. 40); c + d auch = A. VI, XXXII und XXXIII G. c, + d (Bd. III S. 331); d auch = S. I (Devatā-S.), 5, 6 G. 4 d.

B 33 c (d. i. Fragm. B XII)[1]) auch = A. VI, XLIII G. 11 a (Bd. III S. 347) und Thag. 699 a.

B 36 *kodhana akitaña i drohini i*(?) . *i*(?) . *e*(?) . . .
b(?)*ramayiya cara bhikh*[u] . . . . *śaśani*

vgl. J. 63 G.

kodhanā akataññū ca pisuṇā ca vibhedikā
brahmacariyaṃ cara bhikkhu, so sukhaṃ na vihāhisi.

pisuṇa und *drohini* sind ziemlich synonym. Vgl. J. 518 G. 38 b *dūbhi ca pisuṇo c'asi.* B 36 d vgl. B 28 b und 29 b.

B 37 auch = S. I (Devatā-S.) 1, 5 G. 2 (Bd. I S. 3), Thag. 15 und 633.

B 38 a auch = S. N. 1100 a und Cūḷaniddesa (Ausg. des Siames. Tripiṭaka II Bd. 19 S. 144 und 145) XII G. 10 a = G. 11 a; B 38 a + b + c auch = Mahāniddesa XV G. 51 und 56 a + b + c (Siames. Trip. II Bd. 18); c auch = S. N. 861 b.

B 39 auch = K. V. A. IV, 1 G. (JPTS. 1889 S. 73); c auch = S. N. 35 a (= Cūḷaniddesa XVIII G. 1 a und G. 5 a, a. a. O. S. 239), S. N. 394 c, J. 505 G. 26 c, J. 522 G. 36 c; d auch = Ud. III, 6 d.

---

1) Nach Lüders, a. a. O., S. 477.

B 43 (Lüders 41) auch = Smp., Colombo-Ausg. II, S. 16 G. Übrigens dürfte die Lücke in B 43 b z. T. durch Fragm. B XV *visa* = *visaṃ* der Pāli-G. zu ergänzen sein.

B 51 (Lüders 50) d auch = Thag. 399 d.

B 53 (Lüders 52) d auch = Asl. 742 G. (S. 364).

B 54 (Lüders 53) d auch = Ud. VII, 4 f.

C^{ro} 3 d auch = A. VI, XLIII G. 12 d (Bd. III S. 347) und J. 539 G. 40 b; vgl. auch J. 539 G. 43 b, V. V. XXXVIII, 3 d, 6 b, P. V. II, 12, 1 d.

C^{ro} 4 d auch A. V, XXXI, 10 G. 4 b (Bd. III S. 34), Thag. 368 b, 650 b, P. V. I, 10, 4 d.

C^{ro} 9 auch = Manorathapūr. singhales. Ausg. S. 172 und Par. Dīp. V S. 102.

C^{ro} 17 auch Ap. zitiert in Par. Dīp. V S. 97 G. 20; C^{ro} 17 a (= 18 a u. 19 a) auch = S. XLVIII (Indriya-S.) 41 G. 2 a (Bd. V S. 217) und Manorathapūr. singhales. Ausg. S. 219 G. a; C^{ro} 17 b auch = It. 34 G. 1 b, Thag. 987 b, Mil. 396 b.

C^{ro} 18 auch = Ap. zitiert in Par. Dīp. V S. 181 G. 27, Dhp. A. Colombo-Ausg. S. 545 G. 1, Par. Dīp. V S. 112 G. 3.

C^{ro} 19 auch = Manorathapūr. singhales. Ausg. S. 219 G., Par. Dīp. V S. 96.

C^{ro} 20 b vgl. auch Thag. 219 b und Thig. 143 b; C^{ro} 20 d *divaratra atadrito* vgl. A. IV, 37 G. 2 b (Bd. II S. 40) *ahorattam atandito.*

C^{ro} 25 auch = Manorathapūr. singhales. Ausg. S. 231 G. und Dhp. A. Colombo-Ausg. S. 260 G. = Fausböll's Ausg.[1] S. 267; C^{ro} 25 a auch = A. V, XXXIX G. 4 c (Bd. III S. 44), VIII, LIV u. LV, 15 G. 2 a = LXXV, 2 G. 2 a = LXXVI, 10 G. 2 a (Bd. IV S. 285, 289, 322, 325); C^{ro} 25 c *yena yeneva vayati* vgl. A. VI, XLIII G. 11 c (Bd. III S. 347) *yena yen'eva gacchati* (gegenüber dem *yaṃ yaṃ padesaṃ bhajati* der im übrigen verwandtesten, von Senart verglichenen, G. Dhp. 303 c).

C^{ro} 26 b *pavani kamani sa*[*maya*]*rea* vgl. b der im Komm. von J. 522 (Bd. V S. 147) zitierten G. *pāpāni kammāni samācaranti.*

C^{ro} 28 a + b auch = Ap. Cap. 489 G. 10 a + b (ed. E. Müller, Gurupūjākaumudī S. 56) und vgl. Ap. zitiert in Par. Dīp. V S. 31 G. 2 c + d; C^{ro} 28 a auch = Thag. 583 c; C^{ro} 28 c + d auch = J. 55 G., e + f, J. 56 G., e + f, J. 156 G. 2 e + f, Dhp. A. singhales. Ausg. S. 272 G. 2 e + f.

C^{ro} 29. Hier ist außer dem Schluß die ganze Zeile weggebrochen; den Schluß der ersten und den Anfang der zweiten Gāthā-Hälfte hat Senart durch Fragm. C I^{ro}, Z. 3 ergänzt: *v. s. t śudhasa suyi.* Zwischen diesem und dem in C^{ro} 29 erhaltenen Schluß aber klafft noch eine Lücke, es fehlt noch fast die ganze erste Gāthā-Hälfte, und natürlich ist die Gāthā auch noch nicht verifiziert. Die erste Gāthā-Hälfte ist zu ergänzen durch Fragm. C X^{ro}, das Senart gelesen hat *śudhasa hisadaśi gu śudhasa posa-*

rudra. Da die Fragmente nicht abgebildet sind, was außerordentlich zu bedauern ist, lassen sich Korrekturvorschläge nur mit Vorbehalt machen. Das aber läßt sich mit ziemlicher Sicherheit behaupten, daß das von Senart als *śi* gelesene Zeichen vielmehr *phi* bedeutet. Vgl. Bühler's Schrifttafel I, Kolumne VI, Zeichen 34 mit 26. Im letzten Worte steckt das Äquivalent für Pāli *uposatha*, sei es mit *u*° vorn, in welchem Falle wohl *śudhasupo*° herzustellen sein dürfte, sei es *posadha* entsprechend dem nordbuddhistischen *poṣadha*. Die Endsilbe *dho* des Nominativs läßt sich hinter dem *ru* Senart's vermuten, beide Silben können in der Schrift dieses Ms. ziemlich ähnlich geraten. Ob dann die restierenden Zeichen dieses Fragments (Senart *dra*) und die sich anschließenden drei ersten von Fragm. C I, Z. 3 *v. s. t* (nach Senart's Lesung) als *sada* oder was sonst gelesen werden können, entzieht sich meiner Einsicht. Aber abgesehen vom Schluß scheint mir der Text der ersten Gāthā-Hälfte sicher zu stehen: *śudhasa hi sada phigu śudhasa*(?) *posadh*[*o sada*]. *phigu* steht nach paläographischen und Lautgesetzen für *pheggu* (Skr. *phalgu*). Den Schluß der Zeile C^ro^ 29 hat Senart gelesen . . . . . . ? *sa samajakavata*, aber das als *ka* interpretierte Zeichen ist zweifellos *ti* . *samajati* ist Pāli *sampajjate* wie in C^vo^ 41. Die ganze zweite Gāthā-Hälfte ist also herzustellen *śudhasa suyi*[*kamasa* . .]*sa*[1]) *samajati vata*. Im ganzen, wenn auch vielleicht nicht in allen Einzelheiten, entspricht M., Sutta 7 G. 3 c bis f (Bd. I S. 39)

suddhassa ve sadā phaggu, suddhass' uposatho sadā,
suddhassa sucikammassa sadā sampajjate vataṃ.

C^ro^ 30 auch = Nidānakathā G. 293 (J. I S. 90); c + d auch = J. 384 G. 1 c + d; d auch = Dhp. G. 410 b, S. I (Devatā-S.), 4, 2, 4 G. 1 f und I, 5, 3 G. 2 d (Bd. I S. 18 und 32), A. VIII, XV G. 2 d (Bd. IV S. 195), It. 40 G. 1 b, S. N. 634 b, J. 269 G. 1 d, J. 330 G. 4 d.

C^ro^ 31 auch = Dhp. A. Colombo-Ausg. S. 107 G. 1 (= Fausböll's Ausg.[1] S. 170); zu C^ro^ 31 c *ativaka ti* . . . . vgl. auch Ind. Spr.[2] Nr. 152 a u. 153 a *ativādāṃs titikṣeta*.

C^ro^ 32 b (Fragm. C V) wird vielmehr zu lesen sein als *malua va vitata vani* (statt Senart's *m*° *vavi lata vani*), weil S. X (Yakkha-S.), 8, 12 G. 2 d (Bd. I S. 207) und S. N. 272 d *māluvā va vitatā vane* entspricht.

Von C^ro^ 37 ist alles bis auf ein kleines Stück am Zeilenanfang abgebrochen. Ich glaube, an den Anfang der zweiten Gāthā-Hälfte ist das Fragm. C XXXIV^ro^ zu setzen, freilich korrigiert zu *sutu ga* . . . statt Senart's *suruga* . . ., was bei der Ähnlichkeit der Zeichen für *t* und *r* ja keine Bedenken hat[2]). Dieses *sutu ga* . . .

1) Die Ergänzung *kamasa* vermutete schon Senart.
2) So vielleicht auch *karu* statt des zu erwartenden *katu* (= Pāli *kātuṃ*) in C^ro^ 39 b (Fragm. C XXVII^ro^) verlesen?

reflektiert das *suttaṃ gāmaṃ* der schon von Senart mit C^ro in Parallele gesetzten G. 287 des Dhp. Übrigens ist C^ro 37 außer Dhp. 287 auch = Manorathapūr. singhales. Ausg. S. 227 G. 1, Dhp. A. Colombo-Ausg. S. 346 G., Par. Dīp. V S. 175 G. 2.

Um die richtige Lesung von C^ro 38 haben sich Senart (a. a. O. S. 279 und 546 fg.) und Lüders verdient gemacht. Ich möchte nur ihr erstes Wort *pure* korrigieren. *pubbe* würde die Pāli-Form sein, die, nach sehr zahlreichen Analogieen zu schließen, hier erscheinen würde. Dem entspricht aber im Dialekt des Ms. Dutr. de Rh. *puve* (vgl. C^ro 39 und A² 3), und so steht ja auch ganz deutlich da, und Senart hatte an ersterem Ort richtig so gelesen.

C^ro 39 a + b auch = J. 71 G., a + b und Dhp. A. Colombo-Ausg. S. 534 G. 2 a + b.

C^ro 40 auch = S. II (Devaputta-S.), 1, 8, 2, G. 3 (Bd. I S. 49); d auch = S. II, 3, 2 G. 3 b (Bd. I S. 57) und sonst.

C^ro 40 A. Zwischen C^ro 40 und C^ro 41 sind zwei Zeilen verloren gegangen, von deren Anfängen nur noch einige Buchstabenspuren vorhanden sind. Auch Senart a. a. O. S. 280/1 hat das bemerkt. Es kommt nun darauf an, ob C^ro 41, von der auch nur etwas weniger als die erste Hälfte noch vorliegt, eine volle oder nur eine halbe Schriftzeile enthielt. Im letzteren Falle wäre die vorhergehende Zeile, die zweite der ausgefallenen, mit ihr zu einer Gāthā von 6 Pādas zusammenzunehmen und zwischen C^ro 40 und C^ro 41 würde nur eine Gāthā fehlen. Andernfalls fehlen entweder zwei Gāthās oder es fehlt eine Gāthā von sechs Pādas. Danach richtet sich dann die Einrangierung des in Betracht kommenden Fragmentes. Nach meiner Meinung gehört nämlich das Fragment C. XXVIII^ro .... *yati unaḍana pra* ... in diese Lücke, je nach Umständen entweder in die erste oder in die zweite der fehlenden Zeilen. Der Splitter ... *yati* wird zu *kiyati*[1]), *kariyati* oder dergleichen, Passiv von *kṛ*, zu ergänzen sein. Den Worten des Fragmentes entsprechen in Dhp. G. 292 c + d die Worte *kayirati unnaḷānaṃ pamattānaṃ* und der ganzen durch das Fragment repräsentierten Gāthā wird also Dhp. G. 292 entweder direkt entsprechen oder zugrunde liegen, falls die Kharoṣṭhī-G. vielleicht zu einer von sechs Pādas ausgearbeitet war. Die Gründe, aus denen ich glaube, daß dieses Fragment und diese Gāthā vor C^ro 41 gehört, sind folgende: Das noch vorhandene Stück am Anfang von C^ro 41 enthält die Worte *asava teṣa vaḍhati*, und C^ro 40 redet von Handlungen (*akita*, *kita*, *sukita* etc.). Zwischen beiden ist eine überleitende Gāthā zu vermuten (vgl. darüber unten Abschnitt 2). Eine solche ist die G. Dhp. 292

yaṃ hi kiccaṃ tad apaviddhaṃ akiccaṃ pana kayirati
unnaḷānaṃ pamattānaṃ tesaṃ vaḍḍhanti āsavā[2]).

---

1) Vgl. *miyati* A² 12 von *mṛ*.
2) Übrigens auch = Thag. 635.

Und da außerdem die benachbarten Zeilen C^ro 42 + 43 die G. 293 des Dhp. enthalten, so darf man als annähernd sicher annehmen, daß in einer der ausgefallenen Zeilen, wahrscheinlich der ersten, die Kharoṣṭhī-Version von Dhp. 292 stand. Dieselbe zog dann eine weitere G. nach sich, C^ro 41, weil diese die verwandte Wendung *asava teṣa vaḍhati* enthielt. Sie scheint eine Umarbeitung von Dhp. G. 253 zu sein.

Von C^vo 1 hat Senart nichts als .... *ra athu* ....., notdürftig kann man vor dem *ra* noch ein *ja* und auf dem *r* ein *e*, also *jare athu* erkennen. Die zwei Worte sind die einzigen Überbleibsel von S. XLVIII (Indriya-S.), 41

G. 1 *dhītaṃ jammī jare atthu dubbaṇṇakaraṇī jare*
tāva manoramaṃ vimbaṃ jarāya abhimadditaṃ.

C^ro 2 *yo vi varṣaśata jivi so vi mucuparayano*
na kaji[1]) *pari* . . . .

ist S. a. a. O. G. 2

yo pi vassasataṃ jive so pi maccuparāyaṇo
na kiñci parivajjeti sabbam evābhimaddati.

c + d auch = S. III (Kosala-S.), 3, 5, 15 G. 2 c + d (Bd. I S. 102).

C^vo 3 b auch = It. 43 G. 1 d.

C^vo 4 auch = der in der Einleitung von J. 512 (Bd. V S. 11) zitierten G.; C^vo 4 c auch zu vgl. Cullavagga XII, 1, 3 G. 5 a (Vin. II S. 296) und A. IV, 50, 3 G. 5 a (Bd. II S. 54).

C^vo 5 (ergänzt durch Fragm. C XVIII^vo)

yam eva paḍhama rati gabhi vasatı manavo
aviṭhit[*o*] . . . . .[2]) *ti so gachu na nivatati*[3]).

ist = J. 510 G. 1

yam ekarattiṃ paṭhamaṃ gabbhe vasati mānavo
abbh' uṭṭhito va sayati sa gacchaṃ na nivattati.

Die J.-Gāthā gehört leider zu denjenigen, die, aus ihrem ehemaligen Zusammenhange gerissen, nicht ganz verständlich sind und die auch der Prosa-Verfasser nicht verstand. Der Kommentator erklärt *abbh'* als *abbho* = Wolke. Auf jeden Fall wird wohl *avi* des Ms. Nichts damit zu tun haben und ohne Rücksicht darauf gedeutet werden müssen. *aviṭhito* ist *a-viṣṭhitaḥ*. Der Sinn scheint zu sein: „Selbst in der ersten Nacht, die der Mensch im Mutterleibe wohnt, ruht er nicht

---

1) So zu lesen statt Senart's *bhaje.*

2) Lüders a. a. O. S. 488 ergänzt diese Lücke durch Fragm. C. XXXVIII . . . *rasa ṣaga* . . und liest also *avi ṭhirasa ṣagati.* Damit ist er sicherlich auf falscher Fährte. Das *ṭ* von *aviṭhito* ist ganz deutlich und auch von dem *o* ist wohl noch ein Rest zu erkennen. Das Fragm. C. XXXVIII gehört vielmehr zu C^vo 42.

3) Dieses Stück von . . . *ti* bis *-ti* = Fragm. C. XVIII^vo.

fest (d. h. entwicklungslos), sondern ist in Bewegung und hält darin nicht inne".

C^vo 7 a + b ist zu lesen

ye vrudha ye ya dahara ye ca majhima poruṣa

(statt Senart's und Lüders' *ye hu dhayeyu d°* etc.). Das angebliche Zeichen *hu* ist genau dasselbe Zeichen wie das für *vru* von *savruto* in B 8. Es entspricht dieser Gāthā-Hälfte Jāt. 547 G. 143 a + b und G. 642 a + b

ye (642 *ye ca*) *vuddhā ye ca daharā ye ca majjhimaporisā.*

Die folgende Halbgāthā des Ms., von der nur einige Buchstaben am Anfang erhalten sind, ist vorläufig nicht aufzufinden.

C^vo 8 vgl. auch Mahāniddesa VI, 13 (Siames. Ausg. des Trip. II Bd. 18).

C^vo 9 c (d. i. Fragm. C. XV^vo Z. 2) auch = S. III (Kosala-S.), 3, 5, 15 G. 1 e (Bd. I S. 102).

C^vo 11 a *emam eva manus* ... entspricht wohl S. XXI (Bhikkhu-S.), 6, 6 G. 2 a, A. III, 57, 2 G. 3 c (Bd. I S. 162), IV, 70, 2 G. 4 c (Bd. II S. 76), J. 334 G. 2 a und G. 4 a, J. 366 G. 4 a *evam eva manussesu* und J. 202 G. 2 a, J. 241 G. 2 a, J. 400 G. 10 a, J. 487 G. 15 a, J. 527 G. 49 a, G. 51 a, J. 528 G. 46 a, G. 48 a *evam evaṃ* (z. T. mit v. l. *eva*) *manussesu*, und vgl. Ind. Spr.[2] Nr. 5103 a *evam eva manuṣyāṇāṃ*.

C^vo 12 auch = J. 538 G. 118.

C^vo 15 a + b + 16 c + d auch = Manorathapūraṇī singhales. Ausg. S. 27, G.

C^vo 17 a + b vgl. auch mit S. V (Bhikkhunī-S.), 4, 5 G. 2 a + b *iminā pūtikāyena bhindanena* (v. l. SS. *bhindarena*) *pabhaṅgunā*, und C^vo 18 a + b (d. i. Fragm. C. XIII^vo), von Senart gelesen *imina putikaena vidvarena* ...., vielleicht in Wirklichkeit identisch mit der angeführten S.-Stelle.

C^vo 17 f, 18 f, 19 f, 20 d auch = Thag. 989 d und 990 d, A. VI, XIV, 5 G. 1 d und 2 d, und XV, 4 G. 1 d und 2 d, Dhp. G. 23 d, Thig. 6 d, 9 d, It. 107 G. 1 d.

C^vo 21 auch = J. 537 G. 42 und G. 76.

C^vo 22 d vgl. auch Thig. 369 c.

C^vo 24 a + d auch = M., Sutta 75 G. a + b (Bd. I S. 508).

C^vo 25 c auch = A. VI, XLV, 3, drittletzte G., a, v. l. M. S. (Bd. III S. 354), vgl. auch S. N. 732 f.

C^vo 30 a + b auch = S. IV (Māra-S.), 2, 8, 8 G. 2 a + b (Bd. I S. 114) und J. 539 G. 127 und 128 a + b.

C^vo 31 c + d auch = Thag. 187 c + d; *saratacita* von C^vo 31 c (gegenüber dem *sārattarattā* von Thag. und Dhp. etc.) vgl. aber auch mit *sārattacitto* S. XXXV (Saḷāyatana-S.), 95, 14 wiederholt; C^vo 31 d auch = S. N. 38 b.

C^vo 32 c + d und 33 c + d vgl. auch J. 411 G. 7 c + d.

C^{vo} 33

ye rakarata anuvatati sotu[1]) *saigata* . . . .
eta b. ch. tvana parivrayati anavehino kamasuha prahai

ist von Senart mit Recht in Parallele gesetzt worden zu Dhp. G. 347

ye rāgarattānupatanti sotaṃ
sayaṃkataṃ makkaṭako va jālaṃ
etam pi chetvāna vajanti dhīrā,
anapekhino, sabbadukkhaṃ pahāya.

Aber viel genauer entspricht Par. Dīp. V S. 128 G. und Manorathapūraṇī singhales. Ausg. S. 206 G.

ye rāgarattānupatanti sotaṃ
sayaṃkataṃ makkaṭako va jālaṃ
etaṃ pi chetvāna paribbajanti
anapekkhino kāmasukhaṃ pahāya.

Auch Ap. zitiert in Par. Dīp. V S. 133/4 G. 70 ist fast vollständig gleich, das einzige abweichende Wort ist *ekaṃ* statt *etaṃ*.

C^{vo} 37 a + b auch = J. 547 G. 368 c + d; c und d vgl. auch J. 435 G. 9 d und G. 8 d.

C^{vo} 40 c + d (einschließend *ra* des Fragm. C XXXV, Z. 2), in meiner Lesung[2])

radhearo va camasa parikica uvahana

+ C^{vo} 41 (einschließend Fragm. C XX^{vo} Z. 3 und Fragm. C XXXV Z. 3)

. . . *jahati kamana ta ta samajati*[3]) *s. h.*
sarva ca suhu ichia sarvakama paricaï

entsprechen J. 467 G. 8 e + f und G. 9

rathakāro va cammassa
parikantaṃ[4]) *upāhanaṃ.*
yaṃ yaṃ cajati (v. l. B^{df} *jahati*) *kāmānaṃ*
taṃ taṃ sampajjate sukhaṃ,
sabbañ ce (v. l. B^{d} *ca*) *sukham iccheyya*
sabbe (v. l. B^{d} *sabba*) *kāme pariccaje.*

C^{vo} 40 d auch = J. 539 G. 115 b *parikantaṃ upāhanaṃ.*

C^{vo} 42 (einschließend Fragm. C XIX Z. 1) ist ferner in c zu ergänzen durch C XXXVIII *rasa ṣaga*, das Lüders mit Unrecht in C^{vo} 5 gestellt hat. Wir erhalten so den Text

. . . . *nena yo atmano* . . . .
verasaṣaga . . . . (??) *so duha na parimucati.*

---

1) So doch ganz deutlich! Senart *ṣotu.*
2) Senart's Lesung *radhe arovacamasa p*° *u*°.
3) Senart *tada sa majati.*
4) Part. Praes. von *pari + kṛt*, während *parikica* das Ms. Absolutiv davon ist.

Die entsprechende Gāthā ist Dhp. G. 291

paradukkhūpadhānena yo attano sukham icchati
verasaṃsaggasaṃsaṭṭho verā so na pamuccati

(1. Ausg. u. v. l. C^k C^c S^k der zweiten *parimuccati*). Zu C^{ro} 42 d ist aber auch zu vgl. Thag. 730 d und 731 d *so dukkhā na hi muccati* und S. I (Devatā S.), 6, 6 G. 2 d *dukkhā na parimuccati.*

C^{ro} 43 c auch = Cullavagga VI, 4, 4 G. 2 c (Vin. Bd. II S. 156) und A. III, 34 G. 2 c (Bd. I S. 138).

C^{ro} 44 auch = S. VI (Brahma-S.), 2, 5, 6 (Bd. I S. 158) und XV (Anamatagga-S), 20, 19 G. 2 (Bd. II S. 193), Thag. 1159, auch fast ganz = S. I, 2 G. 2 c bis f (Bd. I S. 6).

2. Über das Verhältnis der Anthologie des Ms. Dutr. de Rhins zum Pāli-Kanon.

Im folgenden nenne ich das im Ms. Dutr. de Rh. überlieferte Werk einfach die Anthologie. Wie verhält sich diese nun zum buddhistischen Kanon, zum süd- und zum nordbuddhistischen? Ist sie einfach eine Dialekt-Version eines Werkes eines der beiden? Und ist sie, wenn ein entsprechendes kanonisches Werk nachzuweisen sein sollte, diesem koordiniert (und stammverwandt?), oder älter (und dessen Vorlage?), oder jünger (und dessen Bearbeitung?)? Ist sie eine Auslese aus mehr als einem Werke? Und in diesem Falle eine ohne jede Selbstständigkeit und ohne Prinzip, oder mit selbstständigen Zutaten und nach subjektiven Gesichtspunkten? Und spricht sie dafür oder dagegen, daß die kanonischen Werke uns in ihrer richtigen echten Form erhalten sind, und daß zur Zeit der Abfassung der Anthologie nur die in den beiden Kanones niedergelegten buddhistischen Literaturmassen vorhanden waren? Waren diese noch fluktuierende Massen ohne die feste kanonische Abgrenzung oder schon fest eingehegt? Ergeben sich Aufklärungen über Alter und Berechtigung von Textvarianten? Es sind eine Menge solcher und noch anderer Fragen, die sich beim Studium der Anthologie erheben. Eine Reihe derselben wird vor der Hand noch zurückzustellen sein Im besonderen schränke ich meine Erörterungen dieses Mal auf den Pāli-Kanon ein. Und auch so werden sich noch nicht alle Probleme lösen lassen. Aber das Wenige, was sich vorläufig ausmachen ließ, will ich vortragen. Manche Fragen lassen sich deshalb noch nicht entscheiden oder nur bedingt beantworten, weil die Petersburger Fragmente unseres Ms. noch immer nicht veröffentlicht sind. Es war nicht tunlich, darauf zu warten. Meine Arbeiten zur Kritik des Pāli-Kanons erfordern schon jetzt eine Stellungnahme zur Anthologie wenigstens in den Grenzen der Möglichkeit.

Senart hat seiner Abhandlung über das Ms. die Überschrift gegeben „Le Manuscrit Kharoṣṭhī du Dhammapada“ und nennt in

seiner Einleitung (JAs. 9, Sér. T. 12, S. 193) das Werk eine „Prākrit-Rezension des Dhammapada". Auch Lüders spricht vom „Kharoṣṭhī-Manuskript des Dhammapada". Es steht nun von vornherein fest, daß diese Bezeichnungsweise genau genommen nicht berechtigt ist, was ich übrigens für die beiden genannten Gelehrten kaum zu sagen brauche, denn sie selbst haben schon jeder eine Reihe Verse der Anthologie in anderen buddhistischen Werken aufgefunden, und manche Bemerkungen Senart's zu Einzelstellen des Ms. zeigen, daß er nicht daran dachte, das Dhammapada in der uns vorliegenden Form des Pāli-Kanons für die Quelle zu halten. Beide haben das Wort Dhammapada wohl mehr als Appellativ gebraucht — es bedeutet ja etwa „Sammlung von Worten der Wahrheit" — nicht eigentlich als Name, und in diesem allgemeinen Sinne verwendet wohl auch Rhys Davids den Titel JRAS. 1899 S. 427: „The little work is an anthology, a Dhammapada, a collection of religious verses". Aber auch zu diesem freien Gebrauche haben wir, wenn die Fernerstehenden nicht irregeführt werden sollen, nicht das Recht, da ein ganz bestimmtes Werk des Kanons diesen Titel als Eigennamen trägt. Ebenso sicher ist auf der anderen Seite, daß das Dhammapada in irgend einer Version, und zwar als literarisch fixiertes Werk, die Hauptquelle gewesen ist. Schon Senart hat gezeigt, daß das Dhammapada die meisten Entsprechungen zu den Gāthās der Anthologie hat. Das allein ist nun freilich noch kein Beweis, denn da auch das Dhammapada eine buddhistische Anthologie ist, könnte die Gleichheit der Tendenz ein überwiegendes Zusammentreffen in der Auswahl veranlaßt haben. Die Gāthās ganzer Gruppen entsprechen sich hier und da auch in der Reihenfolge. So A^4 4—9 = Dhp. 296—301. Aber das könnte daher kommen, daß in beide Werke zufällig die gleichen Komplexe aus ein und derselben Vorlage übergegangen wären. Ich möchte aber darauf hinweisen, daß der Anthologie-Verfasser ein Dhammapada mit eben der Vagga-Einteilung gekannt haben muß, die sich in unserem Dhammapada findet. In unseren Ms.-Stücken stoßen wir ab und zu auf die Angabe von Gāthā-Summen in Zahlzeichen. Diese geben die Verszahl des jedesmal voranstehenden Kapitels an. Über die Gesichtspunkte, nach denen die Kapitel abgeteilt sind, werde ich noch sprechen. Hier so viel: Einige dieser Kapitel decken sich im Prinzip mit Vaggas des Dhammapada. Das Blatt B enthält Z. 1—7 Verse über den wahren Brahmanen, Z. 8—54 solche über den Mönch (*bhikhu*). Zwischen Z. 7 und 8 stehen Zeichen der Art, wie sie im Ms. das Ende eines Abschnittes zu bezeichnen pflegen, und am Ende der voranstehenden Z. 7 hat Senart die Zahl 50 gelesen. Das heißt augenscheinlich, nach Analogie anderer Fälle, wo neben der Zahl noch die Silbe *Ga*, d. h. *Gāthā*, steht, daß das voranstehende Kapitel 50 Gāthās enthielt. Da jede Zeile eine Gāthā zu enthalten pflegt (abgesehen manchmal von vereinzelten Gāthās mit 6 Pādas), so fehlen uns vom Anfang dieses Kapitels einige 40 Gāthās. Auch

im Dhammapada steht der Bhikkhuvagga und der Brāhmaṇavagga unmittelbar neben einander, nur in umgekehrter Reihenfolge, als Vagga 25 und 26. Der Brāhmaṇavagga enthält 41 Gāthās, ist also auch sehr umfangreich. Eine genaue Entsprechung in der Verszahl ist nicht nur nicht zu erwarten, sondern würde sogar ein Wahrscheinlichkeitsgrund gegen die Vaggaidentität sein, da die Ms.-Anthologie nie alle Gāthās eines Vagga aufnimmt und umgekehrt Verse von anderswo dazwischenfügt. Darüber später. — C^ro^ 1—4 bilden die letzten vier Zeilen eines Kapitels, das (zufolge der Angabe in Z. 5) 15 Gāthās enthielt. 11 Gāthās fehlen also am Anfange. Da nun die vier vorhandenen Gāthās ausnahmslos solchen des 4. Dhp.-Vagga (Pupphavagga) entsprechen und die letzte Gāthā des Ms.-Kapitels (C^ro^ 4) gerade der letzten des 4. Dhp.-Vagga (G. 59) entspricht, da auch auf beiden Seiten der Umfang des Kapitels ein verhältnismäßig geringer ist, so ist einige Wahrscheinlichkeit dafür, daß beide im Prinzip parallel sind. — Das nächste Kapitel des Ms. reicht von C^ro^ 6 bis C^ro^ 22 und entspricht[1]) dem 8. Dhp.-Vagga (Sahassavagga). — Einige weitere Vagga-Nachweise würden nicht schlagend sein, da in diesen Fällen das Verhältnis verwischt ist entweder durch den fragmentarischen Zustand des Ms. oder durch zu starke Mitaufnahme von Gāthās aus anderen Dhp.-Vaggas. Darüber später mehr.

Wenn man nicht künsteln will, wird man nicht an dem Schlusse vorüberkommen, daß irgend eine, nach allgemeiner Einrichtung und mindestens z. T. auch nach Reihenfolge und Wortlaut[2]) der Gāthās, mit unserem Pāli-Dhp. übereinstimmende Dhp.-Version die Hauptvorlage des Anthologie-Verfassers gewesen ist.

Auf Abhängigkeit von einem literarisch festgelegten Dhammapada lassen dann ferner einige interessante Einzelheiten in der Verknüpfung der benachbarten Gāthās schließen. Über das Kompositionsprinzip werde ich unten noch ausführlicher handeln. Hier kommt es auf die Gruppe B 8—11 der Anthologie an. B 10 und 11, die Dhp. G. 362 und 363 entsprechen, handeln vom *sañata* (d. i. Pāli *saññata*), B 9 vom *sañama* (= Pāli *saññama*) und *sañata*, wodurch B 9 natürlich eng mit B 10 + 11 verknüpft wird. Zwischen B 8, wozu das Dhp. in der Umgebung von 362 und 363 keine Parallele hat[3]), und B 9 aber mangelt es an der genau gleichartigen Verknüpfung, denn B 8 redet nicht vom *sañata* oder von *sañama*, sondern vom *savruta* (= Pāli *saṃvuta*). Nun hat aber die Dhp.-Gāthā 361 an Stelle der Worte *sañamu* und *sañato* von B 9 die Worte *saṃvaro* und *saṃvuto*, welche die vermißte Verbindung mit B 8 herstellen. Also ist es so gut wie sicher, daß der Anthologie-Verfasser hier eine Vorlage ausbeutete, die die Gāthā-

1) Außer Mahāvastu Bd. III, S. 434 f., was ja aber sekundär ist.
2) Abgesehen von der Dialektform.
3) Zu vergleichen ist vielmehr Dhp. 234.

Gruppe in der Form von Dhp. 361—363 enthielt, d. h. eben wohl eine Dhp.-Version, und daß er dann in B 9 den folgenden zwei Gāthās zu Liebe *saṃvaro* und *saṃvuto* in *sañamu* und *sañato* abänderte. Umgekehrt ist *savutidrio* (d. i. *saṃvutindriyo*) in B 10 b statt *saññatuttamo* der parallelen Dhp.-G. 362 wohl Produkt der Assimilation an *saṃvuto* von Dhp. G. 361 (wofür B 9 wie gesagt *sañato* hat), was wiederum nur erklärlich ist, wenn dem Kompilator die Gāthās eben in dieser Verbindung geschrieben vorlagen. Etwas ganz Ähnliches s. unten in der Erörterung über das Brāhmaṇa-Kapitel, S. 496.

Außer den Kapiteln, die Pendants zu Dhp.-Vaggas bilden, gibt es nun auch welche, die es nicht tun, mindestens nicht in deutlicher oder auch nur wahrnehmbarer Weise. Diese sind zwar nicht zu verwerten zu einem Gegenbeweise gegen die Benutzung des Dhammapada, sie sind aber wichtig als Beweise einer gewissen Selbständigkeit, einer subjektiven Eigenart des Anthologie-Verfassers. Sie geben dem Werke einen persönlichen Charakter und entrücken es der Möglichkeit als einfache Version irgend eines kanonischen Werkes in Frage zu kommen. Die Gāthās dieser Kapitel sind nämlich deutlich nach einer leitenden Idee zusammengestellt. Die Blätter A^1 und A^3 6—17 + A^2 (in dieser Reihenfolge gehören die beiden letzteren zusammen) handeln über den *pramāda* und *apramāda*, die Lässigkeit und Wachsamkeit. A^3 6—17 + A^2 haben keine Kapitelunterschriften und gehören also auch redaktionell sicher zu einem Kapitel zusammen, wie sie dem Bruch nach aneinander passen. Die Bruchlinien am Ende von A^2 und am Anfang von A^1 passen nicht zusammen, und ihre Zusammengehörigkeit ist also nicht sicher, aber die Gleichheit des Themas verweist A^1 in die Nähe von A^3 6—17 + A^2. In Betracht kommen kann nur die Anfügung an das untere Ende von A^2, da das obere sich an A^3 anschließt und das obere von A^3 die letzten Gāthās eines vorangehenden Kapitels trägt. Da A^1 am Ende die Kapitelunterschrift *Ga* 25 zeigt, so dürfen alle drei Blattstücke zusammen, wenn wir sie als ein Kapitel ansehen wollen, höchstens 25 Gāthās enthalten. Das ist nun in der Tat der Fall. Die Zahl der vorhandenen Zeilen beträgt zwar 26, aber die Zeilen 10 und 11 von A^3 bilden zusammen eine einzige Gāthā von 6 Pādas (= Dhp. G. 259). Nun ist ja freilich die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß am Ende von A^2 oder am Anfang von A^1 noch eine Zeile abgebröckelt ist, da, wie gesagt, die beiden Bruchlinien nicht direkt an einander passen. Aber auch ein solcher Überschuß ließe sich quitt machen dadurch, daß man die zwei Pādas von Z. A^1 1 der vorangehenden ausgefallenen Gāthā angliederte und diese zu 6 Pādas annähme. Es spricht also alles in allem mehr für die Angliederung von A^1 an A^3 + A^2 als dagegen. Dem Thema nach hätten wir dann freilich auch hier eine Entsprechung dieses einheitlichen Kapitels mit einem Dhp.-Vagga (Nr. 2, Appamādavagga) zu verzeichnen, aber

dieses Kapitel beginnt schon gleich mit Gāthās aus anderen Dhp.-Vaggas als dem Appamādavagga, und es ist durch Gāthās sonstiger Herkunft so sehr erweitert, daß die Abhängigkeit vom Dhp. hier sich nicht behaupten läßt. Über die Art der Durchführung des Themas im Einzelnen später.

Der Gesichtspunkt der Thema-Einheit für einzelne Kapitel ermöglicht es nun auch, dem Blattstück A^4 seinen Platz anzuweisen, natürlich immer vorausgesetzt, daß die Petersburger Stücke solche Konstruktionen schließlich nicht unhaltbar machen. A^4 1 handelt vom Wege (*magu*). Dasselbe Thema haben die Gāthās 1—4 von A^3, die, wie vorhin bemerkt, den allein uns vorliegenden Schluß eines Kapitels von 30 Gāthās bildeten. A^4 geht also wohl A^3 direkt oder indirekt voran und bildet mit A^3 1—4 ein Kapitel, das sein Thema dem Maggavagga des Dhp. (Nr. 20) verdankt. Freilich ist in der Anthologie die Behandlung dieses Themas unterbrochen durch eine Reihe Gāthās, von denen der größte Komplex (A^4 4—9) den Gāthās Dhp. 296—301 genau in derselben Reihenfolge entspricht. Diese Dhp.-Gāthās gehören dem nächsten, 21. Vagga (Pakiṇṇakavagga) an und sind also vielleicht schon wegen der Nachbarschaft beider Vaggas in der Anthologie zu einem Kapitel verschmolzen, so daß auch hierdurch die Abhängigkeit vom Dhp. wahrscheinlich werden würde. Es lag aber auch noch ein anderer Grund zur Einfügung von Dhp. 296—301 als A^4 4—9 vor. Darüber unten mehr.

Aus einigen der A-Fragmente, die vom *cita* (*citta*) handeln (Z. 1—4 von A I und A VIII) und Dhp. G. 37, 34, 38, 39 und 33 reflektieren, ist vielleicht auf das ehemalige Vorhandensein eines *cita*-Kapitels zu schließen, das dem *Cittavagga* des Dhp. (Nr. 3) entsprach.

Nur durch Thema-Einheitlichkeit (*sila*) wird das Kapitel C^{ro} 24—33 zusammengehalten, denn die darin aufgenommenen Dhp.-Gāthās entstammen ebenso vielen verschiedenen Vaggas des Dhp., einige außerdem anderen Werken.

Ganz ähnlich verhält es sich mit dem Kapitel C^{ro} 35—43, das einzig Verbindende ist auch in ihm das Thema, hier das „Handeln".

Das Thema des Kapitels C^{vo} 1—22 ist die Hinfälligkeit des Lebens und des Leibes[1]). Zwar hat der Jarāvagga des Dhp. (Nr. 11) wohl die Themawahl beeinflußt. In der Durchführung aber ist der Anthologie-Verfasser dann eigene Wege gegangen.

Das letzte Kapitel der Anthologie, C^{vo} 24—44, behandelt das Thema *suha* (*sukha*) und *dukha* (*dukkha*). Der Einfluß des Themas

1) Am Anfang sind von diesem Kapitel 3 Gāthās verloren gegangen, da es nach der Angabe in C^{vo} 23 eigentlich 25 Gāthās enthielt. Da aber am Anfang von C^{ro} 11 Gāthās fehlen, ist es möglich, daß vom Anfang von C^{vo} außer den 3 Gāthās des Kapitels von der Hinfälligkeit des Lebens noch ein ganzes anderes kleines Kapitel verloren gegangen ist oder in Petersburg ruht.

des 15. Dhp.-Vagga (Sukhavagga) ist auch hier zu vermuten, aber die Durchführung ist wiederum selbständig.

Das genügt schon zu dem für die Geschichte des Kanons wichtigen Nachweise, daß die Anthologie nicht einfach eine Kopie einer Dhammapada-Version ist. Deutlicher aber wird das noch, wenn wir nunmehr darauf eingehen zu untersuchen, nach welchen Prinzipien der Verfasser diejenigen Gāthās ausgewählt und angeknüpft hat, die nicht einem jeweilig parallelen Dhp.-Vagga entstammen. Folgen wir dabei nunmehr der oben festgestellten bezw. angenommenen Reihenfolge der Blätter und Kapitel.

Magga-Kapitel ($A^4 + A^3$ 1—4). Die erste Gāthā entspricht S. I (Devatā-S.), 5, 6 G. 2 *ujuko nāma so maggo* . . . . Sie ist natürlich wegen des Wortes *magga* hier aufgenommen worden. Die beiden folgenden Gāthās handeln nicht mehr vom Wege, sondern vom Dhamma-Wagen, der ja auch schon in G. 2 mit vorkommt, sie sind mitgeschleppt worden, weil sie in der S.-Stelle mit G. 2 zusammenhängen. G. 3, also die erste der mitgeschleppten Gāthās, enthält das Wort *sati* (= Skr. *smṛti*): *hirī tassa apālambo saty assa parivāraṇaṃ* = „die Schamhaftigkeit ist dessen Hemmschuh, die Sammlung sein Obergestell (?)". Aus diesem Verse ist *sati* als Stichwort aufgegriffen worden, es erinnerte den Kompilator an die Gāthās mit *sati* im folgenden Vagga des ihm vorliegenden Dhammapada (= G.s 296—299 unseres Dhp.), die alle mit dem Worte *sati* enden: *yesaṃ divā ca ratto ca niccaṃ Buddha-gatā sati* (296) etc. An diese vier G.'s ihrerseits hängten sich wiederum die beiden folgenden (Dhp. 300 und 301) an, weil alle sechs die drei ersten Pādas gemeinsam haben:

> *suppabuddhaṃ pabujjhanti sadā Gotamasāvakā*
> *yesaṃ divā ca ratto ca* . . . .

Mit A^4 9 (= Dhp. G. 301) ist dieses Blattstück zu Ende und es läßt sich deshalb nicht sagen, wie der Kompilator sich von da an weiterhalf. In den nächsten erhaltenen Gāthās, d. i. A^3 1—3, hat er jedenfalls den Weg zum Hauptthema schon zurückgefunden, denn diese enden *eṣo magu* (und *mago*) *viśodhia*, = Dhp. G. 277—279, und die vierte, die letzte dieses Kapitels, die den „achtfachen Weg" als den besten preist: *magana aṭhagio śeṭho* (Dhp. G. 273, erste Gāthā des Maggavagga), ist durch das gemeinsame Stichwort *cachuma* resp. *cakhuma* (Dhp. 273 *cakkhumā*) mit der dritten verknüpft.

Appamāda-Kapitel (A^3 6—17 + A^2 + A^1). Die erste Gāthā, A^3 6 = Dhp. G. 168 (also nicht aus dem Appamādavagga), ist hierhergesetzt wegen des darin enthaltenen *na pramajea* (= *na ppamajjeyya*). A^3 7 = Dhp. G. 25 gehört einmal wegen *apramadena* (= *appamādena*) in unser Kapitel, aber der eigentliche Grund zur Anknüpfung gerade an dieser Stelle ist das Wort *uṭhanena* (= *uṭṭhānen'*), denn das war das Stichwort, das dem Kompilator ins Gedächtnis gerufen wurde durch *utiṭha* von A^3 6 (= Dhp. 168

uttiṭṭhe). A^3 8 = Dhp. G. 24 schließt sich dann aus drei Gründen naturgemäß an: wegen der Nachbarschaft im Dhp. und wegen der darin auftretenden Worte *apramatasa* und *uṭhanamato* (= Dhp. *appamatassa* und *uṭṭhānavato*). A^3 9 = Dhp. G. 280 würde an sich im Appamāda-Kapitel unverständlich sein, nur das Stichwort *uṭhane* (Dhp. *uṭṭhāna-*) erklärt ihre Anwesenheit. A^3 10 + 11 = Dhp. G. 259 folgt dann, weil sie *na pramajati* (*na ppamajjati*) enthält. Alle folgenden, A^3 12—17 = Dhp. G. 21, 22, 26, 29, 28, 30, gehören dem Appamādavagga des Dhp. an, sind, wie man sieht, benachbart und handeln alle vom *appamāda*, sind also dreifach legitimiert. Das Bruchstück A^2 1 ergänzt die fragmentarische Gāthā A^3 17. A^2 2 = Dhp. 167 schließt sich wegen *pramadena* (*pamādena*) an. A^2 4 gehört, da von *appamāda* nichts darin steht, an sich nicht hierher und ist nur durch A^2 6 mitgeschleppt worden, s. zu A^2 6. A^2 5 und 6 = D. XVI, 3, 51 G. 2 + 3 (Bd. II S. 120 f.) stehen wegen *appramata* und *apramatu* (*appamattā* und *appamatto*) hier. Nun findet sich A^2 6 aber außerdem auch S. VI (Brahma-S.), 2, 4 G. 2, Thag. 257 etc., an diesen Stellen aber nicht mit derselben vorangehenden Gāthā wie in D., sondern mit der Gāthā *ārabbhatha* (bezw. *ārabhatha*) *nikkhamatha* . . ., der A^2 4 entspricht. Es ist also klar, daß A^2 4 nur durch A^2 6 mitgeschleppt ist. Weil nun aber auch aus D. a. a. O. ein Gāthā-Paar aufzunehmen war, so mußte das eine von beiden Paaren auseinandergerissen und die vorangehende Gāthā desselben um eine Gāthā von ihrer Partnerin getrennt werden. Dieser Fall ist sehr instruktiv für die Erkenntnis des Kompilations-Prozesses. — Die Gāthā A^2 7 steht an ihrer Stelle wegen des Wortes *apramadarata* in c und A^2 8 an der ihren wegen *pramada* in a und *apramadarata* in b; *sadhami* (= *saddhamme*) in 7 d und *dhama* in 8 d sind weitere maßgebende Stichworte, die beide Gāthās aneinander und wahrscheinlich an das *dhama-vinai* von 6 angeknüpft haben. Woher aber 7 und 8 stammen, bezw. wie sie entstanden sind, ist eine andere Frage, die unten erörtert werden soll. Die sämtlichen sieben Gāthās von A^1, das wie gesagt wahrscheinlich hier anzuschließen ist, enthalten eins der Worte *apramada*, *apramata* (= *apramatta*), oder beide, resp. auch *pramada* und *apramata*, und bedürfen also keiner weiteren Erklärung ihres Erscheinens.

Brāhmaṇa-Kapitel (43 fehlende Gāthās vor B + B 1—B 7). B 1—6 sind durch den gemeinsamen letzten Pāda *tam aho* (und *ahu*) *bromi bramana* aneinander gekettet, 1—5 außerdem durch das gemeinsame Wort *budhu*. Zwischen B 5 und B 6 besteht noch ein latentes Band, das erst wahrnehmbar wird, wenn man die Vorlagen Dhp. G. 386 und 403 dazwischen schaltet. Der Fall liegt ganz analog dem oben S. 492 f. erörterten von B 8 und B 9. Dhp. G. 386 und 403 haben nämlich die ganze zweite Zeile gleich: *uttamatthaṃ anuppattaṃ tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ*. Das war natürlich Grund genug, beide Gāthās nebeneinander zu stellen.

Als sie aber zusammenstanden, änderte der Kompilator im ersten Falle die erste Hälfte um in *budhu daśabaluvetu* und im zweiten in *utamu pravara vira.* Gāthā B 7 würde allein nach dem Thema beurteilt nicht hierher gehören, aber sie ist dreifach an B 5 geknüpft: erstens weil sie Dhp. G. 387 und B 5 wenigstens teilweise Dhp. G. 386 entspricht, zweitens und drittens, weil sie mit B 5 zwei Stichworte, *budhu* und *jhai* (= *jhāyī* und *jhāyiṃ*) gemeinsam hat.

Bhikkhu-Kapitel (B 8—54). Alle Gāthās von 8 bis 50 enthalten entweder das Wort *bhikhu* oder entsprechen Gāthās des Bhikkhuvagga des Dhp. (s. oben S. 491 f.), oder beides. Die wenigen Ausnahmen und die Gāthās B 51—54 werde ich weiter unten erklären. Unter denjenigen mit *bhikhu* sind natürlich die besonders interessant, deren Gegenstück nicht im Bhikkhuvagga erscheint. B 8 entspricht größtenteils Dhp. G. 234, B 24 + 25, 26 u. 27 reflektieren Dhp. G. 271 + 272, 266 und 267, B 32 und 33 Dhp. G. 32 und 31 und B 39 Dhp. G. 142, also lauter Gāthās nicht des Bhikkhuvagga, sondern des Kodhavagga, des Dhammaṭṭhavagga, des Appamādavagga und des Daṇḍavagga. Sie beweisen, daß selbst diejenigen Kapitel der Anthologie, die im Prinzip sich mit Dhp.-Vaggas decken, nicht schlechthin Bearbeitungen oder Wiedergaben solcher sind, sondern Verkörperungen einer leitenden Idee des Kompilators. Speziell Dhp. 32 und 31 erscheinen als B 32 und 33 außer wegen des Thema-Wortes *bhikhu*, das sie enthalten, auch noch wegen des Stichwortes *pramadi* (= *pamāde*), das sie mit dem *pramadi* (= *pamādo*) von B 34 (= Dhp. 371) verbindet. Über die eigenartige Verknüpfung von B 8 mit B 9 habe ich S. 492 gesprochen. B 40 ff. entsprechen den Gāthās des ersten Sutta von S. N., das hierher gesetzt ist, weil jede Gāthā im Refrain das Wort *bhikkhu* enthält. Ganz besonders verwunderlich würde das Erscheinen von B 36 sein, wenn nicht das Thema *bhikhu* der maßgebende Faktor wäre. Diese Gāthā (= J. 63 G.)[1]) ist deutlich aus dem Zusammenhange gerissen, nur die umgebende Jātaka-Prosa macht es sicher, daß es ein Weib ist, wovon die erste Zeile der Gāthā redet. Daß die Gāthā in unserer Anthologie als B 36 erscheinen durfte, hat sie nur dem Worte *bhikkhu* der zweiten Zeile zu verdanken.

Besonderes Interesse beansprucht auch B 22. Außer durch *bhikhu* mit dem ganzen Kapitel ist die Gāthā durch ihre Parallelität zu B 23 (= Dhp. G. 364) mit dieser verknüpft, und B 23 = Dhp. 364 gehört dem Bhikkhuvagga an. Die Herkunft von B 22 dagegen ist dunkel. Nun fällt es auf, daß B 23 d *sadharma na parihayati* = Dhp. 364 d *saddhammā na parihāyati* metrisch falsch ist. Solche hypermetrischen Gāthās mit *na* pflegen nun häufig parallel zu sein mit Gāthās ohne *na*, wobei es wahrschein-

1) S. oben Abschnitt 1, S. 483.

lich erscheint, daß sie der möglichsten Parallelität des Wortlautes zu Liebe gleich als metrisch unrichtige gedichtet sind. So Dhp. G. 8 mit dem falschen Pāda e *taṃ ve na ppasahati Māro* parallel G. 7 mit dem Pāda e *taṃ ve pasahati Māro*, Dhp. G. 14 mit dem falschen Pāda d *rāgo na samativijjhati* parallel mit G. 13 mit Pāda d *rāgo samativijjhati*, etc. Vielleicht darf man also annehmen, daß auch vor Dhp. G. 364 ursprünglich noch eine Gāthā mit dem Schlusse *saddhammā parihāyati* gestanden hat, die entweder ganz oder wenigstens im letzten Pāda der Gāthā B 22 mit dem letzten Pāda *sadharma parihayati* entsprach, wie denn ja sogar direkt analog die beiden Pādas zwei paralle Gāthās schließen in A. VII, XXVII—XXX. Das wäre dann einer der Punkte, an denen das Ms. Dutr. de Rh. uns Schlüsse auf eine abweichende Dhp.-Version gestattet.

Der Motivierung ihres Erscheinens bedürfen aus diesem Kapitel nur noch die fragmentarischen Gāthās B 51—54 (Lüders B 50—53), die, soweit man sich nach den erhaltenen Bruchstücken ein Urteil erlauben darf, den Gāthās Dhp. 334, 344, 283 und 284 entsprechen. Sie enthalten weder das Wort *bhikkhu* noch gehören sie dem Bhikkhuvagga des Dhp. an. Sie stehen hier, weil sie durch Stichworte verbunden sind mit B 50 = S. N. 16

yassa vanathajā na santi keci
vinibandhāya bhavāya hetukappā
so bhikkhu etc.

= „Der Mönch, bei dem alle Gründe zur Verstrickung und zur Existenz, die aus dem Begehren resultieren, in Fortfall kommen," etc. Nun hängt aber *vanatha* mit *vana* „Begehren" zusammen, *vana* bedeutet aber auch „Wald" und *vanatha* auch „Waldgestrüpp". Von B 51 ist nur . . [*ch. v. v. n.*] *s* . . . . . *ru* erhalten, das Lüders sicherlich mit Recht als den Schluß von Dhp. G. 334 *phalam iccham va vanasmiṃ vānaro* gedeutet hat, „wie ein Affe im Walde, der nach einer Frucht verlangt". *vanathajā* und *vana* sind die Stichworte, deren Anklang den Kompilator veranlaßt hat, Dhp. 334 hier anzuschließen, was noch deutlicher durch die folgenden Gāthās wird. Das erhaltene Fragment von B 52 (51) . . . *paśatha muto ban(d)hanam eva jayati* ist der Schluß von Dhp. G. 344 . . . *passatha: mutto bandhanam eva dhāvati*, welche Gāthā beginnt mit

yo nibbanatho vanādhimutto
vanamutto vanam eva dhāvati . . .

= „Wer, frei von Begierde, aber erpicht auf Begierde, vom Begehren gelöst wieder ins Begehren hineinläuft" . . .

Der erhaltene Rest von B 53 (52) . . . *yi nivana bhodha bhichave* entstammt Dhp. G. 283

vanaṃ chindatha, mā rukkhaṃ, vanato jāyatī bhayaṃ
chetvā vanañ ca vanathañ ca nibbanā hotha bhikkhavo.

= „Fällt die Begierde (Wald), ich meine nicht den Baum, aus Begierde (Wald) kommt Gefahr, wenn ihr Begierde und Begehren (Wald und Waldgestrüpp) gefällt habt, seid ihr, Mönche, frei von Begierde (waldlos)".

Das Fragment von B 54 (53) endlich repräsentiert Dhp. G. 284, die beginnt *yāvaṃ hi vanatho na chijjati* ... = „So lange die Begierde (das Waldgestrüpp) nicht gefällt wird" ... Das mögen ja kindische Wortspielereien sein, daß sie aber der leitende Gesichtspunkt des Kompilators für die Anknüpfung aller dieser Gāthās an B 50 = S. N. 16 waren, steht doch außer allem Zweifel. Und schließlich muß man auch in Erwägung ziehen, daß für das Empfinden des Buddhisten, dem die Synonymität der Begriffe „Brennholz" und „Begehren" (*upādāna*), „Feuer" und „Existenz als Folge des Begehrens" ganz geläufig war, zwischen *vana* „Wald" und *vana* „Begehren" vielleicht gar kein Unterschied bestand.

Der erhaltene Rest des *Puppha*-Kapitels (C^{ro} 1—4) bedarf keiner Erörterung, da er nur Gāthās des Dhp.-Pupphavagga umfaßt.

Sahassa-Kapitel (C^{ro} 6—22) enthält keine Gāthā, die nicht ganz oder z. T. einer Gāthā des Dhp.-Sahassavagga entspräche.

Sīla-Kapitel (C^{ro} 24—33). Einer Motivierung bedürfen nur die Gāthās, die nicht das Wort *sīla* bezw. *dussīla* enthalten. C^{ro} 27 endet mit *ida vidva samu cari* (= *idaṃ vidvā samaṃ care*, was aber nicht belegt ist). Die Gāthā ist hierher gesetzt wegen des Anklingens der zwei letzten Worte an *samayarea* (= **samācareyya*) in C^{ro} 26. C^{ro} 27 beginnt mit *sañatu* (*saññato*), 28 mit *savutu* (*saṃvuto*); von B 8 und 9 her (s. oben S. 492f.) empfand der Kompilator beide als einfach identisch, oder mindestens weckte B 8 und 9 die Ideen-Assoziation, als deren Folge sich der Anschluß von C^{ro} 28 an 27 ergab. C^{ro} 28 hat als ersten Pāda *savutu pratimukhasa* (= *saṃvuto pātimokkhasmiṃ*). Da das Pātimokkha an Uposatha-Tagen vorgetragen wurde, so sind *pātimokkha* und *uposatha* eng zusammengehörige Worte. Es ist daher ganz natürlich, daß C^{ro} 29 das Korrelat für Pāli *uposatho* enthält, s. oben S. 485. An die Worte *śudhasa suyi* ..., d. i., wie die Parallelstelle des M. erweist, Pāli *suddhassa sucikammassa*, schließt sich C^{ro} 30 mit den begrifflich verwandten Worten *dhamu cari sucarita* (= *dhammaṃ care sucaritaṃ*) passend an. Aber auch abgesehen von solchen Stichworten enthalten alle diese Gāthās doch Regeln, die unter den Begriff *sīla* fallen, also hierher gehören, wenn sie auch nicht ausdrücklich das Wort *sīla* enthalten.

Das Kapitel vom Handeln (C^{ro} 35—43) ist ziemlich lose komponiert, aber in allen Gāthās kommt irgend eine Form von *kṛ* „machen" vor. Die einzige, in der das nicht der Fall ist (soweit man wenigstens bei ihrem sehr fragmentarischen Zustand urteilen darf), C^{ro} 37 = Dhp. G. 287, ist durch die vorhergehende C^{ro} 36 = Dhp. G. 286 mitgeschleppt worden. Auch C^{ro} 36 hat der Kompilator nur eingeschwärzt, indem er *kariṣamu* (d. i. Futur von *kṛ*)

einsetzte für *vasissāmi* der entsprechenden Dhp.-G. Aber diese Ersetzung ist gerade interessant und wichtig als Bestätigung dafür, daß der Kompilator das „Tun" als leitendes Thema dieses Kapitels betrachtete. C^ro 39 und 40 sind noch durch ein besonderes latentes Band verbunden. 39 a + b ist u. a. = Thag. 225 a + b. Diese Thag.-Strophe endet mit *pacchā cam anutappati.* Obwohl nun der Kompilator in C^ro 39 c + d sich von dieser Vorlage (oder einer anderen mit der gleichen G.) emanzipiert hat, so hat doch dieses *anutappati* in so fern nachgewirkt, als eine Gāthā die Nachfolgerin von C^ro 39 wurde, die mit *nānutappati* endet, C^vo 40 = Dhp. G. 314. Über die Anknüpfung des Zeilenbruchstücks C^ro 41, das nichts von *kr̥* enthält und vielleicht auch im Zustande der Vollständigkeit nichts davon enthalten hat, an C^ro 40 s. oben S. 486.

Kapitel von der Hinfälligkeit des Lebens und Leibes (C^vo 1—22). Fast alle Gāthās sind durch die Gemeinsamkeit des Gedankens verbunden; viele auch durch einzelne Worte wie *jara* (d. i. *jarā*) oder andere, verbale Ableitungen von *jr̥*, durch *kaya* oder *kaa* (d. i. *kāya*), C^vo 5 und 6 durch *rati* (d. i. Pāli *ratti*, Skr. *rātri*), vielleicht auch 12, falls man da kühn genug sein darf *rati* (d. i. *rattiṃ*) für *sati* zu konjizieren[1]), 8 und 9 durch *yadha* (d. i. *yathā*), 8, 9 und 11 durch *emu* und *emam* (d. i. wohl *evaṃ*), 20 und 21 durch *jiyamanena* (Skr. *jīryamāṇena*) und *jiyati* (Skr. *jīryate*); einige Gāthā-Gruppen hingen schon in den Vorlagen zusammen (C^vo 1 + 2 = S. XLVIII, 41 G. 1 + 2; C^vo 6, 8, 9, 10, 12, 13 = ganz oder z. T. J. 538 G. 101, 117, 107, 105, 118, 100; C^vo 7, 8 und 12 auch = oder zu vgl. J. 461 G. 4—6); C^vo 17—20 können aus einer einzigen Gāthā herausgesponnen sein; und die einzige Gāthā, die auf den ersten Blick befremdlich und nicht direkt zum Thema gehörig erscheint, C^vo 4 = Dhp. G. 106, ist im Dhp. die erste Gāthā des Jarāvagga, ist also augenscheinlich gleichzeitig mit der Anregung zu diesem ganzen Kapitel dem Jarāvagga des Dhp. entnommen worden.

Sukha-dukkha-Kapitel (C^vo 24—44). Fast sämtliche Gāthās enthalten das Wort *sukha* oder *dukkha*. Die einzige Ausnahme ist eigentlich nur C^vo 31, denn C^vo 40 gehört mit der ersten Hälfte zu C^vo 39, mit der zweiten zu C^vo 41, und sowohl in 39 wie in 41 kommt *sukha* vor. C^vo 31 = Dhp. G. 345 aber ist mitgeschleppt worden durch die folgende Gāthā C^vo 32 = Dhp. G. 346, die *sukha* aufweist.

Alles zusammenfassend darf ich also ohne Zweifel die Berechtigung in Anspruch nehmen, zu behaupten, daß das maßgebendste

---

1) Dem Sinne nach würde das vortrefflich zu *sāyam* der entsprechenden Gāthā 118 von J. 538 und Gāthā 6 von J. 461 passen, während *sati* unverständlich ist. Aber diese Konjektur ist natürlich höchst zweifelhaft. Unser Ms. hat sicher *sati* und man müßte also annehmen, daß die Stelle falsch aus einer Kharoṣṭhīvorlage abgeschrieben wäre. Eine Verwechslung von *r* und *s* ist denkbar.

Charakteristikum der Ms.-Anthologie nicht ihre überwiegende Identität mit dem Dhammapada in irgend einer Version ist, sondern das Prinzip, eine Reihe von Kapiteln nach bestimmten leitenden Ideen, und nebenbei nach Stichworten, aus verschiedenen Quellen zusammenzustellen[1], von denen die hauptsächlichste allerdings ein dem unseren ähnliches Dhammapada war. Das festzustellen war wichtig sowohl vom literaturgeschichtlichen wie vom grammatischen Gesichtspunkt aus. Denn ohne eigene schriftstellerische Tendenz, als einfache Reproduktion, wäre die Anthologie möglicherweise als Version eines kanonischen Werkes zu betrachten gewesen und hätte dann prinzipiell autoritative Bedeutung gehabt für die Beurteilung von Form sowohl wie Umfang des kanonischen oder auch z. T. nebenkanonischen aber altbuddhistischen Schrifttums, aber als subjektiv gerichtete Privatleistung und offenbares Exzerpt aus den vorhandenen kanonischen Werken trägt sie in erster Linie den Charakter des Sekundären, Späten, Subjektiven; und ob ihren Lesungen Autorität zuzumessen sei oder nicht, ist keine Prinzipienfrage, sondern eine einzeln zu stellende Frage von Fall zu Fall. Dies noch eingehender zu beweisen oder zu untersuchen ist die Aufgabe des nächsten Abschnittes.

3. Eigenes des Anthologie-Verfassers.

Bisher haben wir nur Gāthās betrachtet, denen sich Gāthās des Dhammapada oder sonstiger kanonischer Werke an die Seite stellen, viele von ihnen als Wort für Wort gleiche (nur dialektisch verschiedene). Viele aber schon von ihnen sind nur größtenteils oder teilweise gleich. Außerdem gibt es nun aber auch solche, die im Pāli-Kanon überhaupt nicht nachzuweisen sind. Woher stammen diese nicht verifizierten Gāthās und Gāthā-Teile? Und wie ist das Erscheinen einzelner verifizierter Gāthā-Teile in Gāthās zu erklären, die im Übrigen im Pāli-Kanon nicht vorhanden sind oder anderen kanonischen Pāli-Gāthās entsprechen? Über den südbuddhistischen

---

1) Wie grundlegend diese Tendenzen sind, geht auch daraus hervor, daß umgekehrt die Voraussetzung ihres Vorhandenseins mir einige Deutungen und Fragment-Identifikationen ermöglicht hat. Von C ro 37 sind nur die zwei ersten Worte erhalten, die die ersten Worte von Dhp. G. 287 reflektieren. Es war aber durchaus zweifelhaft, ob die ganze Dhp.-G. 287 hier gestanden hätte, da sehr häufig nur Teile der Originalstrophen verwertet sind. Der Wortrest *parijaga* . . . in C ro 38 = „wachsam sein" machte es mir aber zur Gewißheit, daß in der Tat etwas dem *suttaṃ gāmaṃ* von Dhp. 287 Analoges in C ro 37 gestanden hätte, und so erkannte ich, daß Senart's Fragm. *suruga* hierher gehöre und *sutu ga* gelesen werden müsse. Die Verifikation von C vo 42 und Fragm. C XXXVIII vo hätte schwerlich gelingen können ohne Annahme der Wortverknüpfung mit C vo 43, da die spärlichen Reste von 42 noch durch eine Abänderung gegenüber dem Original gerade an der Stelle, die den Schlüssel hätte bilden können, unkenntlich gemacht sind. *vera* von 43 führte mich auf Dhp. G. 291 als das wirkliche Original von 42 (während Senart naturgemäß nur an Dhp. G. 189 hatte denken können), und daraus ergab sich wieder die Erkenntnis, daß Fragm. C XXXVIII vo in C vo 42 gehöre.

Kanon kann ich, den Spielraum menschlicher Irrtümer und Unzulänglichkeiten abgerechnet, mit ziemlicher Bestimmtheit urteilen. Was von der Ms.-Anthologie in ihm bisher noch nicht nachgewiesen ist, davon werden ja zwar in Zukunft günstige Zufälle Einiges noch ans Licht bringen, z. B. in Fällen, wo eine Veränderung der Wortstellung oder Abänderung einzelner Worte gegenüber den kanonischen Versen deren Auffinden vorläufig unmöglich gemacht hat, — viel wird das aber schwerlich noch sein. Stammt nun vieles des Übrigen aus dem nordbuddhistischen Kanon bezw. der in diesem kristallisierten umfassenderen nordbuddhistischen Literaturmasse? Darüber kann erst geurteilt werden, wenn die Gāthās des nördlichen Kanons ebenso erschöpfend untersucht sind wie die des südlichen[1]). Oder hat der Kompilator selbst Gāthās komponiert und ergänzt? Das soll jetzt untersucht werden. Indessen läßt sich schon im Voraus soviel sagen: Die Autorität der Anthologie wird noch wesentlich fraglicher angesichts dieser Stücke von unbekannter oder zweifelhafter Herkunft.

Die noch unbelegten Stücke, über die sich keine einigermaßen begründete Vermutung vorbringen läßt, übergehe ich stillschweigend. Die A-Blätter durchmustere ich in der Reihenfolge, die ich oben als ihre wahrscheinliche festgestellt habe. Das erste noch unbelegte Stück ist A^4 3 *gehi parvaitasa va*, an dessen Stelle die im Übrigen mit A^4 3 identische Gāthā S. I, 5, 6 G. 4 (Bd. I S. 33) *itthiyā purisassa vā* hat. Ich glaube nicht, daß wir eine abweichende Version als Grundlage für diese Differenz anzunehmen haben, sondern daß der Kompilator aus irgend welchem Grunde (vielleicht weil er hier aus dem Gedächtnis zitierte und sich der ganzen Gāthā nicht mehr erinnerte) den zweiten Pāda neugebildet hat. Dazu veranlaßt mich die Inkorrektheit der Konstruktion. Man sollte den Genitiv von *gehi* erwarten, weder als *gehī*, Nom., aufgefaßt noch als Kompositionsstamm ist *gehi* am Platze (Letzteres wegen *vā* nicht). So scheint es, als ob die Worte einer Stelle nachgebildet seien, wo der Pāli-Nominativ *gihī* berechtigt war, wie Dhp. G. 74 b . . . *gihī pabbajitā ubho*.

A^2 8 a + b *pramada parivajeti apramadarata sada*, im Wesentlichen aus den Themaworten dieses *Apramāda-Pramāda*-Kapitels bestehend, kann willkürlich ergänzt sein, um die zweite, übernommene Zeile zu einer für das Thema passenden Gāthā herzurichten. Ähnliches werden wir noch öfter finden.

A^1 2 b und 3 b *ma gami ratisabhamu* wird auf Grund vager Klang-Erinnerung hergestellt sein an Stelle von Dhp. G. 27 b *mā kāmaratisanthavaṃ*, weil beide den Pāda c mit Dhp. 27 gleich haben. Senart hat diese Entsprechung gesehen, um aber die Form des Pāda, die derselbe im Ms. hat, ernst zu nehmen und beide

1) Von Einzelnem kann schon jetzt gesagt werden, daß es mit Stellen von nordbuddhistischen Werken am nächsten übereinstimmt.

Gāthās in ernstliche Konkurrenz zu stellen, dazu ist die Parallelität im Ganzen doch zu wenig konkret, sind die beiden Gāthās A¹ 2 und A¹ 3 zu sehr zusammengelesen[1]) und hat das Kompendium, wie ich bewies, zu wenig Dignität.

A¹ 6 a *nai kalu pramadasa* und A¹ 7 a *nai pramadasamayu* = „Noch ist nicht Zeit zur Lässigkeit" werden dem Kapitel-Thema zu Liebe eingesetzt sein, um jede der beiden anderswoher entlehnten zweiten Zeilen zu einer geeigneten Gāthā zurecht zu machen. Die Entwicklungsgeschichte beider Gāthās ist ziemlich kompliziert, aber interessant. Der Deutlichkeit wegen führe ich sie im Wortlaut auf.

A¹ 6 *nai kalu pramadasa aprati asavachaye*
pramata duhu amoti siha ba muyamatia.

A¹ 7 *nai pramadasamayu aprati asavachayi*
apramato hi jayatu pranoti paramu sukhu.

Die zweite Zeile von A¹ 7 lag dem Kompilator aus Dhp. G. 27 vor, die von A¹ 6 in etwas anderer Form aus J. 93 G., von ihnen scheint mir die Entwicklung ausgegangen zu sein. Die letztere lautet im Original *vissāsā bhayam anveti sīhaṃ va migamātukā. vissāsa* = blindes Vertrauen, selbstsichere Vertrauensseligkeit, erschien dem Kompilator wohl als synonym mit *pramāda* und die Zeile also als verwendbar. *vissāsa* erinnerte ihn aber weiter an Dhp. G. 272 c + d *bhikkhu vissāsa māpādi appatto āsavakkhayaṃ* = „Mönch, wiege dich nicht in Vertrauensseligkeit, so lange du die Vernichtung der Leidenschaften noch nicht erreicht hast". Es ergab sich daraus für A¹ 6 der Pāda b, und von da führte die einfach logische Gedankenfolge kombiniert mit dem Wunsche das Themawort *pramāda* anzubringen zur Formulierung des Pāda a. Dann änderte der Versschmied zwecks noch größerer Konzinnität mit dem Thema *vissāsā* in *pramata*, und zum Zweck der Parallelität mit dem *sukhu* der folgenden Gāthā *bhayam* in *duhu* (= *dukkhaṃ*)[2]). Umgekehrt baute er dann A¹ 7 nach dem Muster von A¹ 6 aus.

B 19 a *tatu*[3]) *ayarakuśalo.* Da das Fragm. B VIII Z. 3, das Senart als c von B 18 eingesetzt hat, *padisa*(?) *ra*(?) *tisa . ayarak . . .*[4]), von ihm richtig mit Dhp. G. 376 a *Paṭisanthāravutt' assa* identifiziert ist, worauf dort folgt *ācārakusalo siyā tato pāmojjabahulo*, so ist es mir wahrscheinlich, daß B 19 in der Tat mit *tatu* = *tato* anfing, und daß er dann *ayarakuśalo* statt *pāmojjabahulo* oder irgend eines anderen Wortes einsetzte, um B 19 näher an B 18 anzuknüpfen, wo es, entsprechend Dhp. 376 b, in der Lücke von d gestanden haben wird. B 19 b nahm er dann weiter aus Dhp. G. 379 d, weil dieses mit Dhp. 376 d äquivalent ist.

---

1) Denn Pāda d jeder von beiden entstammt wieder anderen besonderen Quellen.

2) Möglicherweise war das auch gar nicht nötig, und *dukkhaṃ* lag vielleicht schon im Original als Variante vor.

3) So ganz deutlich zu lesen, Senart hat *datu* (= Pāli *danto*).

4) S. 238 hat Senart dafür *aprak*, was nur Druckfehler sein kann.

B 30 a *udagacitu yo bhikhu* mag eine bloße Paraphrase von B 31 a *pramojabahulu yo bhikhu* (= Dhp. G. 381 a *pāmojjabahulo bhikkhu*) sein, wie auch im Übrigen die eine Gāthā fast ganz eine bloße Verdoppelung der anderen ist.

C^{ro} 38 entspricht, wie Senart erkannt hat, größtenteils J. 466 G. 12. Aber a *Anāgatam paṭikayirātha kiccaṃ* ist in C^{ro} 38 a geändert in *puve i kica parijaga* . ., warum? Wohl, um mit *puve* eine Anknüpfung an C^{ro} 39 a *ya puvi karaniani* zu schaffen, und um mit *parijaga*[*rea*], von *jāgṛ*, anzuknüpfen an *sutu ga* . . . von C^{ro} 37 c = Dhp. G. 287 c *suttaṃ gāmaṃ*, „ein schlafendes Dorf".

C^{ro} 39. Fast fühle ich mich in der Vermutung, daß auch diese Gāthā mit der vorigen noch durch ein besonders bezeichnendes Wort verknüpft sei, zu einer Konjektur versucht. c hat Senart gelesen *atha dubakati balu*, *dubakati* aber vermag er nicht zu deuten. Das Wort muß dem Zusammenhange nach „lässig" bedeuten. Da nun die Zeichen für *ba* und *ja* in unserem Ms. sehr verwandte Formen annehmen können, und da im Kharoṣṭhī-Dialekt *k* häufiger *g* ersetzt, auch in unserer Anthologie[1]), da schließlich die Zeichen für *ta* und *ra* nicht allzu verschieden sind (hat sie doch Senart in C^{ro} 39 wohl noch einmal verwechselt, in „*ṣakaru*" = *so kātuṃ*, und auch im Fragm. C XXXIV^{ro} „*suru ga* . ." = *suttaṃ gāmaṃ*), so scheint es mir wenigstens nicht ganz ausgeschlossen, daß in Wirklichkeit *dujakari* (= Skr. **durjāgarī*[2])) zu lesen und die ganze Gāthā also zu übersetzen ist: „Wer das früher (d. h. zur rechten Zeit) zu Tuende hinterher (d. h. zu spät) zu thun vorzieht, der faule Tor kommt um das Glück"[3]). Es wäre dann wiederum möglich, daß der Kompilator die zweite, noch unbelegte, Gāthā-Zeile der Anknüpfung zu Liebe selbst geformt hätte.

Man kann dann im gleichen Sinne noch einige der oben noch nicht mit einbegriffenen Fälle anführen, in denen Gāthā-Stücke von geringerem Umfang als einem Pāda im Kanon nicht ihre Entsprechung finden. Auch hier scheinen z. T. willkürliche Veränderungen vorzuliegen, um durch Stichworte benachbarte Gāthās enger aneinander anzuschließen. A^3 3 b lautet *yada paśati cachuma* (scheinbar durch darüber geschriebenes *khu* zu *cakhuma* korrigiert), während die entsprechende Dhp. G. 279 als Pāda b die Worte hat *yadā paññāya passati*. Die Änderung kann wohl erfolgt sein, um einen Anklang herbeizuführen an A^3 4 d *pranabhutana cakhuma* (entspr. Dhp. G. 273 d *dipadānañ ca cakkhumā*). Sämtliche Gāthās von B 1 bis B 5, und B 7 enthalten außer dem Thema-Worte *brāhmaṇa* auch noch das Wort *budhu*, das in den meisten der

---

1) Vgl. z. B. *adhikachati* A^1 2, B 20, 30, 31; *kata* A^2 7, A^4 4—7, C^{ro} 22, 42; *sukati* C^{ro} 27; *samakamo* C^{vo} 39; *yoka* A^2 8, C^{vo} 17—20; *nako* C^{ro} 31; *raka* B 35, C^{vo} 33; *ūrako* B 41 ff.; *vikaya* B 42 (= *vigahya*).

2) Wenigstens *jāgarin* kommt im Skr. vor, speziell auch in *sādhujāgarin*, dem Gegenteil von **durjāgarin*, Kāś. zu Pāṇ. VII, 3, 85.

3) Leider ist, wie gesagt, eine Abbildung der Fragmente nicht beigefügt.

ganz oder leidlich entsprechenden kanonischen Stellen nicht reflektiert wird. Auch hier ist der Kompilator vielleicht willkürlich, des engeren Zusammenschlusses der Gāthās wegen, abgewichen. B 1 und B 7 zu Liebe, wo auch die kanonischen Parallelen *buddha* haben. In B 9 (= Dhp. G. 361) ist, wie schon erwähnt, *sañamu* und *sañato* für *saṃvaro* und *saṃvuto* des Dhp. eingesetzt zum Zweck des möglichst engen Anschlusses an die folgenden Gāthās. In C^vo^ 37 a (Fragm. IX^vo^) ist *suhu* (d. i. *sukha*) statt *sādhu* der damit identischen Dhp. G. 206 eingetreten wohl dem Kapitel-Thema *sukha* zu Liebe, aus gleichem Grunde in C^vo^ 42 d *duha* für *verā* der entsprechenden Dhp. G. 291 (*verā so na pamuccati*), hier allerdings gestützt durch verwandte Viertel wie Dhp. 189 d *sabbadukkhā pamuccati* oder S. I, 6, 6 G. 2 d (Bd. I S. 37) *dukkhā na parimuccati*). Andere derartige kleine Abweichungen von den kanonischen Quellen — und vielleicht auch die angeführten — wird man sich mit Hilfe der Annahme erklären dürfen, daß der Kompilator manche seiner Gāthās aus dem Gedächtnis niederschrieb.

Als die Folge vagen Reproduzierens mancher Gāthās aus dem Gedächtnis ist wohl z. T. auch die Tatsache zu erklären, daß so viele Gāthās zusammengeflickt sind aus Stücken verschiedener Herkunft innerhalb des Kanons. Ich verweise dafür auf meine im 1. Abschnitt gegebenen Stellenbelege, die ich unter anderem mit Rücksicht hierauf so vollständig wie möglich angeführt habe. Einleuchtend erscheint diese Erklärung z. B. für B 9 f. *savadugatio jahi* gegenüber dem *sabbadukkhā pamuccati* der im Prinzip mit B 9 identischen G. 361 des Dhp. Hier und da erfolgte freilich, wie schon dargelegt und wie sich noch weiter ergeben wird, die Zusammenstückelung wohl mit Absicht und Bewußtsein, wenn es galt, Gāthās oder Gāthā-Teile für den Kapitelzusammenhang zurecht zu machen. Auf jeden Fall haben wir es dabei meist mit einem ganz subjektiven Schalten und Walten zu tun. Nur einige instruktive Beispiele! Zuerst die Gāthā A^2 7. Soviel ist zunächst sicher, daß diese Gāthā nicht Dhp. G. 337 reflektieren kann, welche Gāthā Senart mit Rücksicht auf die identische 1. Zeile[1]) und in dieser Beziehung ja berechtigterweise, vergleicht, die aber vom Themawort *appamāda* nichts enthält. Eine ganze entsprechende Gāthā kenne ich nicht, und es gibt also in dem uns vorliegenden südlichen Kanon auch schwerlich eine. Bis irgendwo sonst eine solche gefunden wird, wird daher folgende Herleitung als die ungefähr richtige hingenommen werden dürfen. In unmittelbarer Nachbarschaft von Thag. 257 und 256, die A^2 6 und A^2 4 korrespondieren, steht eine Gāthā (255), mit den Worten *yāvant' ettha samāgatā* in b = A^2 7 b *yavat'etha samakata*. Als sich's darum handelte, welche Gāthā als A^2 7 folgen sollte, wird des Kompilators Erinnerung oder

1) Die übrigens auch sonst noch öfters in Werken des Pāli-Kanons erscheint.

Blick von Thag. 257 und 256 auf 255 hinübergeschweift sein. 255 b erinnerte ihn an das damit identische Viertel Thag. 402 b, um so mehr, weil dort in der Nähe, in 404, *pamādo* und *appamādena* erscheinen. 402 a + b *taṃ vo vadāmi bhaddaṃ vo yāvant' ettha samāyatā* machte er also zur 1. Zeile von A² 7 *ta yu vadami bhadrañu yavat'etha samakata*. Die gleiche Zeile findet sich auch J. 409 G. 7 a + b, wo sich *sabbe kataññuno hotha* als c anschließt. Dieses c hat ihn dann durch seine Satzkonstruktion an einen in jeder Weise geeigneten Pāda erinnert, an Dhp. G. 327 a *appamādaratā hotha*, den er also als c *apramadarata bhodha* in A² 7 aufnahm. Zugleich aber wirkten in gleicher Richtung die zwei Schlußworte von A² 4 *ba kuñaru* (= *va kuñjaro*), denn auch Dhp. G. 327 schließt mit *va kuñjaro*. Zur Wahl des 4. Pāda ließ er sich dann schließlich durch das Wort *dhama* von A² 6 leiten und schloß A² 7 ab mit der geläufigen und häufiger belegten Wendung *sadhami supravediti* (= *saddhamme suppavedite*). Es mag ja Manchen eine Gänsehaut überlaufen, weil ich dem Kompilator solche Flickarbeit zutraue. Das Studium des Kanon hat mich gelehrt noch ganz andere Dinge für möglich zu halten, und was ist unser unwürdiger Kompilator gegenüber dem hochgeschätzten Kanon! Das Wort *dhama* (*dhamma*) ist dann auch wieder das Stichwort für A² 8 geworden, die ebenfalls zusammengeflickt zu sein scheint. Die Spur von A² 7 finden wir wieder[1]) in A¹ 4 und A¹ 5. Dhp. G. 327 war für das Appamāda-Kapitel eine sehr geeignete Gāthā, auf die der Kompilator in A¹ 5 zurückkam, weil er in A² 7 nur einen Pāda daraus entnommen hatte. Nun wirkte aber A² 7 suggestiv, und der Pāda b *sadhami supravedite* drang von da in A¹ 5 ein und ersetzte den Pāda b von Dhp. 327 b *sacittam anurakkhatha*. Als A¹ 5 fertig war, fand der Zusammensteller, geleitet durch *sadhami supravedite*, noch eine andere dem allgemeinen Sinne nach in dieses Kapitel passende Gāthā, die er vor A¹ 5 als A¹ 4 einschob. Der entsprechende Pāli-Pāda *saddhamme suppavedite* steht nämlich unter anderem auch in dem Gāthā-Komplex A. VIII, XXIX (Bd. IV S. 227 fg.). Dort steht aber in der Nähe eine andere Gāthā mit *saddhamma*, die sich in unserem Kapitel verwerten ließ, die Gāthā *kathaṃ vijaññā saddhammaṃ khaṇo ve mā upaccagā* etc., von der b + c + d auch = Dhp. 315 d + e + f und Thag. 1005 d + e + f ist. Nur das Themawort des Kapitels fehlte noch, dieses entnahm er der folgenden Gāthā A¹ 5 = Dhp. G. 327, indem er den Pāda a ersetzte durch *apramadarata bhodha*. A¹ 4 und A¹ 5 haben auf diese Weise einen Pāda gemein. Solche Wiederkehr identischer Stücke ist in der Anthologie noch öfter zu verzeichnen. Der Nachweis der häufigen Repitition gewisser Gāthā-Teile ist, wie ich bei späterer Behandlung des südbuddhistischen Kanons zeigen werde, das beste Mittel, Werke als persönliche Privat-

1) Man wolle sich des Nachweises erinnern, daß A² vor A¹ zu setzen ist.

elaborate zu erkennen. Auch auf unsere Verssammlung angewandt leistet es neben anderen seine guten Dienste.

B 8 d *sarva drugatio jahi* = B 9 f stammt in keiner der beiden Gāthās aus der entsprechenden Gāthā der Vorlagen, in B 8 ist vielmehr dieser Pāda eingesetzt B 9 f. zu Liebe, um B 8 und B 9 möglichst eng miteinander zu verknüpfen und ihre verschiedene Herkunft vergessen zu lassen, und in B 9 beruht er, wie früher dargelegt, wohl auf Trübung des Gedächtnisses. B 27 repräsentiert im Ganzen Dhp. G. 267, aber schon allerhand kleine Abweichungen charakterisieren B 27 als Produkt vager Reminiszenz. Im Pāda b aber ist das Gedächtnis ganz entgleist: er heißt im Dhp. *bāhetvā brahmacariyavā*, auf der Brücke des Wortes *brahmacariyavā* glitt die Erinnerung hinüber zu J. 523 G. 3 b und J. 543 G. 51 b *vatavā brahmacariyavā*, und so erschien als B 27 b *vatava brammayiyava*. B 28—31 sind freie Variationen über Dhp. G. 368 als Thema. In B 28 ist von Dhp. 368 nur die 1. Hälfte stehen geblieben, als 2. Hälfte aber ist dem *baheti pavana* (d. i. *pāpāni*) von B 27 zu Liebe Thag. 2 c + d = 1006 c + d *dhunāti pāpake dhamme dumapattaṃ va māluto* eingesetzt worden.

In B 29 wäre es dann beinahe wirklich geglückt Dhp. 368 vollständig zu zitieren, aber die zweite Hälfte *adhigacche padaṃ santaṃ saṃkhārūpasamaṃ sukhaṃ* ließ das Gedächtnis des Kompilators doch wieder abschweifen, zu Thig. 182 c + d *paṭivijjhiṃ padaṃ santaṃ saṅkhārūpasamaṃ sukhaṃ*, und so nahm B 29 c + d die Gestalt *paḍivijhu pada śata* etc. an. Thig. 182 c ist nun aber identisch mit 189 c, das wurde unserem Manne wieder zum Verderben in B 30. Es gelang ihm zwar in B 30 c endlich, Dhp. 368 c festzuhalten, als *adhikachi pada śata*, dann ging es aber weiter im Gleise von Thig. 189 d *akāpurisasevitaṃ*, und er schrieb als B 30 d hin *akavuruṣasevita*. Ein viertes Mal versuchte er es, und diesmal geriet er in Thig. 196 und reproduzierte deren c + d *adhigacche padaṃ santaṃ asecanakam ojavaṃ* als B 31 c + d, während er, wie schon besprochen, B 31 a + b und B 30 a + b mit anderen Mitteln vervollständigte. Die Sache hat ihren Humor, den ich in meiner eben gegebenen Darstellung möglichst hervortreten lassen wollte. Ich werde aber ein wenig übertrieben haben. Es verhält sich z. T. wohl so, daß der Zusammensteller absichtlich variieren wollte. Die Grenze zwischen Absicht und Versehen ist indessen nicht zu ziehen. — B 36 reflektiert, wie gesagt die Gāthā von J. 63, sie hat aber in d den Stempel der privaten Fabrikation erhalten: *so sukhaṃ na vihāhisi* der J.-G. wurde ersetzt durch *prasanu budhaśaśane* in Anknüpfung an B 28 und 29, und die Brücke dazu bildete das Wort *bhikkhu* (*bhikhu*), das sowohl in der J.-G. wie in B 28 und 29 dem Pāda d unmittelbar vorangeht. C^{vo} 9 a + b gibt in ungenauer Form, vielleicht also aus dem Gedächtnis zitiert, J. 538 G. 107 a + b wieder (auch schon nach Lüders); auch c *evaṃ jarāya maraṇena* begann der Anthologie-Verfasser

niederzuschreiben, als *emu jaraya*, da ließ der Umstand, daß *ya* im Kharoṣṭhī-Dialekt auch = *ca* ist, seinen Geist hinüberschweifen zu der 2. Zeile von Dhp. 135 c + d *evaṃ jarā ca maccu ca āyuṃ pācenti pāṇinaṃ*, und er schrieb weiter *muca ya ayu payeti panina*. Daß an diesem Vorgang die Dialektform *ya* vielleicht so maßgebenden Anteil gehabt hat, dürfte dafür sprechen, daß die Anthologie gleich im Kharoṣṭhī-Dialekt redigiert worden und nicht eine bloße Kharoṣṭhī-Version eines kanonischen oder nebenkanonischen Werkes ist, wie denn auch sonst noch Einiges darauf deutet, daß es des Kompilators eigene lebendige Sprache war, auf der die Verse beruhen.

Ich hebe noch einmal ausdrücklich hervor: Meine Konstruktionen können im Ganzen nur beanspruchen vorläufige zu sein, so lange nicht auch die Gāthās der vorliegenden Werke des nordbuddhistischen Kanons systematisch verglichen sind, was ich erst in einiger Zeit leisten kann. Auch davon abgesehen glaube ich natürlich nicht in jeder Einzelheit Recht haben zu müssen. Den Gesamteindruck muß aber jeder Mitforscher mit mir gewonnen haben, daß die Anthologie eine Privatarbeit subjektiven Charakters ist und daß ihr als Ganzem keine Bedeutung für die Beurteilung des Kanons zusteht.

Das heißt aber nicht, daß sie nicht im Einzelnen Beweiselemente für die Entscheidung über die Form der kanonischen Werke enthielte. Auf all das, was sich betreffs alter variae lectiones aus der Anthologie als möglich oder wahrscheinlich ergibt, kann ich allerdings hier nicht eingehen, denn abschließend erledigen ließe sich die Frage vorläufig doch nicht. Einen Punkt aber will ich noch hervorheben, da dieser wohl schon jetzt in gewissen Grenzen klar wird. Unser hochverehrter Altmeister Fausböll hat in seiner zweiten Dhammapada-Ausgabe den Versuch gemacht, die metrisch falschen Verse zu korrigieren. Ich mißbilligte dieses Verfahren in WZKM. XV, 397 und erklärte es für möglich, daß manche Gāthās gleich als metrisch falsche abgefaßt seien. Meine Untersuchungen der Pāli-Gāthās haben mir inzwischen Gewißheit darüber gebracht. Aber auch unsere Kharoṣṭhī-Anthologie spricht dafür, daß mindestens damals schon, als ihr Verfasser aus dem Dhammapada kopierte, metrisch falsche Verse darin standen. Ein Beispiel, B 23, ist schon oben in Abschnitt 2, S. 497 hervorgehoben. — Den 4. Pāda von Dhp. G. 22 *ariyānaṃ gocare ratā* hat F. in der 2. Ausg. korrigiert zu *aryānaṃ gocare ratā*; A³ 13 d *ariana goyari rato* stützt aber die metrisch falsche Form der 1. Ausg. Dasselbe ist der Fall mit C^{ro} 37 a *suhu darśana ariana* = Dhp.¹ G. 206 a *sādhu dassanam ariyānaṃ* gegenüber *s° d° aryānaṃ* der 2. Ausg. Dhp. G. 25 c *dipaṃ kayirātha medhāvī* ist in der 2. Ausg. korrigiert zu *d° kayrātha m°*, die entsprechende Gāthā des Ms. A³ 7 c zeigt mit *divu karoti medhavi*, daß die Korrektur möglicherweise noch mehr in die Irre führen würde als die Schreibung der 1. Ausg. Ebenso

steht es mit Dhp. G. 266 a *na tena bhikkhū hoti*, in der 2. Ausg. geändert zu *na tena bhikkhu bhavati*, Ms. Dutr. B 26 a aber hat *na bhikhu tavata bhoti*, und da ebenso hier wie im Dhp. der nachfolgende Nebensatz mit *yăvată* beginnt, so spräche immer noch mehr Wahrscheinlichkeit für die Berechtigung von B 26 a als für die Korrektur von Dhp.², aber die Sachlage ist hier durch andere Umstände zu sehr kompliziert, um sie überhaupt kurzerhand entscheiden zu können. C^ro 42 d *so duha na parimucati* bestätigt mehr Dhp.¹ 291 d *verā so na parimuccati* als *verā so na pamuccati* der 2. Ausgabe.

4. Einige Korrekturen der Lesung und Erklärung.[1])

A² 6 liest Senart und Lüders *yo ima sadhamavinau*. Aber der letzte Vokal ist nicht *u*, sondern *i*. Außerdem gehört *sa* nicht mit *dhamma*, sondern mit *ima* zusammen. Da in D. XVI, 3, 51, G. 3 und Thag. 257 *yo imasmiṃ dhammavinaye* entspricht, so muß *imasa* Äquivalent von *imasmiṃ* sein. Ich lasse dahingestellt, ob es sich dabei um einen lautlichen Vorgang oder um eine Kasus-Substitution (Gen. statt Loc.) handelt, sicher ist jedenfalls, daß es in unserem Ms. zahlreiche solche Fälle gibt, wo *-asa* Lokativsinn hat. A³ 6 und C^ro 30 *asmi loki parasa yi* = Dhp. G. 168 und 169 und sonst *asmiṃ loke paramhi ca*; A³ 9 *alasa*, wenn es wirklich dem *-kālamhi* von Dhp. G. 280 entspricht; A³ 13 *apramadasa*: Dhp. 22 *appamādamhi*; B 16 *yasa*: Dhp. G. 372 *yamhi*; B 38 *namaruvasa*: Dhp. G. 367 *nāmarūpasmiṃ*; C^ro 3 *saga?uḍasa ujhitasa*: Dhp. 58 *-asmiṃ ujjhitasmiṃ*; C^ro 28 *savutu pratimukhasa*: S. N. 340 *saṃvutto pātimokkhasmiṃ*.

A⁴ 1 *radho akuyano* = S. I (Devatā-S.), 5, 6 G. 2 (Bd. I S. 33) *ratho akujano* ist „ein Wagen, der nicht quietscht“, von Wurzel *kūj*. Vgl. J. 544, G. 182 *vācāsaññamakūjano*, sc. *kāyo te rathasaññāto*, = „Dein Körper als Wagen aufgefaßt hat als Rädergeräusch die Stimmhemmung“, d. h. der Religiose schwatzt nicht, wie der gute Wagen nicht quietscht. In Vārtt. 1 zu Pāṇ. I, 3, 21 hat *kūjana* dieselbe Bedeutung: *samo 'kūjane* = „(*krīḍ* ist Ātm.) nach *sam* nur dann, wenn es nicht Geräuschmachen bedeutet“. Senart übersetzt *akuyana* = *akujana* „où il n'y a pas de méchant“. Ich weiß nicht, ob das nur eine freie Übersetzung ist, oder ob er eine andere Etymologie im Auge hat.

B 35 b *sita ti lahu bheṣiti* entspricht Dhp. G. 369 b *sittā te lahum essati* = „ausgeschöpft wird dein (Schiff) leicht gehen“. Senart spricht sich nicht aus über die Form *bheṣiti*. Es ist Futurum von *bhi*, der Wechselform von *bhū*, die lat. *fio* (neben *fui* und *futurus*) entspricht und die auch dem Pāli-Fut. *hessati* und *hehiti*

1) Solche, die ich oben schon gegeben habe, wiederhole ich nicht.

zu Grunde liegt. Der Pāda b des Ms. bedeutet also „ausgeschöpft wird dein (Schiff) leicht sein".

C^ro 4 *sag[h]adhadhama[a]* gegenüber von Dhp. G. 59 *saṃkārabhūtesu* ist wohl nicht mit Senart als Schreibfehler für **sagara*, wenn auch nur vermutungsweise, anzusehen, sondern ganz davon zu trennen und als Äquivalent für Pāli *saṃkhata* zu betrachten. *saṃkhata* ist das empirisch Erscheinende, *dhama* (Pāli *dhamma*), die Sinneserfahrung, *saṃkhatadhammaka*, wenn so zu rekonstruieren sein sollte, der der empirischen Weltauffassung Ergebene, und die Gāthā bedeutet dann „Unter der in empirischer Weltauffassung dahin lebenden blinden breiten Masse leuchtet hervor durch Erkenntnis der Jünger des voll Erleuchteten". Falls *sagadha* dasteht, was ich allein sehen kann, und nicht *saghadha*, wie Senart liest, dann ist außer dem im Kharoṣṭhī-Dialekt sehr üblichen Übergang der Tenues in Mediae[1]) nur noch das Umspringen der Aspiration anzunehmen, was keine Bedenken hat; falls aber *saghadha* wirklich zu lesen sein sollte, dann hätten wir die Vertretung von *t* durch *dh* zu konstatieren, deren mögliche Annahme Senart S. 268 f. mit Exemplifizierung aus unserem Ms. erörtert hat.

C^ro 9 steht *uvaśamati*, *uvasamati* bei Senart ist natürlich nur Druckfehler.

C^ro 10 *ṣebha*, nicht *ṣeho* (Senart).

C^ro 18 *muhutu*, nicht *muhuta*.

C^ro 31 *cavadhi* gegenüber *cāpāto* von Dhp. G. 320 erklärt Senart durch Lautübergang, Lüders als Zusammensetzung mit einem Suffix *dhi* statt *tas*. Es liegt aber doch wohl näher, *cavadhi* als *cava 'dhi*, d. i. *cāpāt adhi* aufzulösen = „vom Bogen", denn *adhi* mit vorangehendem Abl. = „über" und „von her" ist im Skr. vom Ṛgveda an gut belegt, und daß es vorwiegend im Ṛgveda vorkommt, kann wohl bei den in meinem Buche „Pāli und Sanskrit" Kap. 12 entwickelten Prinzipien keine ernstlichen Bedenken erregen. Die Bedeutung des ganzen Pāda *cavadhi vatita śara* bleibt natürlich die alte „den vom Bogen geflogenen Pfeil".

Zu C^vo 14 wird zu erwägen sein, ob *ruchu* nicht vielmehr „Baum" (Pāli *rukkha*, Skr. *vṛkṣa*) bedeutet; *ruchu . . . viñana* = „(in Kurzem wird dieser Körper auf der Erde daliegen) wie ein Baum ohne Bewußtsein" würde als Sinn der drei ersten Pādas durchaus geeignet sein.

In C^vo 34 steht deutlich *vridha*, nicht *vriḍha* (Senart und Lüders).

Daß ich ein gewisses Kharoṣṭhī-Zeichen, welches auch in unserem Ms. wiederholt vorkommt, nicht als *bh* oder *ph*, sondern als *f* lese, habe ich in „Pāli und Sanskrit" S. 111 f. deutlich genug ausgesprochen und bin mehr als je von der Richtigkeit dieser Lesung überzeugt. Daß es so schwer hält mit dieser durchzudringen, wird

---

1) Vgl. *saghara* = *saṃkhāra*, A² 1, B 29 und C^vo 25 und 44.

mir immer weniger verwunderlich, je öfter ich die Tatsache bestätigt finde, daß alles andere leichter Anerkennung findet als die Wahrheit, wenn sie nicht im vertrauten Gedankenkreise liegt. Ich rechne es daher Boyer um so höher an, daß er allein das Gewicht der Gründe, die für *f* sprechen, rückhaltlos anerkannt hat[1]).

Der Korrektur bedarf endlich eine Gruppe der Fälle, in denen Senart *th* gelesen hat. Er hat meist mit der Lesung Recht, namentlich überall da, wo es sich etymologisch um ein einfaches *th* handelt: *yujatha* und *dhunatha* A² 4, *bhavetha* A² 8, *atha* B 8, *mahapathi* Cʳᵒ 3, *athatha* in dem unmittelbar über A² abgebildeten Fragment (= *ath'ettha*), *anatha* Cʳᵒ 9 und Cʳᵒ 10 (= *anartha*), *niratha* Cᵛᵒ 14 (= *nirartha*); aber in allen den Fällen, wo im Skr. ein *st* entspricht, ist der Vertikalstrich des Zeichens für *th* (das ja bekanntlich ein stehendes Kreuz darstellt), am oberen Ende nach links umgebogen: angebl. *hatha* B 10 (= *hasta*), angebl. *nathi* B 16 (2 mal), B 38 und Cᵛᵒ 30 (= *nāsti*), angebl. *athu* Cᵛᵒ 1 (= *astu*). Man denkt zuerst natürlich an eine Ligatur *tth*, wozu die Figur ganz gut passen würde. Es würde dann aber unbegreiflich bleiben, warum in den vorher angeführten Fällen, wo *th* für andere assimilierte Gruppen (*tr* und *rth*) steht, nicht auch *tth* geschrieben ist. So bleibt wohl nur die Annahme übrig, daß wir *sth*[2]), so ungewöhnlich das auch sein mag, als Substitut für *st* anzusetzen haben, was sich auch nicht schwerer als *tth* aus dem Zeichen herauslesen läßt. Die Worte sind also vielmehr zu lesen als *hastha*, *nasthi*, *asthu*.

1) J. As. 10. Sér. T. 3, S. 459.

2) Bühler, Schrifttafel I erklärte genau das gleiche Zeichen als *st*. Es erscheint mir jetzt fraglich, ob wir diese Lesung gelten lassen dürfen, denn entweder vom *s* oder vom *t* steckt nichts darin.

Eine Jaina-Dogmatik.

Umāsvāti's Tattvārthādhigama Sūtra

übersetzt und erläutert von

Hermann Jacobi.

Fünftes Kapitel.

Die leblosen Massen sind Regung, Hemmung, Raum und Stoffe. 1.

ajīvakāyā dharmādharmākāśapudgalāḥ.

Masse (*kāya*) ist hier in dem Sinne zu verstehen, daß die betr. Dinge aus einer Menge von Teilen bestehen, bez. viele Raumpunkte (*pradeśa*) haben. Ein *pradeśa* ist der Raum eines Atoms (S. zu V 8); es ist darunter aber nicht ein mathematischer Punkt zu verstehen. Mit Regung und Hemmung übersetze ich *dharma* und *adharma*, die hier nicht Verdienst und Schuld bedeuten, sondern etwa Medium der Bewegung und der Ruhe; siehe Sūtra 17.

Diese und die Seelen sind die Substanzen. 2.

dravyāṇi jīvāś ca.

Sie sind ewig, der Zahl nach bestimmt und unkörperlich. 3.

nityāvasthitāny arūpāṇi.

Unkörperlich *arūpa* ist soviel wie *amūrta*, das auch p. 124, l. 9 dafür gebraucht wird. Es gehört aber die Undurchdringlichkeit nicht zu den Eigenschaften der Körper. Denn nach S. zu V, 10, 14, 18 können auch unendlich viele *paramāṇu*'s, die *sūkṣmabhāvena pariṇata* sind, in einem *pradeśa* des *ākāśa* Platz finden. Cf. Lokaprakāśa II 42 ff. Die Undurchdringlichkeit kommt nur den groben (*bādara*) Körpern zu, nicht aber den feinen (*sūkṣma*) unter sich und mit jenen. S. zu V 14.

Körperlich sind die Stoffe. 4.

rūpiṇaḥ pudgalāḥ.

Dies schränkt das vorhergehende Sūtra ein.

Bis zum Raum inkl. sind es einfache Substanzen — 5.

ākāśād ekadravyāṇi

D. h. es gibt nur je ein *dharma*, *adharma* und *ākāśa*. Seelen und Stoffe aber sind in Vielheit vorhanden.

und inaktiv. 6.

niṣkriyāṇi ca.

Also nur Seelen und Stoffe können tätig sein (*kriyāvantaḥ*).

Regung und Hemmung haben unzählig viele Punkte; 7.

asaṃkhyeyāḥ pradeśā dharmādharmayoḥ.

Ebenso die einzelne Seele; 8.

jīvasya ca.

Der Raum hat unendlich viele; 9.

ākāśasyā 'nantāḥ.

Zahlreiche, unzählige und unendlich viele die Stoffe; 10.

saṃkhyeyāsaṃkhyeyāś ca pudgalānām.

Das Atom keine. 11.

nā 'ṇoḥ.

Es ist eben ein Punkt und hat keine Punkte.

Das Platzeinnehmen findet im Weltraum statt. 12.

lokākāśe 'vagāhaḥ.

Der Weltraum *lokākāśa* im Gegensatz zu dem absolut leeren Raum *alokākāśa* jenseits der Welt.

Den ganzen (Weltraum) nehmen Regung und Hemmung ein; 13.

dharmādharmayoḥ kṛtsne.

Die Stoffe ein oder mehrere Punkte, je nachdem; 14.

ekapradeśādiṣu bhājyaḥ pudgalānām.

Ein Atom nimmt einen Raumpunkt ein, ein *dvyaṇuka* einen oder zwei, ein *tryaṇuka* einen, zwei oder drei, u. s. w. Cf. Erläuterung zu Sūtra 3.

Die Seelen einen oder mehrere der unzähligen Teile (des Weltraums), 15.

asaṃkhyeyabhāgādiṣu jīvānām.

Weil sie ihre Punkte kontrahieren und emittieren, wie eine Lampe. 16.

pradeśasaṃhāravisargābhyām pradīpavat.

Wie nämlich eine Lampe mit ihrem Licht den Raum ausfüllt, in den sie gestellt wird, sei er nun groß oder klein, so füllt auch die Seele den Körper, in dem sie ihren Sitz hat, ganz aus, sei er nun groß oder klein.

Bedingung für Bewegung und Ruhe zu sein ist die Bestimmung von Regung und Hemmung; 17.

gatisthityupagraho dharmādharmayor upakāraḥ.

dharma und *adharma* versetzen nicht etwa die Stoffe oder Seelen in Bewegung oder in Ruhe, sondern *dharma* (Regung) ist in dem Sinne eine Bedingung für die Bewegung eines durch irgend-

welche Ursache bewegten Gegenstandes, wie die Zeit eine Bedingung für die Entstehung etc. eines Dinges ist; denn daß ein Ding jetzt oder später entsteht etc., ist durch die Zeit bedingt. S. sagt (zu V 7): sie verleihen einem in Bewegung befindlichen Dinge Kraft, setzen es aber nicht selbst in Bewegung (*gatyādipariṇatasya balādhānaṃ kurvanti, na tu svayaṃ prerayanti*)[1].

Die des Raumes: Platz zu gewähren; 18.

avakāśasyā 'vagāhaḥ.

Platzgewähren, *avagāha* ist eigentlich Eintauchen.

Die der Stoffe: Leib, Sprache, innerer Sinn, Aus- und Einatmen; 19.

śarīravāṅmanaḥprāṇāpānāḥ pudgalānām.

Stofflich sind nämlich die Leiber, nicht nur die körperlichen, sondern auch die andern, von denen II 37 die Rede war. Denn auch das *karman* ist stofflich (*karma paudgalikam*). Um dies richtig zu würdigen, muß man im Sinne behalten, daß die Materie nicht bloß in grober Form, sondern auch in feiner (*sūkṣmapariṇāma*) besteht.

und die Ursache zu sein von Lust, Leid, Leben und Tod; 20.

sukhaduḥkhajīvitamaraṇopagrahāś ca.

der der Seelen: sich gegenseitig zu beeinflussen; 21.

parasparopagraho jīvānām.

die der Zeit: das zeitliche Sein (der Dinge) ihr Zustand, ihre Bewegung und das „Älter" und „Jünger". 22.

vartanā pariṇāmaḥ kriyā paratvāparatve ca kālasya.

---

1) Man scheint zur Scheidung des Raumes von den Medien der Bewegung und Ruhe in ähnlicher Weise gekommen zu sein wie das Vaiśeṣika zur Scheidung der Luft (*ākāśa*) vom Raum (*diś*). Die Vaiśeṣika's sahen nämlich ein, daß der Ton (*śabda*) als Eigenschaft (*guṇa*) ein Substrat verlange und daß es nicht wohl anginge, zwei heterogene Eigenschaften, Ton und Entfernung, derselben Substanz, Raum, als ihrem Substrat zuzuschreiben; so nahmen sie für jede je eine besondere Substanz an und unterschieden zuerst *ākāśa* und *diś*, die bei den übrigen Philosophen noch eins sind. So schienen auch den Jainas Platzgewähren, Bewegung und Ruhe so disparate Eigenschaften, daß sie nicht Funktionen derselben Substanz sein könnten, sondern daß jede ein besonderes Substrat verlangte. Die Argumentation in S. lautet folgendermaßen p. 278: „Die Funktion von Dharma und Adharma möge dem Raum eignen, weil er überall ist". Das geht nicht, weil er eine andere Funktion hat; seine Bestimmung ist, den Substanzen, Dharma etc., Platz zu gewähren. Wollte man aber ein und derselben Substanz (dem Raume) mehrere Bestimmungen zuschreiben, so würde es zwischen Welt-Raum und leerem Raum keinen Unterschied geben (der ja durch das Vorhandensein und Fehlen von Dharma und Adharma bedingt ist). „Erde, Wasser sind für diesen Zweck zureichend (i. e. zur Erklärung von Bewegung und Ruhe eines Körpers genügt es, diesen als Sitz von Bewegung und Ruhe anzusetzen); Dharma und Adharma sind überflüssig". Nein, denn wir haben gesagt, daß sie das allgemeine Substrat sind, und ein jedes Produkt (hier Bewegung oder Ruhe) durch mehrere Ursachen hervorgebracht wird (nämlich eine spezielle: der betr. Körper, und allgemeine: Dharma bez. Adharma).

Für die genannten Vorstellungen ist die Zeit Voraussetzung und wird daher als die Bedingung dieser Erscheinungen erschlossen. Siehe Sūtra 38.

Die Stoffe haben Berührung, Geschmack, Geruch und Farbe. 23.

sparśarasagandhavarṇavantaḥ pudgalāḥ.

Berührung ist achtfach: hart, weich, schwer, leicht, kalt, warm, klebrig (oder glatt) und trocken (oder rauh); der Geschmack fünffach: bitter, scharf, zusammenziehend, sauer und süß (salzig ist nach Guṇaratna eine Art von süß); der Geruch zweifach: wohlriechend und stinkend; die Farbe fünffach: schwarz, blau (oder dunkel), rot, gelb und weiß. Die genannten Eigenschaften kommen Atomen und Aggregaten zu und entwickeln sich in ihnen; die jetzt zu nennenden sind nur Aggregaten eigen:

Schall, Verband, Kleinheit, Größe, Figur, Spaltung, Finsternis, Schatten, Wärmeausstrahlung und Leuchten. 24.

śabdabandhasaukṣmyasthaulyasaṃsthānabhedatamaśchāyātapoddyotavantaś ca.

Verband ist die durch Verbindung entstehende Einheit. Kleinheit und Größe sind relativ und absolut; letzteres bei einem Atom, bez. bei einer die ganze Welt erfüllenden Masse. Spaltung ist die Art, wie sich ein Körper zerlegen läßt oder in welcher Form er zerfällt. Wegen der Details, die in S. und U. nicht durchaus gleich sind, verweise ich auf die Original-Kommentare und Lokaprakāśa 11, 107 ff. — Es ist zu beachten, daß hiernach der Schall, die Finsternis und der Schatten (bez. Spiegelbild) als stofflich gefaßt werden. Der Schall ist also nicht eine Eigenschaft des *ākāśa*, wie nach dem Vaiśeṣika, sondern ein feiner Stoff. Auch die Finsternis ist stofflich, welche Ansicht von den Vaiśeṣikas ausdrücklich bekämpft wird (*tamas* ist nicht *daśamaṃ dravyam*). Der Schatten oder das Spiegelbild eines Körpers sind feine Stoffe, die von ihm emanieren; cf. Lokaprakāśa 11, 140 ff.

(Sie sind) Atome und Aggregate. 25.

aṇavaḥ skandhāś ca.

Eine Āryāstrophe in Bh. lautet: das Atom ist Endursache (d. h. es bildet Produkte, ist aber selbst keins), klein, ewig, hat je einen Geschmack, Geruch und Farbe und zwei Berührungen; es wird aus seinen Produkten (den Aggregaten) erschlossen.

(Letztere) entstehen durch Vereinigung, durch Trennung und durch beides; 26.

saṃghātabhedebhya utpadyante.

Durch Trennung das Atom; 27.

bhedād aṇuḥ.

Durch Trennung und Vereinigung zugleich die sichtbaren (Aggregate). 28.

bhedasaṃghātābhyāṃ cākṣuṣāḥ.

Dies wird in S. folgendermaßen begründet. Ein feines Aggregat (*sūkṣmapariṇāma skandha*) ist unsichtbar; durch Spaltung desselben entsteht natürlich auch nur etwas Feines und Unsichtbares. Damit also ein Unsichtbares sichtbar werde, muß etwas Neues hinzukommen, um die Feinheit aufzuheben. Das tritt ein, wenn sich die Spaltungsprodukte zweier solcher Aggregate vereinigen, durchdringen und innerlich verbinden. Dadurch kann der Zustand der Feinheit (*saukṣmyapariṇāma*) aufgehoben werden, und indem das so entstehende Verbindungsprodukt „grob" wird (*sthaulyotpattau*), wird es sichtbar (*cākṣuṣa*).

Das Seiende hat Entstehen, Vergehen und Beharren. 29.

utpādavyayadhrauvyayuktaṃ sat.

Was ist, das entsteht, vergeht und beharrt. Absolutes Beharren (i. e. Unveränderlichkeit) kommt z. B. dem *ātman* nicht zu. er beharrt qua *jīva*, er entsteht als *mukta* und vergeht als *baddha*.

Was den Zustand eines Seienden nicht aufgibt, heißt ewig. 30.

tadbhāvāvyayaṃ nityam.

(Seiend und ewig widerspricht sich nicht) insofern (eine Eigenschaft) hervorgehoben oder unbeachtet gelassen wird. 31.

arpitānarpitasiddheḥ.

Wie nämlich Devadatta mit Bezug auf seinen Sohn Vater ist, und mit Bezug auf seinen Vater Sohn ist, so ist auch ein *dravya*, wenn man das *sāmānya* hervorhebt, ewig, wenn man aber den *viśeṣa* (seine spezielle Erscheinung) ins Auge faßt, nicht ewig. *arpita* ist, was zur Hauptsache, und *anarpita*, was zur Nebensache gemacht wird (S. *prāpitam prādhānyam*, bez. *upasarjanībhūtam*).

Verband (zwischen zwei Stoffen tritt ein), wenn der eine klebrig und der andere trocken ist; 32.

snigdharūkṣatvād bandhaḥ.

snigdha ist glatt und glitschisch (*cikkaṇa*); gemeint ist die Klebrigkeit; denn S. illustriert die verschiedenen Grade von *snigdha* an Wasser, Ziegen-, Kuh-, Büffel-, Kamels-Milch und zerlassener Butter, wie die von *rūkṣa* rauh und trocken, an Staub, Körnchen, Kiesel. Diese beiden Eigenschaften eignen schon den Atomen. Ungleiche Stoffe verbinden sich also und es entsteht ein Verband.

Nicht von solchen niedrigsten Grades, 33.

na jaghanyaguṇānām.

d. h. solche treten überhaupt in keinen Verband.

noch bei gleichem Grade von solchen gleicher Art; 34.

guṇasāmye sadṛśānām.

Also zwei *snigdha*'s oder zwei *rūkṣa*'s von gleichem (zweiten, dritten etc.) Grade verbinden sich nicht miteinander. Nach S. verbinden sich auch nicht gleichgradige *snigdha* und *rūkṣa.*

sondern von solchen mit zwei Graden Unterschied. 34.

dvyadhikādiguṇānāṃ tu.

Also s^n nur mit s^{n+2} und r^n mit r^{n+2}. Nach S. ist auch der Verband zwischen *snigdha* = s^n mit einem andern *rūkṣa* als r^{n+2} ausgeschlossen.

In dem Verbande assimilieren sich die von gleichem Grade und die von höherem Grade. 36.

bandhe samādhikau pāriṇāmikau.

Nach Bh. muß dies so verstanden werden, daß wenn ein *snigdha* (bez. *rūkṣa*) sich mit einem gleichgradigen *rūkṣa* (bez. *snigdha*) verbindet, ein gleichartiger Verband entsteht; und daß wenn zwei ungleichgradige sich verbinden, ein gleichgradiger Verband entsteht. S. läßt in dem Sūtra *sama* aus, das ja seiner Erklärung des vorhergehenden Sūtra widersprechen würde.

Substanz ist das, was Eigenschaften und Zustände hat. 37.

guṇaparyāyavad dravyam.

Auch die Zeit ist eine Substanz nach Einigen; 38.

kālaś ca 'ty eke.

S. läßt *ity eka* „nach Einigen“ aus und bekennt sich damit zu der Ansicht, daß die Zeit ein *dravya* sei, die er zu begründen sucht. Guṇaratna zu 49 sagt, daß die Zeit nur im Mānuṣaloka bestände, sie sei absolut fein und nur ein Moment; sie würde nicht *astikāya* genannt, weil sie keine *pradeśa*'s habe. Er gibt aber auch die Ansicht der Gegner an, welche die Natur eines *dravya* bei der Zeit in der Aufeinanderfolge gleichartiger Momente (*samaya*) finden.

Sie besteht in unendlich vielen Momenten. 39.

so 'nantasamayaḥ.

Von diesen ist einer gegenwärtig, die andern gehören entweder der Vergangenheit oder der Zukunft an.

Die Eigenschaften haben ihren Sitz in der Substanz, und besitzen selbst keine Eigenschaften. 40.

dravyāśrayā nirguṇā guṇāḥ.

Die (jeweilige) Beschaffenheit von diesen (Substanzen und Eigenschaften heißt) Akzidenz. 41.

tadbhāvaḥ pariṇāmaḥ.

Es hat entweder einen Anfang oder keinen. 42.

anādir ādimāṃś ca.

Bei den körperlichen (Substanzen) hat das Akzidenz einen Anfang. 43.

rūpiṣv ādimān.

Zwischen Zustand und Akzidenz (*paryāya* und *pariṇāma*) wird unterschieden; ersterer kommt nur den Substanzen zu und umfaßt die Summe der Akzidenzen (*pariṇāma*'s), welche letzteren auch den Eigenschaften zukommen. *pariṇāma* ist wörtlich Veränderung und bedeutet hier das Resultat einer Veränderung, die das augenblickliche Sein des Dinges ausmacht.

Bei den Seelen besteht es in den geistigen Funktionen (*upayoga*) und der Betätigung (*yoga*). 44.

yogopayogau jīveṣu.

Über *upayoga* cf. II 8 f. 19. Über *yoga* handelt das folgende Kapitel.

In S. fehlen die beiden letzten Sūtras.

Sechstes Kapitel.

Die Tätigkeit von Leib, Rede und innerem Sinn heißt Betätigung. 1.

kāyavāṅmanaḥkarma yogaḥ.

S. nennt *yoga* eine Bewegung der Teilchen in der Seele (*ātmanaḥ pradeśaparispandaḥ*).

Sie ist Influenz. 2.

sa āsravaḥ.

Wie ein Zufluß oder Abfluß eines Sees so heißt, weil durch ihn Wasser zu- oder abfließt, so fließt auch zur Seele *karman* durch den Kanal in Gestalt der Tätigkeit, die darum Influenz heißt. *karman* ist nun entweder Verdienst (*puṇya*) oder Schuld (*pāpa*).

Gute (Tätigkeit) ist Influenz von Verdienst; 3.

śubhaḥ puṇyasya.

Schlechte von Schuld. 4.

aśubhaḥ pāpasya.

S. macht ein Sūtra aus beiden. Worin *puṇyaṃ karma* besteht, wird VIII 26 gelehrt.

Die Betätigung ist für den in Leidenschaft Befangenen Influenz von Dauerkarman, für den Leidenschaftlosen von Momentankarman. 5.

sakaṣāyākaṣāyayoḥ sāmparāyikeryāpathayoḥ.

kaṣāya (*krodha māna māyā lobha*) Leidenschaft wird von S. als metaphorische Verwendung des Wortes *kaṣāya* „Harz" erklärt, weil durch *kaṣāya* der Seele *karman* anklebt. Dauerkarman *sām-*

parāyika, von *samparāya* = *saṃsāra*, weil dies *karman* Ursache des *saṃsāra* ist, während das *īryāpatha* nur einen Moment dauert. Es ist dasjenige *karman*, welches mit den vorgeschriebenen religiösen Handlungen verbunden ist; jede Handlung hat ja nach 1) und 2) *karman* zur Folge; aber religiöse Handlungen dürfen doch keine die Seele bindende Folgen haben. Darum hat dies *karman* nur einen Moment Bestand.

Die Arten des ersteren sind die 5 Kardinallaster, die 4 Leidenschaften, die 5 (nicht gezügelten) Sinne und die 25 Handlungen. 6.

avratakaṣāyendriyakriyāḥ pañcacatuḥpañcapañcaviṃśatisaṃkhyāḥ pūrvasya bhedāḥ.

avrata, Kardinallaster, bestehen in der Übertretung der fünf Gebote (VII 8), also Töten, Lügen, Stehlen, Unkeuschheit und Verlangen nach Besitz. Die 25 *kriyā*'s werden in Bh. in Gruppen von je fünf aufgezählt und in S. erklärt. Es sind nicht bloß Sünden im eigentlichen Sinne, sondern auch verdienstliche Werke, wie *samyaktva* und selbst *īryāpatha*.

Jede von diesen (Influenzen) ist unterschiedlich je nach dem stärkeren oder schwächeren Grade, ob mit Bewußtsein oder in Unwissenheit verübt, je nach der Energie und dem Objekt. 7.

tīvramandajñātājñātabhāvavīryādhikaraṇaviśeṣebhyas tadviśeṣaḥ.

vīrya, Energie, ist ein *kṣāyopaśamika* oder *kṣāyika*-Zustand der Seele, cf. II 4, 5.

Das Objekt ist entweder Lebendes oder Lebloses. 8.

adhikaraṇaṃ jīvājīvāḥ.

Ersteres ist dreifach, je nach dem die Tat leidenschaftlich, peinigend oder mörderisch ist; dreifach nach der Betätigung (d. h. Gedanke, Worte, Werke); dreifach je nach dem man die Tat selbst begeht, von andern begehen läßt oder ihr zustimmt; vierfach nach den (vier) Leidenschaften. 9.

ādyaṃ saṃrambhasamārambhārambhayogakṛtakāritānumatakaṣāyaviśeṣais tris tris triś catuś cai 'kaśaḥ.

Durch Kombination dieser vier verschiedenen Einteilungen ergeben sich also 108 Arten des *jīvādhikaraṇam*.

Das letztere (d. h. lebloses Objekt) ist Hervorbringung, Niedersetzen, Zusammenfügung und Äußerung, und diese sind der Reihe nach je 2, 4, 2, 3. — 10.

nirvartanānikṣepasaṃyoganisargā dvicaturdvitribhedāḥ param.

Hervorbringung bezieht sich entweder auf die primären Sachen (*mūlaguṇa*), nämlich die 5 Körper, Sprache, innerer Sinn, Ein- und Ausatmen, oder auf sekundäre Sachen wie Bearbeitung von Holz, Schreiben, Malen etc. Das Niedersetzen ist vierfach, je nachdem

der Platz nicht inspiziert, oder schlecht abgewischt ist, oder weder das eine noch das andere geschehen ist, oder das Niedersetzen eilig geschieht. Zusammenfügung betrifft sowohl Essen und Trinken als auch Gerätschaften (*upakaraṇa*). Äußerung ist Leibesentleerung, Gebrauch der Sprache und Gebrauch des innern Sinnes.

Jetzt werden die Influenzen für die verschiedenen Arten von *karman* (cf. VIII 5) durchgegangen.

(Die Influenz) von Wissens- und Glaubenshemmnis ist, wenn man sie mißachtet, verleugnet, mißgünstig behandelt, hindert, unterdrückt oder in ihr Gegenteil verkehrt. 11.

tatpradoṣanihnavamātsaryāntarāyāsādanopaghātā jñānadarśanāvaraṇayoḥ.

Mit „sie" sind 1) Wissen und Glauben, 2) diejenigen, welche sie besitzen, und 3) das was sie erzeugt, gemeint.

Von *asadvedya*: Leid, Trauer, Kummer, Schluchzen, Töten und Wehklagen, so man selbst oder ein Anderer oder Beide zugleich haben. 12.

duḥkhaśokatāpākrandanavadhaparidevanāny ātmaparobhayasthāny asadvedyasya.

asadvedya heißt dasjenige *karman*, welches, indem es sich realisiert, dem Betreffenden Schmerz bereitet, während *sadvedya* sich unter Freuden realisiert.

Von *sadvedya*: Mitleid gegenüber den Wesen und (speziell) den die Gebote haltenden, Almosenspenden, unlautere Befolgung der Gebote etc., achtbarer Wandel, Sanftmut und Begierdelosigkeit. 13.

bhūtavratyanukampā dānaṃ sarāgasaṃyamādi yogaḥ kṣāntiḥ śaucam iti sadvedyasya.

Das „etc." meint das in Sūtra 20 Aufgeführte.

Von Glaubensverwirrung: Lästerung der Kevalin's, der heiligen Schrift, der Kirche, des Gesetzes und der Götter. 14.

kevaliśrutasaṅghadharmadevāvarṇavādo darśanamohasya.

Von Wandelsverwirrung: der durch das zur Geltung-gelangen der Leidenschaften entstehende schlimme Zustand der Seele. 15.

kaṣāyodayāt tīvrātmapariṇāmaś cāritramohasya.

Im Kommentar zu diesem Sūtra nennt S. noch eine Anzahl von *vedanīya*, *hāsya vedanīya* etc., die in der Aufzählung der Arten des *mohanīya* in VIII 10 den Schluß bilden.

Von *āyus* der Höllenwesen: in reichlichem Maße andere zu peinigen und nach Besitz zu streben. 16.

bahvārambhaparigrahatvaṃ ca nārakasyā "yuṣaḥ.

āyus oder *āyuṣka* ist das *karman*, welches die Lebensdauer bestimmt. Es ist von *nāman* zu unterscheiden. *nāmakarman* bestimmt z. B. daß Jemand als Höllenwesen geboren wird, das ist das *nāraka-nāman*; dagegen bestimmt das *nārakāyuṣka*, wie lange er als das betreffende Höllenwesen zu leben hat.

Von dem der Tiere: Betrug. 17.

māyā tairyagyonasya.

Von dem der Menschen: in geringem Maße andere zu peinigen und nach Besitz zu streben, sowie natürliche Demut und Aufrichtigkeit. 18.

alpārambhaparigrahatvaṃ svabhāvamārdavārjavaṃ ca mānuṣasya.

Von dem aller (drei genannten) außerdem die Hintansetzung der Gelübde und Gebote. 19.

niḥśīlavratatvaṃ ca sarveṣām.

Die Gelübde werden VII 16 f. genannt.

Von dem der Götter: die unlautere Befolgung der großen Gebote, die Befolgung der kleinen Gebote, die unfreiwillige Tilgung des *karman*, und die törichte Askese. 20.

sarāgasaṃyamasaṃyamāsaṃyamākāmanirjarābālatapāṃsi daivasya.

saṃyama ist synonym mit *virati* und *vrata* VII 1; über die großen und kleinen Gebote VII 2; über *nirjarā* VIII 24. *akāmanirjarā*, unfreiwillige Tilgung des *karman*, wird von demjenigen ausgesagt, der nicht aus innerster Überzeugung, sondern unfreiwillig oder andern zu Liebe an sich verdienstliche Werke tut. Törichte Askese *bālatapas* ist die von Ketzern geübte, speziell der religiöse Tod durch Feuer, Wasser, Stürzen von einem Abhang etc.; die richtige Art den Tod herbeizuführen wird in VII, 17 besprochen. — S. fügt als weiteres Sūtra hinzu: *samyaktvaṃ ca.*

Von üblem *nāman*: schlechte Betätigung und Widerspruch (gegen die gute des Nächsten). 21.

yogavakratā visaṃvādanaṃ cāśubhasya nāmnaḥ.

Von gutem (*nāman*): das Gegenteil. 22.

viparītaṃ śubhasya.

Über *nāmakarman* vgl. VIII 12; es bewirkt die Qualität von Sachen und Personen, soweit diese nicht in den Wirkungskreis einer anderen *karman*-Art fallen.

Von dem *nāman* eines Tīrthakara: Vollkommenheit des Glaubens, Besitz der Ehrfurcht, kein Verstoß gegen die Gelübde und Gebote, beständige Ausübung des Erkennens und Weltschmerz, nach Kräften Spenden und Askese, Beistand und Dienstfertigkeit gegenüber der Gemeinde und den Mönchen. Liebe zu den Arhat's, Meistern, Weisen und der Lehre, die

Einhaltung der Āvaśyaka's, die Verherrlichung des Heilsweges, Zuneigung zu (den Bekennern der wahren) Religion. 23.

darśanaviśuddhir vinayasampannatā śīlavrateṣv anaticāro 'bhīkṣṇaṃ jñānopayogasaṃvegau śaktitas tyāgatapasī saṅghasādhusamādhivaiyāvṛtyakaraṇam arhadācāryabahuśrutapravacanabhaktir āvaśyakāparihāṇir mārgaprabhāvanā pravacanavatsalatvam iti tīrthakṛttvasya.

Über die Āvaśyaka cf. Bhandarkar, Report 98, n. ‡.

Von den niedrigen *gotra*'s: Tadel Anderer und Eigenlob sowie Verschweigen guter und Aufdecken schlechter Eigenschaften. 24.

parātmanindāpraśaṃse sadasadguṇācchādanodbhāvane ca nīcairgotrasya.

Das letzte könnte auch heißen: Das Erdichten nicht vorhandener Eigenschaften. — *gotra-karman* bewirkt, daß der Betreffende in diesem oder jenem Geschlechte, Stande etc. geboren werde, vgl. VIII 13.

Von den hohen *gotra*'s: das Gegenteil sowie Bescheidenheit. 25.

tadviparyayo nīcairvṛttyanutsekau co 'ttarasya.

Bescheidenheit umfaßt die Bedeutung von *nīcairvṛtti*, Ehrfurcht gegenüber (dem innern Werte nach) Hochstehenden, und *anutseka*, Mangel an Einbildung auf eigene Vorzüge.

Von dem des *antarāya*: das Bereiten von Hindernissen. 26.

vighnakaraṇam antarāyasya.

Über *antarāya* vgl. VIII 14. Es verhindert die Ausübung von Gutem und die Erlangung von Angenehmem.

Siebentes Kapitel.

Gebot ist das Ablassen von Töten, Unwahrheit, Unredlichkeit, Unkeuschheit und Streben nach Besitz. 1.

hiṃsānṛtasteyābrahmaparigrahebhyo viratir vratam.

Je nachdem sie teilweise oder vollständig (erfüllt werden sollen, heißen sie) die kleinen oder die großen (Gebote). 2.

deśasarvato 'ṇumahatī.

Zu ihrer Befestigung dienen je fünf Corollarien. 3.

tatsthairyārtham bhāvanāḥ pañca pañca.

Bh. zählt die *bhāvanā*'s auf; S. macht daraus 5 Sūtras, wobei nicht durchgängig Übereinstimmung obwaltet. Ich folge Bh. Es dienen zur Befestigung 1) des Nichttötens: die erste, dritte und vierte *samiti*'s (siehe IX 5), *manogupti* (siehe IX 4), Genuß von Speisen und Getränken, die man wohl untersucht hat.

2) der Wahrheit: wohlbedachtes Reden, Aufgeben des Zorns, der Begierde und des Spaßes und Furchtlosigkeit.

3) der Redlichkeit: daß man nach Bedacht das Benutzungsrecht erbittet, die Bitte öfters erneuert, die Berechtigung nicht über die Grenzen ausdehnt, dieselbe nur von Glaubensgenossen erbittet, nur gewährte Speisen und Getränke genießt. Es kann sich bei der Berechtigung nur um ein Benutzungsrecht, um das Logis handeln, sofern von Mönchen die Rede ist. S. spricht denn auch ausdrücklich von Wohnung in den beiden ersten Fällen.

4) der Keuschheit: man vermeide zu wohnen oder zu schlafen in Gemeinschaft von Weibern, Vieh und Eunuchen, über verliebte Weiber sich zu unterhalten, ihre Reize zu betrachten, sich der früheren Liebesgenüsse zu erinnern und leckere Speisen zu genießen.

5) der Begierdelosigkeit: man freue sich weder über angenehme, noch ärgere man sich über unangenehme Eindrücke der fünf Sinne.

Ferner erwäge man, daß das Töten etc. Schaden und Schande hier und jenseits bringt, 4.

hiṃsādiṣv ihā 'mutra cā 'pāyāvadyadarśanam.

Als Beispiel diene: „Ein Mörder ist stets verabscheut und gehaßt, hier werden ihm Hinrichtung, Gefängnis, Qualen etc. zu teil, jenseits üble Wiedergeburt; und er ist ein Gegenstand des Tadels; darum ist es besser abzulassen vom Töten". In ähnlicher Weise wird es bei allen Todsünden durchgeführt.

oder daß es lediglich Leid sei, 5.

duḥkham eva vā.

Daß getötet, belogen, bestohlen zu werden Schmerz bereitet, sieht Jeder leicht ein. Aber auch der Liebesgenuß verursacht ebenfalls eigentlich Schmerz und die damit verbundene Lust ist derjenigen beim Kratzen eines juckenden Ausschlages zu vergleichen. Das Leid beim Besitz besteht in den Sorgen, die mit seiner Erwerbung und Erhaltung verbunden sind.

Man befleißige sich des Wohlwollens gegen alle Wesen, der tätigen Anerkennung gegenüber den ihrem inneren Werte nach Höherstehenden, des Mitleids gegenüber den Irrenden und der Indifferenz gegenüber den Verworfenen. 6.

maitrīpramodakāruṇyamādhyasthāni sattvaguṇādhikakliśyamānāvineyeṣu.

Dieses Sūtra ist offenbar eine Modifikation von Patañjali's Yogasūtra I 33: *maitrīkaruṇāmuditopekṣāṇāṃ sukhaduḥkhapuṇyāpuṇyaviṣayāṇām bhāvanātaś cittaprasādanam.* Ich glaube daher auch, daß das vorhergehende Sūtra sich an Y. S. II 15 anlehnt: *pariṇāmatāpasaṃskāraduḥkhair guṇavṛttivirodhāc ca duḥkham eva sarvaṃ vivekinaḥ*, obschon in unserem Kommentar die Begründung einfacher ist.

Oder man bedenke das Wesen der Welt und des Leibes, um fromme Stimmung und Weltschmerz zu bewirken. 7.

jagatkāyasvabhāvau ca saṃvegavairāgyārtham.

Die Eitelkeit der Welt und die Gebrechlichkeit des Leibes sind hier natürlich gemeint. Jetzt werden die 5 Todsünden erklärt.

Töten heißt einen des Lebens berauben, infolge ungeordneter Betätigung. 8.

pramattayogāt prāṇavyāropaṇaṃ hiṃsā.

Betätigung, *yoga*, ist: Gedanke, Worte, Werke. Ungeordnet, *pramatta*, ist nach S. soviel wie leidenschaftlich, *kaṣāyavān.*

Unwahrheit ist das Aussprechen von dem, was da nicht ist. 9.

asadabhidhānam anṛtam.

Unwahrheit ist von dreierlei Art: 1) Leugnen dessen was ist und Behauptung dessen was nicht ist.

2) Verwechslung, *arthāntara*, wenn man z. B. Kuh statt Pferd sagt und umgekehrt.

3) Tadel, d. h. unnütze Äußerung einer beleidigenden Tatsache.

Unredlichkeit ist das Nehmen von etwas, was einem nicht gegeben wird. 10.

adattādānaṃ steyam.

Unkeuschheit ist sexuelles Verhältnis. 11.

maithunam abrahma.

Habgier ist Verlangen (nach Gütern). 12.

mūrchā parigrahaḥ.

Wer von den (drei) Dornen frei ist, heißt Befolger der Gebote; 13.

niḥśalyo vratī.

Die drei Dornen (*śalya*) sind: Betrug, Sinnenlust (*nidāna*) und falscher Glaube. *nidānaṃ viṣayabhogākāṅkṣā* S. Im Samarāditya Saṃkṣepa 4, 469 findet sich folgende Definition: *mithyātvayuktam ajñānaṃ nidānam.*

Sowohl Hausbewohner als Hausloser. 14.

agāry anagāraś ca.

Wer die kleinen Gebote befolgt, ist ein Hausbewohner; 15.

aṇuvrato 'gārī.

d. h. Laie, *śrāvaka.*

Ebenso wer folgende Gelübde hält: 1) das Richtungsgelübde, 2) das Ortsgelübde, 3) die Enthaltung von zweckloser Schädigung, 4) das Zeitgelübde, 5) das

Fasttagsgelübde, 6) das Gelübde bezüglich der Lebensmittel und Bedürfnisse, 7) das Mitgeben an Gäste; 16.

digdeśānarthadaṇḍaviratisāmāyikapauṣadhopavāsopabhogaparibhogātithisaṃvibhāgavratasampannaś ca.

Diese Gelübde schränken das Leben der Laien in mannigfacher Weise ein. Dem Laien ist mancherlei erlaubt, was den großen Geboten, die ja nur für den Mönch verbindlich sind, zuwider ist. In diesen Gelübden setzt sich nun der Laie ein Maß, wie weit er von der für ihn bestehenden Erlaubnis Gebrauch machen will; jenseits der von ihm gesetzten Grenze sollen auch für ihn die großen Gebote verbindlich sein. In dem Richtungsgelübde (*digvrata* oder *digvirati*) setzt er fest, wie weit er in einer der zehn Himmelsrichtungen gehen darf; im Ortsgelübde, innerhalb welcher Grenzen er bleiben will: Zimmer, Haus, Dorf, Distrikt etc.; im *anarthadaṇḍa*-Gelübde verpflichtet er sich, nur zur Erlangung seiner üblichen Lebensmittel und -Bedürfnisse als Laie zu agieren; im Zeitgelübde bestimmt der Laie, wie lange er zeitweise die großen Gelübde halten will; im Fasttagsgelübde verpflichtet er sich, an den Pauṣadha-(oder Proṣadha-)tagen, i. e. am 8., 14., 15., oder sonst an einem Tage zu fasten und sich anderweitige Entbehrungen aufzuerlegen; in dem 6. Gelübde bestimmt er, wie weit er in dem Gebrauch der Lebensmittel (*upabhoga*: Speise und Trank) und Lebensbedürfnissen (*paribhoga*: Kleidung etc.) gehen will; im *atithisaṃvibhāga*-Gelübde verpflichtet er sich, den Mönchen das, dessen sie bedürfen, zu spenden. Die *vrata*'s 1, 3, 6 heißen *guṇavrata*, die übrigen vier *śikṣāvrata*, alle sieben *śīla*. (Vergleiche hierzu Aupapātika Sūtra § 57.)

Und derjenige, welcher sich der mit dem Tode endigenden Kasteiung unterzieht. 17.

māraṇāntikīṃ saṃlekhanāṃ joṣitā.

Dies ist die bekannte *māraṇāntikī saṃlekhanā* (oder *sallekhanā*); sie besteht darin, daß, wer einen zwingenden Grund dazu hat, nach fortgesetztem und stets gesteigertem Fasten zuletzt ganz der Nahrung entsagt und in frommer Betrachtung ausharrt bis zu seinem Tode.

Jeder *vratin* hat nach 13 keinen falschen Glauben, ist also *samyagdṛṣṭi*, ein Rechtgläubiger. Dies gibt Veranlassung zum folgenden Sūtra.

Die Vergehungen für den Rechtgläubigen sind (Glaubens)zweifel, (irdisches) Verlangen, Unentschiedenheit der Überzeugung, Bewunderung und Anerkennung Andersgläubiger. 18.

śaṅkākāṅkṣāvicikitsānyadṛṣṭipraśaṃsāsaṃstavāḥ samyagdṛṣṭer aticārāḥ.

Gegen die Gebote und Gelübde gibt es je fünf Vergehungen der Reihe nach wie folgt: 19.

vrataśīleṣu pañca pañca yathākramam.

Nämlich gegen das Nichttöten:

Fesseln, Töten, Schinden, Überbürden, Entziehung von Speise und Trank. 20.

bandhavadhacchavicchedātibhārāropaṇānnapānanirodhāḥ.

vergleiche Hemacandra's Yogaśāstra 3, 90.

Gegen die Wahrhaftigkeit:

Falsche Unterweisung, lichtscheues Geschwätz, Urkundenfälschung, Aneignung von etwas Geliehenem und böswilliger Verrat von geheimen Beschlüssen. 21.

mithyopadeśarahasyābhyākhyānakūṭalekhakriyānyāsāpahārasākāramantrabhedāḥ.

vgl. H. Y. 3, 91.

Gegen die Unredlichkeit:

Anstiftung zum Stehlen, Annahme gestohlenen Gutes, Schmuggel, Gebrauch falscher Maße und Gewichte, Waarenfälschung. 22.

stenaprayogatadāhṛtādānaviruddharājyātikramahīnādhikamānonmānapratirūpakavyavahārāḥ.

vgl. H. Y. 3, 92.

Gegen die Keuschheit:

Betreiben der Verheiratung eines Andern(?), Besuch von verheirateten oder unverheirateten Frauenzimmern, die sich mit Andern abgeben, unnatürliche Unzucht und Lüsternheit. 23.

paravivāhakaraṇetvaraparigṛhītāgamanānaṅgakrīḍātīvrakāmābhiniveśāḥ.

Statt *itvara* hat S. *itvarikā* und erklärt es wie oben übersetzt. Bh. gibt überhaupt keine Erklärung. Vgl. H. Y. 3, 93.

Gegen die Besitzlosigkeit:

Maßüberschreitung hinsichtlich Grund und Gebäude, Geld und Gold, Gut und Getreide, Mägden und Knechten, und allerlei Metall. 24.

kṣetravāstuhiraṇyasuvarṇadhanadhānyadāsīdāsakupyapramāṇātikramāḥ.

pramāṇātikrama, Überschreitung des Maßes, das man sich für den Besitz dieser Dinge gesetzt hat, daher Bh. diese fünf Artikel als *icchāpramāṇātikrama* bezeichnet. *hiraṇya* erklärt S. mit *rūpyādi vyavahāratantram*; *kupya* als Leinen, Baumwolle, Seidenzeug, Sandel etc. Ich habe *kupya* nach der Angabe der Wörterbücher übersetzt, ohne allerdings einen Zweifel unterdrücken zu können, ob ihre Deutung richtig ist. Vgl. H. Y. 3, 94.

Gegen das Richtungsgelübde:

Überschreitung nach oben, nach unten, nach seitwärts, der Maximaldistanz und Erinnerungsschwund. 25.

ūrdhvādhastiryagvyatikramakṣetravṛddhismṛtyantardhānāni.

Wenn Jemand einen Berg erklimmt, in einen Brunnen steigt oder in eine Höhle hineingeht, so verläßt er die Richtung, die er einzuhalten gelobt hat (S.). Vgl. H. Y. 3, 96.

Gegen das Ortsgelübde:

Holen lassen, Boten schicken, Zurufen, Zeichengeben und Zuwerfen. 26.

ānayanapreṣyaprayogaśabdarūpānupātapudgalakṣepāḥ.

Diese Mittel soll Jemand nicht anwenden, um einen Zweck auch jenseits der Grenzen, die er sich gesetzt hat, zu erreichen. Es sind Übertretungen, obschon der Betreffende persönlich innerhalb der Grenzen bleibt (vgl. H. Y. 3, 116).

Gegen die Enthaltung von zweckloser Schädigung:

Unzüchtige Reden, unzüchtiges Gebahren, Geschwätzigkeit, unbedachter Auftrag (oder mehr als nötige Arbeit) und Übermaß im Genuß. 27.

kandarpakaukucyamaukharyāsamīkṣyādhikaraṇopabhogādhikatvāni.

Statt *asamīkṣyādhikaraṇa* hat Y. 3, 114 (113) *saṃyuktādhikaraṇa* und die Ṭīkā erklärt es als das Zusammenfügen zweier Teile eines Geräts, wie Mörser und Stößel, Pflugsterz und Pflugschar, Bogen und Pfeil. Meine obige Übersetzung basiert auf der Etymologie, die eingeklammerte auf der etymologischen Erklärung von S.

Gegen das Zeitgelübde:

Schlechte Verwendung der (drei) Tätigkeiten (i. e. Gedanken, Worte, Werke), Nachlässigkeit und Mangel an Gedächtnis. 28.

yogaduḥpraṇidhānānādarasmṛtyanupasthāpanāni.

(vgl. H. Y. 3, 115.)

Gegen das Fasttagsgelübde:

Leibesentleerung ohne den Ort inspiziert und abgewischt zu haben, ebensolches Aufheben und Niederlegen von Dingen, ebensolches Benutzen des Bettes, Nachlässigkeit und Mangel an Gedächtnis. 29.

apratyavekṣitāpramārjitotsargādānanikṣepasaṃstāropakramaṇānādarasmṛtyanupasthāpanāni.

pratyavekṣaṇa ist das Betrachten, um etwa vorhandene lebendige Wesen zu bemerken, *pramārjana* das Abwischen mit einem weichen Stoffe (vgl. H. Y. 3, 117).

Gegen das Gelübde bezüglich der Lebensbedürfnisse:

Genuß von Speisen, die lebend sind, mit lebendem verbunden oder damit vermischt sind, Aufgüsse (oder Extrakte), ungare Kost. 30.

sacittasambaddhasammiśrābhiṣavaduḥpakvāhārāḥ.

(Vgl. H. Y. 3, 97.)

Gegen das Gelübde der Gastlichkeit:

Niedersetzen auf Lebendiges, Bedecken damit, Sagen es sei für einen andern bestimmt, Neid und Herrichtung des Essens zur unrichtigen Zeit. 31.

sacittanikṣepapidhānaparavyapadeśamātsaryakālātikramāḥ.

Durch genannte Mittel entzieht sich der Laie der Pflicht, dem Mönch (denn nur an solche, nicht an andere Bettler oder Gäste ist hierbei zu denken) von dem Essen mit zu geben. Niedersetzen aufs Feuer, Bedecken mit Früchten oder Blumen sind Beispiele für die beiden ersten Fälle (vgl. H. Y. 3, 118).

Gegen die mit dem Tode endigende Kasteiung:

Sehnsucht nach dem Leben oder nach dem Sterben, Anhänglichkeit an die Freunde, Gedenken der früheren Freuden und leidenschaftlicher Wunsch. 32.

jīvitamaraṇāśaṃsāmitrānurāgasukhānubandhanidānakaraṇāni.

nidāna ist ein kurz vor dem Tode gehegter Wunsch, der auf die kommenden Existenzen von Einfluß ist und in ihnen zur Erfüllung gelangt (cf. IX 34).

Schenken ist Überlassen von dem Seinigen (zu eigenem und anderer) Nutzen; 33.

anugrahārthaṃ svasyā 'tisargo dānam.

Und das ist unterschiedlich nach den äußeren Umständen, nach dem Gegenstand, nach dem Geber und nach dem Empfänger. 34.

vidhidravyadātṛpātraviśeṣāt tadviśeṣaḥ.

Achtes Kapitel.

Ursache der Bindung sind falscher Glaube, Nichtbeachtung der Gebote, Unachtsamkeit, die Leidenschaften und die Betätigung. 1.

mithyādarśanāviratipramādakaṣāyayogā bandhahetavaḥ.

virati siehe VII 1, *kaṣāya* VIII 10, *yoga* VI 1. Falscher Glaube ist entweder *abhigṛhīta*, d. h. erworben, wenn man eine der 363 falschen Lehren annimmt, oder *anabhigṛhīta*, d. h. ohne fremde Hülfe eingetreten.

Weil die weltliche Seele Leidenschaften hat, nimmt sie Stoffe auf, die für das *karman* geeignet sind. 2.

sakaṣāyatvāj jīvaḥ karmaṇo yogyān pudgalān ādatte.

Die Jaina's betrachten *karman* nicht als eine Eigenschaft des *ātman* in der Form von *adṛṣṭa* wie z. B. die Vaiśeṣika's, sondern das *karman* ist etwas materielles, wie auch der oft ausgesprochene Satz: *paudgalaṃ karma* besagt. *karmaṇo yogyān*, Stoffe, die für das *karman* geeignet sind, bedeutet Stoffe, die *karman* zu werden

fähig sind. Indem diese in ihrer Gesamtheit die Seele infizieren oder erfüllen, bringen sie die Bindung hervor. Wie verschiedene Ingredienzen in einem Gefäß zu einem geistigen Getränke vergären, so bildet sich das *karman* aus den Stoffen, die dazu geeignet sind, woraus dann, wenn ich es richtig fasse, der Karmanleib *kārmaṇaśarira* entsteht, bez. diesem, der uranfänglich ist, stets neues Material zugeführt wird.

Darin besteht die Bindung. 3.

sa bandhaḥ.

Deren Eigentümlichkeiten sind Art, Dauer, Kraft und Dimension. 4.

prakṛtisthityanubhāvapradeśās tadvidhayaḥ.

Die erste ist Wissenshinderung, Glaubenshinderung, das Zufühlende, das Verwirrende, Lebensdauer, Individualität, *nāma*, *gotra* und das Hindernde. 5.

ādyo jñānadarśaṇāvaraṇavedanīyamohanīyāyuṣkanāmagōtrāntarāyāḥ.

Dies sind also die acht Arten der Bindung, denen dieselben acht Arten von *karman* entsprechen. Die mit einer Modifikation des *ātman* (*ātmapariṇāmena*) aufgenommenen Stoffe werden zu diesen 8 Arten von *karman*, gerade so wie die in einer Mahlzeit aufgenommene Speise sich in Blut und die übrigen Körpersäfte verwandelt (S.).

Diese zerfallen der Reihe nach in 5, 9, 2, 28, 4, 42, 2 und 5 Unterarten. 6.

pañcanavadvyaṣṭāviṃśaticaturdvicatvāriṃśaddvipañcabhedā yathākramam.

Nämlich Wissenshinderung (*jñānāvaraṇa*): von *mati* etc. 7.

matyādīnām.

Nach den fünf Arten des Erkennens (vgl. I 9) gibt es auch fünf Arten von Wissenshinderung.

Glaubenshinderung (*darśanāvaraṇa*):

Hinderung des *cakṣur-*, *acakṣur-*, *avadhi-* und *kevaladarśana* und was empfunden wird als Schlaf, intensiver Schlaf, innere Erregung, intensive innere Erregung und Gier in der Erstarrung. 8.

cakṣuracakṣuravadhikevalānāṃ nidrānidrānidrāpracalāpracalāpracalāstyānagṛddhivedanīyāni ca.

Von diesen neun Arten der Glaubenshinderung sind die vier ersten die Hinderungen der vier Arten des Glaubens, vgl. II 5; die fünf letzten scheinen sich auf Glauben im allgemeinen zu beziehen, insofern es durch physopsychologische Zustände verhindert wird. Die Gier in der Erstarrung bedeutet Nachtwandeln und, obschon es nicht ausdrücklich gesagt wird, Handlungen in andern bewußtlosen Zuständen (cf. Vāsupūjyacarita 2, 534).

Das zu fühlende (*vedanīya*):

Was als Lust, und was als Leid empfunden wird. 9.
sadasadvedye.

Es ist also dasjenige *karman* gemeint, welches Lust oder Leid erzeugt, während die andern Arten von *karman* andere Folgen haben, die nicht direkt als Lust oder Leid empfunden werden, z. B. das *nokaṣāyavedanīya*, ein *karman*, das als Spaß, Vergnügungssucht etc. bewußt wird, d. h. also diese Zustände verursacht. Damit ist aber noch nicht seine Wirksamkeit erschöpft, sondern diese besteht darin, durch jene Zustände den rechten Wandel zu stören und zu verhindern; daher dies *karman*, obgleich *vedanīya* benannt, in die Klasse des *mohanīya*, der Störungen gehört.

Die Störung (*mohanīya*) ist zweifach:

Glaubensstörung und Wandelstörung (letztere ist zweifach:) was als Leidenschaft gefühlt wird, und was als Nicht-Leidenschaft gefühlt wird. (Diese vier) haben der Reihe nach 3, 2, 16, 9 Unterarten. (Glaubensstörung ist) Rechtheit, Irrigkeit und eine Mischung beider; (von Wandelstörung) Leidenschaft und Nicht-Leidenschaft; (Leidenschaft ist zunächst) verschieden als in endlosen Irrtum stürzend, Nicht-Entsagung, Entsagungshinderung und Entflammung; jedes von diesen ist vierfach als Zorn, Stolz, Trug und Gier; (die Nicht-Leidenschaft): Spaß, Vergnügen, Überdruß, Traurigkeit, Furcht, Scheelsucht, Weiblichkeit, Männlichkeit und drittes Geschlecht. 10.
darśanacāritramohanīyakaṣāyanokaṣāyavedanīyākhyās tridviṣoḍaśanavabhedāḥ samyaktvamithyātvatadubhayāni kaṣāyanokaṣāyāv anantānubandhyapratyākhyānapratyākhyānāvaraṇasaṃjvalanavikalpāś cai 'kaśaḥ krodhamānamāyālobhāḥ hāsyaratyaratiśokabhayajugupsāstripuṃnapuṃsakavedāḥ.

Es könnte befremden, daß *samyaktva* hier als *mohanīya* bezeichnet wird; doch erinnere man sich, daß nach II 3—5 drei Grade von *samyaktva*, je nach dem der *aupaśamika*, *kṣāyika* oder *kṣāyopaṣamika*-Zustand des *jīva* vorwaltet, unterschieden werden müssen.

Die Leidenschaften stören in verschiedener Weise: 1) verhindern oder vernichten sie rechten Glauben; 2) bewirken sie Nicht-Enthaltung und verhindern dadurch das Ablassen (*virati*) von den Todsünden; 3) als Entsagungshinderung lassen sie zwar ein beschränktes Ablassen *viratāvirati* zu, nicht aber rechten Wandel, 4) wirken sie entflammend; was damit gemeint sei, entzieht sich mir.

Die Nicht-Leidenschaften bedürfen keiner näheren Erläuterung, bis auf die letzten drei: Weiblichkeit, *strīveda*, bewirkt die dem Weibe eigentümlichen Zustände etc.

Das auf die Lebensdauer bezügliche *karman* ist vierfach:

Das der Höllenwesen, Tiere, Menschen und Götter. 11.
nārakatairyagyonamānuṣadaivāni.

Das *karman*, welches das Individuelle bewirkt, *nāman*, hat 42 Arten. Ausnahmsweise verbinde ich die Erklärung mit dem Text.

gatijātiśarīrāṅgopāṅganirmāṇabandhanasaṃghātasaṃsthānasaṃhananasparśarasagandhavarṇānupūrvyagurulaghūpaghātaparāghātātapoddyotocchvāsavihāyogatayaḥ pratyekaśarīratrasasubhagasusvaraśubhasūkṣmaparyāptasthirādeyayaśāṃsi setarāṇi tīrthakṛttvaṃ ca.

1) Wesenstufe, *gati*, (als Höllenwesen etc.). 2) Wesenklasse, *jāti*. Die Haupteinteilung ist nach der Anzahl der Sinnesorgane als *ekendriya* bis *pañcendriya*. Diese zerfallen wieder in zahlreiche Unterabteilungen, worüber man Uttarādhyayana Kap. 36 nachlesen möge. 3) Leiber (nämlich die fünf Leiber, vgl. II 37 ff.). 4) Haupt- und Nebenkörperteile. (Hauptkörperteile sind Kopf, Brust, Rücken, Arme, Bauch, Beine; die übrigen sind Nebenkörperteile. Alle sind entweder von dem irdischen Leib oder dem Verwandlungsleib oder dem Translokationsleib zu verstehen). 5) Bildung. (Dadurch wird Art und Größe der Körper etc. bestimmt.) 6) Verband. (Dadurch werden die Teile zu einem Organismus verbunden.) 7) Zusammenhalt (von Aggregaten). 8) Figur (vom Körper: wohlproportioniert, untersetzt, schief, bucklig, zwerghaft und tölpelhaft. — Untersetzt scheint hier die Bedeutung von *nyagrodhaparimaṇḍala* zu sein). 9) Festigkeit (des Knochengerüstes bez. Körperbaus; sechs Arten werden unterschieden als vajrarṣabhanārāca, ardhav°, nārāca etc.). 10) Gefühl. 11) Geschmack. 12) Geruch. 13) Farbe (die Unterarten von Nr. 10—13 sind V 23 angegeben). 14) Sukzession. (Dasjenige, was bewirkt, daß ein Gestorbener auf der ihm zukommenden Wesenstufe geboren wird; vierfach nach den 4 *gati*'s.) 15) Schwere und Gewichtlosigkeit. 16) Selbstvernichtung. 17) Vernichtung durch Andere. (Die Übersetzung von Nr. 16 und 17 nach der Erklärung von S. Selbstvernichtung beim Selbstmord. Bh. gibt von 16 noch eine zweite Erklärung: was den eigenen Sieg verhindert, und erklärt 17 dieser zweiten Bedeutung analog.) 18) Wärmeausstrahlung. 19) Lichtausstrahlung (18 bei der Sonne, 19 bei dem Monde, Leuchtkäfern etc.). 20) Atmung. 21) Fliegen. (Die folgenden sind Paare, jedes) mit seinem Gegenteil: 22) gemeinschaftlicher und 23) individueller Leib (ein vielen *jīva*'s gemeinschaftlicher Leib findet sich bei Pflanzen etc., während die meisten *jīva*'s je einen Leib für sich zu eigen haben). 24) beweglicher und 25) unbeweglicher Leib. 26) sympathisch und 27) unsympathisch. 28) wohltönend und 29) schlechttönend. 30) günstig und 31) ungünstig. 32) feiner Leib und 33) grober Leib. 34) vollkommene Entwicklung und 35) Mangel derselben. (Vollkommene Entwicklung ist das zum Abschlußkommen einer Tätigkeit des *ātman*. Es gibt fünf *paryāpti*'s; sie betreffen Ernährung, Leib, Organe, Atmung und Sprache. Die Ernährungsentwicklung ist die Fähigkeit bez. die Bildung der Fähigkeit zur Aufnahme von Stoffen,

deren Leib, Organe etc. bedürfen; Leibentwicklung die Fähigkeit, diese Nahrung passend zu assimilieren oder in den Leib umzubilden; Organentwicklung, die Fähigkeit, die Organe hervorzubringen; die Atmungs- und Sprachentwicklung bestehen in der Fähigkeit, die der Atmung, bez. der Sprache angemessenen Stoffe aufzunehmen und zu emittieren. Einige nehmen noch eine *manaḥparyāpti* an, die den beiden letzten analog ist. Diese Entwicklungen beginnen zwar gleichzeitig, erreichen aber erst nacheinander, in der genannten Reihenfolge ihre Vollendung). 36) fest und 37) nicht fest. 38) begehrenswert und 39) nicht begehrenswert. 40) Ruhm und 41) Schande. Und 42) Tīrthakarastellung. 12.

Das *nāmakarman* ist also dasjenige *karman*, welches das in obigen 42 Nummern genannte hervorbringt.

Das *gotrakarman* ist:

hoch und niedrig. 13.

uccair nīcaiś ca.

Das *uccairgotra* bewirkt vorzügliche Nationalität, Kaste, Familie, Ansehn, Macht etc., *nīcairgotra* das Gegenteil.

Das *antarāyakarman* betrifft

Geben etc. 14.

dānādīnām.

Dies *karman* macht, daß der Betreffende, obschon er geben möchte, dennoch nichts gibt; und so bei *lābha*, *bhoga*, *upabhoga* und *vīrya*.

Jetzt wird die Dauer oder der Bestand der genannten acht Arten *karman* angegeben:

Die längste Dauer der drei ersten und des *antarāya* ist dreißig *koṭikoṭi*'s von *sāgaropama*'s, 15.

āditas tisṛṇām antarāyasya ca triṃśatsāgaropamakoṭīkoṭyaḥ parā sthitiḥ.

des *mohanīya* siebenzig, 16.

saptatir mohanīyasya.

von *nāman* und *gotra* zwanzig, 17.

nāmagotrayor viṃśatiḥ.

des *āyuṣka* dreiunddreißig *sāgaropama*'s. 18.

trayastriṃśat sāgaropamāṇy āyuṣkasya.

Die kürzeste Dauer des *vedanīya* ist zwölf *muhūrta*'s, 19.

aparā dvādaśa muhūrtā vedanīyasya.

von *nāman* und *gotra* acht, 20.

nāmagotrayor aṣṭau.

von den übrigen weniger als ein *muhūrta*. 21.

śeṣāṇām antarmuhūrtam.

Jetzt wird die Kraft, *anubhāva*, behandelt:

Die Kraft ist die Realisation, 22.

vipāko 'nubhāvaḥ.

d. h. das *karman* übt seine Kraft aus, indem es sich realisiert (*vipāka*). Jedes *karman* einer der 8 Hauptarten (*mūlaprakṛti*) kann sich nur als dieses, nicht als eins einer anderen Art realisieren. Doch innerhalb derselben Art kann eine Unterart (*uttaraprakṛti*) sich wohl in Form einer anderen realisieren, ausgenommen im *āyuṣka*; ein Wechsel ist auch ausgeschlossen zwischen *darśanamohanīya* und *cāritramohanīya*, und zwischen *samyaktvavedanīya* und *mithyātvavedanīya*. — Jedes *karman* kann beschleunigte Realisierung (*apavartana*) erfahren, worüber oben II 52 mit Bezug auf *āyuṣka* gehandelt worden ist.

Diese ist dem Namen (des betr. *karman*) entsprechend. 23.

sa yathānāma.

Auch dadurch tritt Tilgung ein. 24.

tataś ca nirjarā.

d. h. indem das *karman* sich realisiert, schwindet es (*nirjarā*), es wird verzehrt. Das „auch" in obigem Sūtra deutet an, daß dies auch durch Askese geschieht, vgl. IX 3.

In allen Punkten des Ātman werden unendlich mal unendlich viele materielle Punkte (die das *karman* bilden sollen) auf Grund des Namens (d. h. des *karman*'s siehe 23) allerwärts (nach S. in allen Existenzen) je nach der Betätigung (*yoga* VI 1) gebunden, und zwar feine, in einem Raume befindliche, ruhende. 25.

nāmapratyayāḥ sarvato yogaviśeṣāt sūkṣmaikakṣetrāvagāḍhasthitāḥ sarvātmapradeśeṣv anantānantapradeśāḥ.

Es ist also jeder Punkt des Ātman von unendlich mal unendlich vielen materiellen Punkten erfüllt, aus denen *karman* entstehen soll (vgl. VIII 2), indem sie sich dem *ātman* assimilieren, infolge der Betätigung (*yogavaśād ātmasāt kriyante* S.). Vgl. das zu V 2 gesagte. Was *ekakṣetrāvagāḍha* „in einem Raum befindlich" eigentlich bedeutet, darüber sprechen sich die Kommentare nicht klar aus. Vielleicht ist nur damit gemeint, daß diese Bindung in dem Raume des betr. *jīva* vor sich geht und nicht außerhalb.

Verdienst ist *sadvedya*, Rechtheit, Vergnügen, Männlichkeit, günstiges *āyuṣka* (d. h. Menschliches oder göttliches), günstiges *nāman* und *gōtra*. 26.

sadvedyasamyaktvahāsyaratipuruṣavedaśubhāyurnāmagotrāṇi puṇyam.

Diese Arten von *karman* bilden also das „Verdienst", den Lohn der Tugend. Alles andere ist „Schuld", Strafe für die Sünde.

Neuntes Kapitel.

Die Unterdrückung der Influenz ist Abwehr. 1.

āsravanirodhaḥ saṃvaraḥ.

Diese wird erlangt I. durch die (drei Arten) der Zucht, II. (die 5 Arten) der Behutsamkeit, III. das (zehnfache) Gesetz, IV. die (12) Reflexionen, V. die Überwindung der (22) Mühsalen, VI. den (fünffachen) Wandel, 2.

sa guptisamitidharmānuprekṣāparīṣahajayacāritraiḥ.

und VII. durch Askese (durch letztere) auch Tilgung. 3.

tapasā nirjarā ca.

I. Die richtige Regelung der Betätigung ist die Zucht. 4.

samyagyoganigraho guptiḥ.

Diese ist 1) Zucht des Körpers, d. h. Regelung der Handlungen des Körpers in Bezug auf Liegen, Sitzen, Stehen, Wandeln, Aufheben und Niederlegen; 2) Zucht der Rede, d. h. Regelung der Sprache im Bitten, Fragen und Beantworten, oder des Stillschweigens; 3) Zucht des Geistes, d. h. Wollen von Heilsamem, Nichtwollen von Sündhaftem und Indifferentem.

II. Behutsamkeit des Ganges, der Rede, des Almosensammelns, des Aufhebens, des Niedersetzens und der Entleerung. 5.

īryābhāṣaiṣaṇādānanikṣepotsargāḥ samitayaḥ.

Behutsamkeit des Ganges beobachtet ein Mönch, wenn er beim Gehen seinen Blick nur ein *yuga* (= 4 *hasta*'s) vorausrichtet; Behutsamkeit der Rede, wenn er nur Nötiges, Wahres, Gutes spricht; Behutsamkeit des Almosensammelns, wenn er nur um das bittet, was das religiöse Leben erfordert unter Vermeidung der kanonischen Fehler; Behutsamkeit im Aufheben und Niederlegen, wenn er die Sache, bez. den Platz, welche, bez. wo, er sie aufhebt oder niederlegt, vorher inspiziert und abwischt; Behutsamkeit in der Entleerung, wenn er seine Entleerungen auf einem von allem Lebenden freien Platz vornimmt, den er vorher inspiziert und abgewischt hat. Diese 5 Arten der Behutsamkeit dienen dazu, die Tötung oder Schädigung lebender Wesen jedweder Art zu verhindern. Ausführlich handelt darüber der zweite Śrutaskandha des Ācārāṅga-Sūtra.

III. Das oberste Gesetz (für Mönche) besteht in 1) Langmut, 2) Demut, 3) Lauterkeit (der Gesinnung), 4) Begierdelosigkeit, 5) Wahrhaftigkeit, 6) Selbstzucht, 7) Askese, 8) Enthaltung, 9) freiwilliger Armut und 10) geistlichem Gehorsam. 6.

uttamaḥ kṣamāmārdavārjavaśaucasatyasaṃyamatapastyāgākiṃcanyabrahmacaryāṇi dharmaḥ.

Vgl. den daśalakṣaṇako dharmaḥ bei Manu VI 92. Die ersten vier Tugenden bilden das Gegenstück zu den vier Todsünden. Die Bedeutung von *śauca*, eigentlich: Reinheit der Gesinnung (*bhāvaviśuddhi*) ergibt sich aus dem Gegenteil *lobha*, Begierde; sie besteht also darin, daß man nach nichts begehrt, selbst nicht nach dem, was zum geistlichen Leben nötig ist. Wahrhaftigkeit, *satya*, ist positiv die Tugend, die negativ durch das zweite Gebot ausgesprochen wird; es ist also die Wahrhaftigkeit gepaart mit wohlwollender und lauterer Gesinnung. Selbstzucht, *saṃyama* ist vollständige Herrschaft über sein Tun (*yoganigraha*); sie beruht auf den *gupti*'s und *samiti*'s und besteht in der Enthaltung von dem, was irgend ein lebendes Wesen schädigen könnte, und von dem, was die Sinne reizt. Über Askese wird weiter unten 19 und 20 gehandelt. Enthaltung, *tyāga*, bezieht sich auf sündhafte Gedanken; nach S. ist es aber Mitteilsamkeit und besteht in der Mitteilung des Wissens. Freiwillige Armut besteht in der vollständigen Besitzlosigkeit, wobei man auch die Ausrüstung, die zum geistlichen Leben gehört, nicht als sein Eigentum betrachtet. Geistlicher Gehorsam, *brahmacarya*, umfaßt, sowohl Keuschheit und Gleichgültigkeit gegen alles Angenehme als auch die Unterordnung unter den *guru*, wie es ja auch beim brahmanischen *brahmacārin* von jeher galt.

IV. Die (12) Reflexionen bestehen in dem Erwägen der Vergänglichkeit (der Dinge), der Hülflosigkeit (des Menschen), des Saṃsāra, des Alleinstehens (des Menschen), der Heterogenität (der Seele vom Leibe), der Unreinheit (des Leibes), der Influenz, der Abwehr, der Tilgung, der Welt, der Seltenheit der Erleuchtung und der durch das Gesetz wohl verkündeten Wahrheit. 7.

anityāśaraṇasaṃsāraikatvānyatvāśucitvāsravasaṃvaranirjarālokabodhidurlabhadharmasvākhyātatattvānucintanam anuprekṣāḥ.

Diese Reflexionen bilden einen beliebten Gegenstand der Jaina-Homiletik. Bh. widmet ihnen beinahe 7 Seiten seines Kommentars; sie bilden den Gegenstand von Hemacandra's *bhavabhāvanā* und von Kārttikeyasvāmin's *kārttikeyānuprekṣā*.

V. Um nicht vom Heilswege abzukommen und um das *karman* zu tilgen, muß man die Mühsale ertragen: 8.

mārgācyavananirjarārtham pariśodhavyāḥ pariṣahāḥ.

1) Hunger, 2) Durst, 3) Kälte, 4) Hitze, 5) Bremsen und Mosquitos, 6) Nacktheit, 7) Verstimmung (gegenüber den religiösen Pflichten), 8) Weiber, 9) Wanderleben, 10) Positur (zum Meditieren), 11) Lagerstätte, 12) Scheltworte, 13) Mißhandlung, 14) Betteln, 15) Mißerfolg beim Betteln etc., 16) Krankheit, 17) Verletzung durch Halme (wenn nackt), 18) Körperschmutz, 19) Ehr-

furchtsbezeugungen, 20) Wissens(dünkel), 21) Verzweiflung über Unwissenheit, 22) Glaubenszweifel. 9.

kṣutpipāsāśītoṣṇadaṃśamaśakanāgnyāratistrīcaryāniṣadyāśayyākrośavadhayācanālābharogatṛṇasparśamalasatkārapuraskāraprajñājñānā-darśanāni.

Diese 22 Dinge oder Vorkommnisse bereiten einem Mönch entweder direkt Mühsale, oder indirekt, insofern sie ihn von dem Heilswege abzubringen geeignet sind. Ausführlich handelt über sie Uttarādhyayana 2., und im allgemeinen Sūtrakṛtāṅga I, 3.

Vierzehn derselben kommen bei einem *sūkṣmasamparāyasaṃyata* und einem *chadmasthavītarāgasaṃyata* vor. 10.

sūkṣmasamparāyacchadmasthavītarāgayoś caturdaśa.

sūkṣmasamparāya ist einer, dessen *samparāya* klein ist. *samparāya* (bez. *sāmparāya*) wird in S. mit *kaṣāya* erklärt; im Lokaprakāśa 2, 1195 lautet die Definition: *sūkṣmaḥ kiṭṭīkṛto lobhakaṣāyodayalakṣaṇaḥ | samparāyo yasya sūkṣmasamparāyaḥ sa ucyate.* Das ist das 10. *guṇasthāna*, während *bādarasamparāya* im 9. steht. *chadmasthavītarāga* ist die Bezeichnung derer, die im 11. und 12. *guṇasthāna* sich befinden; die im 11. sind *upaśāntakaṣāya*, die im 12. *kṣīṇakaṣāya*, welche Attribute mit *chadmasthavītarāga* komponiert werden zur vollständigen Bezeichnung, Lokaprakāśa 2, 1198. 1217. Auf diesen Stufen fallen also diejenigen *parīṣaha*'s fort, welche auf dem *mohanīya* beruhen, nämlich 6, 7, 8, 10, 12, 14, 19 und 22; es verbleiben die übrigen vierzehn.

Elf bei einem Jina. 11.

ekādaśa jine.

Bei einem Jina gibt es kein *ghāti karman* mehr (nämlich *jñānāvaraṇīya*, *darśanāvaraṇīya*, *mohanīya* und *antarāya*); es fallen daher von obigen vierzehn noch 15, 20 und 21 fort und es bleiben nur die auf *vedanīya* beruhenden elf. S. hat vom Digambara-Standpunkt aus Schwierigkeit, dieses Sūtra zu erklären. Denn die Jinas essen und trinken nicht, somit kann auch von *kṣudh* und *pipāsā* nicht die Rede sein; es soll also hier nur ein *parīṣahopacāra* verstanden werden, oder im Sūtra nicht *sambhavanti* wie vorher und nachher suppliert werden, sondern *na bhavanti*.

Beim *bādarasamparāya* alle. 12.

bādarasamparāye sarve.

Bei diesem treten die Kaṣāya's in grober Form auf; vgl. oben Bemerkung zu 10.

Jetzt wird angegeben, welche Mühsale bei den verschiedenen Arten (*prakṛti*'s) des *karman* (VIII 5) eintreten.

Wenn Wissenshinderung vorhanden ist, dann treten Wissensdünkel (20) und Verzweiflung über Unwissenheit (21) ein; 13.

jñānāvaraṇe prajñājñāne.

Wenn Glaubensstörung und das Hindernde: Glaubenszweifel (22), Mißerfolg beim Betteln (15). 14.

darśanamohāntarāyayor adarśanālābhau.

Bei Wandelsstörung treten ein Nacktheit (6), Verstimmung (7), Weiber (9), Positur (10), Scheltworte (12), Betteln (14) und Ehrfurchtsbezeugungen (19). 15.

cāritramohe nāgnyāratistrīniṣadyākrośayācanāsatkārapuraskārāḥ.

Beim *vedanīya* die Übrigen. 16.

vedanīye śeṣāḥ.

Gleichzeitig kommen jenachdem eins bis neunzehn bei einem Individuum vor. 17.

ekādayo bhājyā yugapad ai 'konaviṃśateḥ.

Hitze und Kälte (3 und 4) können nicht zugleich bestehen, ebensowenig Wandern, Lagern und Positur (8, 11, 10); so können also nur 19 von den 22 Mühsalen bei einem Individuum zu derselben Zeit eintreten.

VI. Der Wandel (besteht in den fünf Graden der Selbstzucht, *saṃyama*): 1) *sāmāyika*, 2) *chedopasthāpya*, 3) *parihāraviśuddhi*, 4) *sūkṣmasamparāya* und 5) *yathākhyāta*. 18.

sāmāyikacchedopasthāpyaparihāraviśuddhisūkṣmasamparāyayathākhyātāni cāritram.

1) *sāmāyika saṃyama* scheint in der Beobachtung alles dessen zu bestehn, was für bestimmte Zeiten und zeitweise vorgeschrieben ist, wie *svādhyāya* und *īryāpatha*; 2) *chedopasthāpya* (bez. *chedopasthāpanā* S.) ist die richtige Sühnung von Vergehen; 3) *parihāraviśuddhi*, die Reinheit des Wandels, die auf der Schonung lebender Wesen beruht; 4) *sūkṣmasamparāya*, derjenige Wandel, bei dem die Leidenschaften höchstens in subtiler Form sich äußern; 5) *yathākhyāta*, der vollkommene Wandel, den die Neutralisation oder die Vernichtung des *mohanīya* möglich macht und der zur vollständigen Vernichtung alles *karman* führt (nach S.). Dies sind die zur vollkommenen Heiligkeit aufsteigenden 5 Stufen des Wandels, die von den fünf Arten der Nirgranthas (siehe 48) realisiert werden.

VII. Askese ist zweifach: äußere und innere. (Vergleiche zum Folgenden die sehr detaillierte Klassifikation im Aupapātika-Sūtra § 30.)

A. Äußere Askese ist (sechsfach): 1) Fasten, 2) Verringerung der Kost, 3) Beschränkung auf bestimmte Nahrung, 4) Verzicht auf leckere Kost, 5) einsame Lagerstätte und 6) Abtötung des Fleisches. 19.

anaśanāvamaudaryavṛttiparisaṃkhyānarasaparityāgaviviktaśayyāsanakāyakleśā bāhyaṃ tapaḥ.

B. Die folgende (d. h. innere Askese ist sechsfach):

1) Buße, 2) Bescheidenheit, 3) Dienstbeflissenheit, 4) Studium, 5) Entsagung und 6) Meditation. 20.

prāyaścittavinayavaiyāvṛttyasvādhyāyavyutsargadhyānāny uttaram.

Diese haben der Reihe nach bis Meditation exklusive 9, 4, 10, 5 und 2 Unterarten. 21.

navacaturdaśapañcadvibhedaṃ yathākramam prāg dhyānāt.

Nämlich, Buße ist neunfach:

B. 1. 1) Beichten, 2) Abbüßen, 3) Beides zugleich, 4) Reinmachen (von Speisen, Utensilien etc.), 5) Aufgeben (von desgleichen, wenn nicht vorschriftsmäßig), 6) Askese (d. h. äußere), 7) *cheda*, 8) *parihāra* und 9) *upasthāpana*. 22.

ālocanapratikramaṇatadubhayavivekavyutsargatapaśchedaparihāropasthāpanāni.

N. 5 *vyutsarga* wird in S. mit *kāyotsargādikaraṇa* erklärt. N. 7 *cheda* scheint Nachdatierung der Konsekration *pravrajyā*, also Verringerung der geistlichen Anciennität bedeuten zu sollen und N. 9 *upasthāpana* erneute Konsekration, wodurch also die geistliche Laufbahn von neuem begonnen wird. N. 8 scheint auch die Herausschiebung eines Termins zu bedeuten, doch ich verstehe nicht welchen Termin und zu welchem Zwecke.

B. 2. Die Bescheidenheit ist vierfach, bezüglich:

Wissen, Glauben, Wandel und Höflichkeit. 23.

jñānadarśanacāritropacārāḥ.

Diese Bescheidenheit, *vinaya*, besteht in Fleiß und Ernst in den drei ersten Punkten und in der Höflichkeit bez. Ehrfurcht denen gegenüber, die vollkommener in Wissen, Glauben, Wandel etc. sind.

B. 3. Die Dienstbeflissenheit ist zehnfach gegenüber folgenden Personen bez. Gruppen:

1) dem Meister, 2) dem Lehrer, 3) dem Büßer, 4) dem Novizen, 5) dem Kranken, 6) dem *gaṇa*, 7) dem *kula*, 8) der Gemeinde, 9) dem Mönch und 10) den Weltlichen. 24.

ācāryopādhyāyatapasviśaikṣakaglānagaṇakulasaṅghasādhumanojñānām.

gaṇa wird erklärt als *sthavirasaṃtatisaṃsthiti*, *kula* als *ācāryasaṃtatisaṃsthiti*.

B. 4. Das Studium ist fünffach:

1) Unterricht, 2) Befragung, 3) Wiederholung im Geiste, 4) Aufsagen und 5) Erklärung. 25.

vācanāpracchanānuprekṣāmnāyadharmopadeśaḥ.

B. 5. Entsagung ist zweifach, bezüglich:

der äußerlichen und der innerlichen Versuchung. 26.

bāhyābhyantaropadhyoḥ.

Versuchung, *upadhi*, ist äußerlich, wenn sie sich auf Dinge bezieht, die einem nicht gehören, innerlich, wenn der Leib und die Leidenschaften in Betracht kommen.

B. 6. Die Meditation *dhyāna*:

Meditation ist das Festhalten und Konzentrieren eines Gedankens seitens eines, der eine (der vier) obersten Festigkeiten besitzt, 27.

uttamasaṃhananasyai 'kāgracintānirodho dhyānam.

(Vgl. VIII 12, 9.)

bis zu einem Muhūrta. 28.

ā muhūrtāt.

Länger kann die Konzentration nicht ausgehalten werden.

Sie ist vierfach:

a) Trübselig, b) böse, c) fromm und d) rein. 29.

ārtaraudradharmaśuklāni.

Die beiden letzteren führen zur Befreiung. 30.

pare mokṣahetū.

Die trübselige Meditation besteht in dem lebhaften Gedenken an Unangenehmes, das einem zu teil geworden, auf daß man davon frei werde, 31.

ārtam amanojñānāṃ samprayoge tadviprayogāya smṛtisamanvāhāraḥ.

ebenso von dergleichen Empfindungen, 32.

vedanāyāś ca.

umgekehrt von Angenehmem, 33.

viparītam manojñānām.

und des *nidāna*. 34.

nidānaṃ ca.

d. h. das intensive Verlangen, in einem künftigen Leben eine bestimmte Absicht zu verwirklichen (cf. VII 32).

Diese (trübselige Meditation kommt vor) bei Unenthaltsamen, teilweise Enthaltsamen und den in der Selbstzucht Nachlässigen. 35.

tad aviratadeśaviratapramattasaṃyatānām.

Die teilweise Enthaltsamen sind diejenigen, welche die *aṇuvrata* beobachten (cf. VI 20. VII 2).

b) Die böse (Meditation), die bei Unenthaltsamen und teilweise Enthaltsamen vorkommt, bezweckt Mord, Lug, Diebstahl und Bewahrung von Gütern. 36.

hiṃsānṛtasteyaviṣayasaṃrakṣaṇebhyo raudram aviratadeśaviratayoḥ.

Die fromme Meditation dient zur Ergründung 1) der heiligen Lehre, 2) der Erfahrungstatsachen, 3) der Folgen des *karman* und 4) des Weltbaues, seitens eines, der in der Selbstzucht korrekt ist, 37.

ājñāpāyavipākasaṃsthānavicayāya dharmam apramattasaṃyatasya.

Ergründung, *vicaya*, in S. mit *vivekavicāraṇa* erklärt. Erfahrungstatsache scheint mir hier die Bedeutung von *apāya* zu sein, wobei ich auf I 15 verweise.

und seitens derjenigen, bei welchen die Leidenschaften entweder neutralisiert oder erloschen sind. 38.

upaśāntakṣīṇakaṣāyayoś ca.

(Bei den letztern finden sich) auch die beiden ersten Arten der reinen Meditation, 39.

śukle cā "dye.

die beiden letzten beim Kevalin. 40.

pare kevalinaḥ.

Diese vier Stufen der reinen Meditation sind:

1) *pṛthaktvavitarka*, 2) *ekatvavitarka*, 3) *sūkṣmakriyāpratipātin* und 4) *uparatakriyānivṛtti.* 41.

pṛthaktvaikatvavitarkasūkṣmakriyāpratipātivyuparatakriyānivṛttīni.

Diese (finden statt der Reihe nach) bei solchen, welche 1) alle drei, 2) nur eine, 3) nur die körperliche, 4) gar keine Betätigung haben. 42.

tat tryekakāyayogāyogānām.

Die beiden ersten, die mit Überlegung (*vitarka*) verbunden sind, haben einen Gegenstand zum Objekt; 43.

ekāśraye savitarke pūrve.

von diesen ist die zweite ohne *vicāra.* 44.

avicāraṃ dvitīyam.

vitarka ist das *śrutajñāna.* 45.

vitarkaḥ śrutam.

vicāra ist das Übergehen von einem Gegenstand zum andern, von einem Schriftwort zum andern, von einer Betätigung zur andern. 46.

vicāro 'rthavyañjanayogasaṃkrāntiḥ.

Die Deutung des letzten Sūtras gebe ich nach S.

Nach den in den vorhergehenden Sūtren gegebenen Erklärungen würde *pṛthaktvavitarka* die Meditation über einen Gegenstand der Offenbarung sein, wobei aber der innere Sinn leicht zu andern übergeht, während bei *ekatvavitarka* letzteres nicht geschieht. Der Unterschied dieser beiden Meditationen von den vorhergehenden besteht auch darin, daß in ihnen *śrutajñāna* funktioniert, während die niederen Meditationen in *smṛtisamanvāhāra* bestehen, wobei also *matijñāna* funktioniert.

In den beiden höchsten Stufen bereitet sich das *nirvāṇa* vor; ihr Wesen ist aus den Namen zu entnehmen. In *sūkṣmakriyam apratipāti* ist nach 42 nur die körperliche Betätigung vorhanden und diese funktioniert also in einem minimalen Grade, wobei ein Rückfall in frühere Zustände ausgeschlossen ist. Nach Uttarādhya-

yana 29, 72. Lokaprakāśa III 1262 tritt dies Stadium ein, wenn weniger als ein (bez. einhalb) ***muhūrta*** des ***āyuṣka*** übrig ist. Der ***kevalin*** (40) heißt dann ***sayogin***. Im folgenden Stadium, des ***ayogin kevalin***, das nur ganz kurz dauert (ebenda), verschwindet alles ***karman*** und die Loslösung von den zwei bez. drei Leibern tritt ein, vgl. Utt. 29, 73. Lokapr. III 1266 f.

Es verdient Beachtung, daß auch im Yogasūtra die Ausdrücke ***savitarka*** I 42, ***nirvitarka*** 43, ***savicāra*** und ***nirvicāra*** 43 als Stufen des ***sabīja samādhi*** vorkommen, allerdings in anderer Bedeutung, aber doch so, daß ein innerer Zusammenhang erkennbar bleibt.

Im Vorhergehenden sind die Ursachen für die Tilgung des ***karman***, die ***nirjarā***, angegeben (cf. 2. 3); jetzt wird die Intensität bei verschiedenen Klassen Religiöser festgestellt.

Die Tilgung ist bei jedem folgenden unzähligmal größer als bei dem vorhergehenden in dieser Reihenfolge: 1) der Rechtgläubige, 2) der Laie, 3) der die Gebote haltende (*virata*, hier gleich Mönch?), 4) der die Leidenschaften Unterdrückende, 5) der die Glaubensstörung Vernichtende, 6) der die (Wandel)störung Neutralisierende, 7) der, bei dem sie neutralisiert ist, 8) der die (Wandel)störung Vernichtende, 9) der, bei dem sie vernichtet ist, 10) der Jina. 47.

samyagdṛṣṭiśrāvakaviratānantaviyojakadarśanamohakṣapakopaśamakopaśāntamohakṣapakakṣīṇamohajināḥ kramaśo 'saṃkhyeyaguṇanirjarāḥ.

Im folgenden wird eine Einteilung der eigentlichen Mönche nach andern Prinzipien gegeben:

Die Nirgranthas sind 1) Pulāka's, 2) Bakuśa's, 3) Kuśīla's, 4) Nirgrantha's, 5) Snātaka's. 48.

pulākabakuśakuśīlanirgranthasnātakā nirgranthāḥ.

Der Nirgrantha-Pulāka (taube Ähre) fällt nicht mehr vom Jainismus ab, beobachtet aber die Gebote nicht immer streng; der Bakuśa (der Gescheckte) beobachtet die Gebote, ist aber nicht frei von Eitelkeit. Der Kuśīla ist entweder Pratisevanā-Kuśīla, wenn er sich noch etwas gegen die ***uttaraguṇa***'s zu schulden kommen läßt, oder Kaṣāya-Kuśīla, wenn die ***saṃjvalanakaṣāya***'s noch bei ihm auftreten. Nirgrantha sind ***vītarāgacchadmastha*** (cf. 10); nach S. steht ihnen nach einer Stunde das ***kevalajñānam*** bevor. Snātaka's endlich sind ***sayogāḥ kevalinas*** und diejenigen, welche ***śaileśī*** erreicht haben.

Diese sind nach folgenden acht Gesichtspunkten darzustellen: 1) Selbstzucht (*saṃyama*), 2) heiliges Wissen (*śruta*), 3) falsche Praxis (*pratisevanā*), 4) *tīrtha*, 5) geistlicher Stand (*liṅga*), 6) *leśyā*, 7) Wiedergeburt (*upapāta*), 8) Grade (*sthāna*). 49.

saṃyamaśrutapratisevanātīrthaliṅgaleśyopapātasthānavikalpataḥ sādhyāḥ.

Wir bezeichnen die in Sūtra 48 unterschiedenen *nirgrantha*'s mit A, B, C 1, C 2, D, E. 1) Selbstzucht, *saṃyama*, hat nach 18 fünf Arten. Davon haben A, B, C 1 Nr. 1. 2, C 2 Nr. 3. 4; D, E Nr. 5. 2) Das heilige Wissen, *śruta*. A, B, C 1 kennen wenigstens dem Inhalte nach das *ācāravastu*, ein Stück des neunten Pūrva, höchstens den der 10 Pūrva's; C 2, D kennen den von 14 Pūrva; B, C, D kennen die 5 *samiti's* und 3 *gupti*'s; E ist über *śruta* hinaus. 3) falsche Praxis, *pratisevanā*. A übt die *mūlaguṇa*'s und beachtet das Verbot in der Nacht zu essen, Andern zu Liebe oder gezwungen. B bemüht sich um seine Utensilien (*upakaraṇabakuśa*) oder um seine Körperpflege (*śarīrabakuśa*). C 1 vergeht sich noch zuweilen gegen die *uttaraguṇa*. Bei C 2, D, E kommt *pratisevaṇā* nicht mehr vor. 4) Tīrtha. Alle sind in *tīrtha*'s (d. h. in den von den Tīrthakaras gegründeten Kirchen); nach einigen ist dies bei C 2, D, E nicht notwendig. 5) Geistlicher Stand, *liṅga*. Alle sind *bhāvatas* (der Gesinnung nach) darin, ob aber auch *dravyatas* (formell), hängt von Umständen ab. 6) *leśyā*. A hat einen der drei höchsten *leśyās*, B, C 1 alle sechs, C 2 die drei höchsten, wenn er den 3. *saṃyama* hat; wenn er den 4. *saṃyama* hat, hat er sowie D, E die weiße *leśyā*: der *ayogukevalin* hat keine. 7) Wiedergeburt, *upapāta*. E erreicht *nirvāṇa*, die übrigen werden im ungünstigsten Falle in Saudharma, im günstigsten in den höheren Himmeln wiedergeboren, und zwar A in Sahasrāra; B, C 1 in Āraṇa und Acyuta; C 2, D in Sarvārthasiddha. 8) Grad (*sthāna*). Durch die Leidenschaften entstehen unzählige Grade der Selbstzucht, *saṃyama*. Jeder durchläuft unzählige Grade, B aber unzählige mehr als A, und so weiter bis E, der nur einen Grad hat, von dem aus er zum Nirvāṇa gelangt.

Zehntes Kapitel.

Durch Schwund des *mohanīya* und durch Schwund von *jñānāvaraṇa*, *darśanāvaraṇa* und *antarāya* tritt absolutes Wissen und Glauben (*kevala*) ein, 1.

mohakṣayāj jñānadarśanāvaraṇāntarāyakṣayāc ca kevalam.

Durch Schwund des *mohanīya* wird der Mönch *chadmastha-vītarāga* (IX 10), dann tritt in weniger als einer Stunde gleichzeitig der Schwund der drei andern genannten *karman*-Arten ein, worauf das *kevalam*, Allwissenheit, entsteht, womit nach Bh. zu I 1 *kevaladarśana* auch gegeben ist. Der genannte Schwund tritt ein,

dadurch, daß die Ursachen der Bindung fehlen, und durch die Tilgung. 2.

bandhahetvabhāvanirjarābhyām.

Die Ursachen der Bindung sind VIII 1 aufgeführt. So lange noch *vedanīya*, *nāman*, *gotra* und *āyuṣka* vorhanden ist, lebt der Kevalin weiter.

Schwund jeglichen *karman*'s ist Erlösung. 3.

kṛtsnakarmakṣayo mokṣaḥ.

(Sie tritt ein,) weil auch die Zustände, Neutralisation etc., und Erwähltheit, ausgenommen die mit dem *kevala* verbundenen Zustände: Rechtheit, Wissen, Glauben und Vollendung, fehlen. 4.

aupaśamikādibhavyatvābhāvāc cā 'nyatra kevalasamyaktvajñānadarśanasiddhatvebhyaḥ.

Die Zustände, die das Wesen der weltlichen Seele, *jīva*, ausmachen, sind II 1—7 behandelt. Also alle Zustände, die dem *jīva quā jīva* zukommen, schwinden beim Eintritt der Erlösung; diejenigen, welche auch der *mukta* hat, bleiben, obschon sie unter den *kṣāyika*-Zuständen II 4 einbegriffen sind.

Darauf geht der Erlöste bis zum Gipfel der Welt. 5.

tadanantaram ūrdhvaṃ gacchaty ā lokāntāt.

Da der Erlöste frei von *karman*, speziell auch von *nāmakarman* ist, das seine Bewegung bewirken könnte, so fragt sich, wie hier Bewegung entstehen kann. Die Antwort gibt das folgende Sūtra:

Infolge eines früheren Anstoßes, seiner Unbeschwertheit, der Ungebundenheit und der angeborenen Bewegung (entsteht) dessen Bewegung. 6.

pūrvaprayogād asaṅgatvād bandhacchedāt tathāgatipariṇāmāc ca tadgatiḥ.

d. h. die Seele des Erlösten beharrt in der Bewegung, die sie in dem vorhergehenden Zustande angenommen hatte, wie das Rad des Töpfers; da sie nicht mehr mit Materie infiziert ist, lenkt die Materie nicht mehr ihre Bewegung ab. Die Stoffe haben nämlich positive Schwere, *adhogaurava*, die sie nach unten zieht, die Seelen aber negative Schwere, *ūrdhvagaurava*, die sie nach oben treibt. Durch die Verbindung dieser beiden Schweren entstehen allerlei Querbewegungen. Ist die Seele nicht mehr durch Stoffe beschwert, so bewegt sie sich nicht mehr seitwärts oder nach unten, sondern sofern sie nun ungebunden ist, tritt die ihr eigentümliche Bewegung, die nach oben gerichtet ist, ein. So schwimmt ein hohler Kürbis auf dem Wasser, sinkt aber zu Boden, wenn er mit einer Kruste von Erde oder Lehm bedeckt ist; sobald aber diese Kruste sich im Wasser abgelöst hat, taucht er wieder zur Oberfläche des Wassers auf.

Der Erlöste kann aber nur bis zum Gipfel der Welt gelangen und nicht weiter, weil darüber das Medium der Bewegung, Dharma, nicht mehr ist.

S. bringt die Beispiele: die bewegte Töpferscheibe, den von der Schmutzkruste befreiten Kürbis, den hervorgeschnellten Samen des Ricinus und die aufwärtsgerichtete Flamme, in einem besondern

Sūtra, und in einem zweiten den Grund, weshalb der Erlöste nur bis zum Gipfel der Welt gelangt.

Diese sind darzustellen nach (folgenden Gesichtspunkten): 1) Ort, 2) Zeit, 3) Wesenstufe, 4) Geschlecht, 5) Tīrtha, 6) Wandel, 7) ob von selbst oder durch einen Andern zur Erkenntnis gelangt, 8) Wissen, 9) Körpergröße, 10) Intervall, 11) Mehr oder Weniger. 7.

kṣetrakālagatiliṅgatīrthacāritrapratyekabuddhabodhitajñānāvagāhanāntarasaṃkhyālpabahutvataḥ sādhyāḥ.

Bei dieser Betrachtung werden zwei *naya*'s in Anwendung gebracht: der *pratyutpannabhāvaprajñāpanīya*, der den Zustand betrachtet, in welchem Jemand *siddha* wird, und der *pūrvabhāvaprajñāpanīya*, der einen vorhergehenden Zustand ins Auge faßt; letzterer ist nun entweder *anantarapaścātkṛtika*, direkt vorhervorhergehend, oder *paramparapaścātkṛtika*, indirekt vorhergehend. Auf diese Weise werden mancherlei Einzelheiten vorgebracht, die aber von geringem Interesse sind. Bei dem letzten Punkte „Mehr oder Weniger" werden die vorhergehenden nochmals durchgegangen und das numerische Verhältnis der *siddha*'s nach denselben angegeben. So z. B. bei 1) Ort, heißt es unter andern: der Zahl nach am kleinsten sind die *siddha*'s in den oberen Welten, zahlreicher in der Unterwelt, noch zahlreicher in der irdischen Welt; am wenigsten zahlreich in den Meeren, zahlreich in den Kontinenten etc. etc.

Der Kommentar schließt mit einer kurzen Übersicht über den Weg zur Erlösung. Daraus sei noch hervorgehoben, daß einer, der sich auf einer der beiden ersten Stufen des *śukla dhyāna* befindet, in den Besitz der wunderbaren Kräfte *siddhi*'s gelangt, von denen eine ausführliche Liste mitgeteilt wird.

Nachträge.

Professor Liebich macht mich darauf aufmerksam, daß Vardhamāna (1140 n. Chr.) im Gaṇaratnamahodadhi S. 2 den Jinendrabuddhi erwähnt: er nennt ihn im Text digvastra (zwischen Candragomin und Bhartṛhari), im Kommentar Devanandin. Das Samādhi śataka desselben ist mittlerweile in der Sanātanajainagranthamālā I S. 281 ff. erschienen; nach dem Upodghāta S. 6 lebte er 401 Vikrama. — Auch ein metrischer Tattvarthasāra in 667 Versen von Amṛtacandra (962 Vikrama) ist ebendaselbst herausgegeben.

Wörterverzeichnis.

(In das Verzeichnis sind alle Wörter aufgenommen, die aus irgend einem Grunde ein Interesse haben zu können schienen, und wenn es auch nur wäre, um danach ein Sūtra identifizieren zu können. c hinter einer Zahl bedeutet, daß das betreffende Wort im Kommentar vorkommt.)

kṣīṇakaṣāya IX 38.
kṣudh IX 9.
kṣetra I 8. 26, X 7.—III 10.
kṣetravṛddhi VII 25.

g

gaṇa IX 24.
gati II 6—V 17. VIII 12. II 26. 27, IV 22, X 7.
gandha V 23, VIII 12.
Gandharva s. Gāndharva.
Gardatoya IV 26.
garbha II 32. 34. 46.
Gāndharva IV 6 c. 12.
guṇa V 37. 40, VI 24 — V 33—35.
guṇasthāna IX 10 c.
gupti IX 2. 4. 49 c.
guru VIII 12.
gotra (karman) VIII 5. 13. 17. 20. 26.
Graha IV 13. 49.
Graiveyaka IV 20 c. 38.
glāna IX 24.

gh

ghanavāta III 1.
ghanambu III 1.
ghātikarman IX 11 c.
ghrāṇa II 20.

c

Cakravartin III 15 c; cf. vijaya.
cakṣurdarśana II 5 c, VIII 8, a° VIII 8.
cakṣus II 20.
caturindriya II 14 c.
caturnikāya IV 1.
Candramas IV 13.
caramadeha II 52.
caryā IX 9.
cākṣuṣa V 28.
cāritra X 7.
cāritramoha VI 15, IX 15.
cāritramohanīya II 1 c, VIII 10. 22 c.
cintā I 13.
cūlikā III 9 c.
caitanya II 7 c.

ch

chadmasthavītarāga IX 10. 48 c, X 1 c.
chaviccheda VII 20.
chāyā V 24.
cheda IX 22.
chedopasthāpya IX 18.

j

jagat VII 7.
janapada III 13 c.
Jambūdvīpa III 7, IV 14.
Jayanta IV 20. 38.
jarāyuja II 34.
jāti VIII 12.
jina IX 11. 47.
jīva II 1(ff.), I 4, V 2. 15. 21. 44, VI 8, VIII 2.
jīvatva II 7, cf. I 10 c.
jīvita V 20.
jugupsā VIII 10.
joṣitṛ (jhoṣitṛ) VII 17.
jñasvabhāva I 10 c.
Jñātu III 15 c.
jñāna I 1 c. 9, II 4, X 7.
jñānāvaraṇa VI 11, VIII 5 (7), IX 13, X 1.
jñānopayoga VI 23.
jyā III 11 c.
Jyotiṣka IV 1 c. 5. 6 c. 13 ff. 47 ff.

t

tattva I 4.
tattvārtha I 2.
tathāgatipariṇāma X 6.
tadubhaya VIII 10, IX 22.
tadbhāva V 30. 41.
tapas VI 23, IX 6. 19 ff.
tapasvin IX 24.
tamas V 24.
Tamaḥprabhā III 1.
Tārakā IV 13. 51.
tiryagyoni III, 18, IV 28.
tīrtha IX 49, X 7.
tīrthakṛttva VI 23, VIII 12.
Tudi IV 15 c.
Tuṣita IV 26.
tṛṇasparśa IX 9.
taijasa II 37. 39 ff.
tairyagyona VI 17.
trasa II 12. 14, VIII 12.
Trāyastriṃśa IV 4. 5.
triveda II 51.
trīndriya II 14 c.
tyāga VI 23, IX 6.

d

daṃśa IX 9.
dakṣiṇārdhādhipati IV 30.
darśana I 1 c, II 4.
darśanamoha VI 14, IX 14.
darśanamohanīya VIII 10. 22 c.
darśanaviśuddhi VI 23.
darśanāvaraṇa VI 11, VIII 5 (8), X 1.
dāna II 4. 5 c, VII 33, VIII 14.
Dikkumāra IV 6 c. 11.
digvirati cf. digvrata.
digvrata VII 16 (25).
duḥkha III 4 f., V 20, VII 5.
duḥpakva VII 30.
duḥpraṇidhāna VII 28.
Duḥṣamaduḥṣamā IV 15 c.
Duḥṣamasuṣamā IV 15 c.
Duḥṣamā IV 15 c.
deva II 35. 51, IV 1 ff.
Devakuru III 11 c. 13 c. 16.
deśatas VII 2.
deśaparikṣepin I 35 c.
deśavirata IX 35. 36.
deśavrata VII 16. 26
daiva adj. VI 20, VIII 11.
dravya I 5. 27. 30, V 2. 5. 37. 40.
dravyārthika (naya) I 35 c (dravya = sāmānya.)
dravyendriya II 16 c. 17.
dvīndriya II 14 c.
Dvīpakumāra IV 6 c. 11.

dh

dhanuḥkāṣṭha III 11 c.
dharma (uttama) IX 2. 6. IX 25.
dharma V 1. 7. 13. 17.
dharma (dhyāna) IX 29. 37.
Dharmā = Ratnaprabhā III 1 c.
dharmopadeśa IX 25.
Dhātakīkhaṇḍa III 8 c, 11 c. 12, IV 14.
dhāraṇā I 15.
Dhūmaprabhā III 1.
dhyāna IX 20. 21. 27.
dhrauvya V 29.

n

Nakṣatra IV 13. 50.
Nandana vana III 9 c.
napuṃsaka II 50.
napuṃsakaveda VIII 10
naya I 6. 34. 35.
naraka III 2 ff.
Nalina IV 15 c.
Nāgakumāra IV 6 c. 11.
nāgnya IX 9. 15.
nāman I 5.
nāman (karman) VI 21, VIII 5. 12. 17. 20. 26.

h

Das alphabetische Verzeichnis der Sūtras ist in Appendix A von Premchand's Ausgabe enthalten.

Ṛgveda V, 61, 12.

Von

Dr. P. E. Dumont und **J. Brune.**

yéṣām śriyā́dhi ródasī vibhrā́jante ráthesv ā́ diví rukmá ivopári.

Roth (KZ. 26, 51) interpretiert diesen dunklen Vers, indem er hinter *śriyā́dhi*· *śriyáḥ* | *ádhi* sucht. Für diese Interpretation muß er die bedenkliche Verschmelzung von *as* + *a* zu *ā* annehmen. Zur Stützung derselben führt er l. c. noch zwei andere Beispiele an, die aber von Oldenberg (Prolegomena, S. 459 A.) auf eine Weise erklärt wurden, welche einfacher ist und viel mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat. Will man, die Möglichkeit dieses Sandhi ablehnend, gleichwohl an unserer Stelle eine Kontraktion von *śriyas* und *ádhi* annehmen, so erweist sich die von Oldenberg l. c. vorgeschlagene Änderung von *śriyā́dhi* in *śríyódhi* als notwendig. Oldenberg selbst verhehlte sich damals nicht, daß Roth's Auffassung von der Stelle zugleich zu einer Verschiebung des Akzentes zwingt. — Eine andere Ansicht trägt Roth ZDMG. 48, 677 vor. Hier neigt er zu der Annahme, daß der ursprüngliche Saṃhitātext *śríyā́dhi*, eine Verschmelzung des zu *vibhrā́jante* gehörigen Nom. plur. *śríyas* mit *ádhi*, hatte und erst der Redaktor *śriyā́dhi* las. Einen entsprechenden Vorgang vermutet er in *dívābhipitvé* (Ṛgveda V, 76, 2). Aber weshalb soll denn hier der Instrumental *dívā* nicht vorliegen, da doch auch sonst, z. B. VI, 49, 10, in derselben Weise ein Lokativ neben einem Instrumental steht? Ferner verweist Roth auf Ṛgveda VIII, 81 (92), 15: *sá no vṛṣan sániṣṭhayā sáṃ ghoráyā dravitnvā́* | *dhiyā́viḍḍhi púraṃdhyā*. Aber auch hier fragen wir: weshalb soll in *dhiyā́viḍḍhi* kein Instrumental enthalten sein, da doch in dem Verse eine Reihe Instrumentale stehen, unter die sich *dhiyā́* sehr wohl einordnen läßt, da ferner *dhí* im Ṛgveda wiederholt (wir verweisen auf II, 38, 10; IV, 50, 11; VIII, 34, 6; VIII, 58 (69), 1; X, 39, 2; X, 65, 13. 14), neben und in den gleichen Kasus mit *púraṃdhi* vorkommt, die Verbindung von *dhí* mit *púraṃdhi* also wohl als stehende Wendung aufgefaßt werden darf? Endlich verweist Roth auf X. 22, 13: *asmé tā́ ta indra santu satyā́hiṅsantīr upaspṛ́śaḥ*. Aber erklärt der Vers sich nicht ein-

facher, wenn man *satyā* = *satyāni* und als Subjekt zu *asmé santu* neben dem anderen Subjekt *áhiṅsantīr upaspṛ́śaḥ* auffaßt? — Zu der doppelten Textänderung, zu der man sich, wenn man anders Roths Deutung von V, 61, 12 gelten lassen will, entschließen muß, wird sich der Interpret des Ṛgveda nur sehr ungern verstehen.

Max Müller (Sacred Books, vol. XXXII, S. 362) konjiziert für *vibhrā́jante vibhrā́jate;* dieses läßt er abhängen von *ródasī*, worin er die Gattin Rudras sieht. Aber der Name dieser Göttin ist gewöhnlich ein Oxytonon. Auch trennt Müller *ádhi* von *ródasī*, während es doch viel natürlicher ist, *ródasī* von *ádhi* abhängig sein zu lassen, wofür folgende Stellen sprechen: Ṛgveda VI, 6, 4: *ádhi sā́nu pṛ́śneḥ*, VII, 36, 1: *pṛthú prátīkam ádhi*, Vāj. Saṃh. 11, 22: *rúhāṇā ádhi nā́kam uttamám*, Sāmav. II, 1, 1, 19, 2: *tṛtīyam adhi rocanam divaḥ*.

Lassen sich nun die Schwierigkeiten, die der Vers enthält, nicht ohne eine Änderung des Textes beheben?

Pischel und Sieg schlagen diesen Weg ein. Nach Pischel (Ved. Studien I, 54 fg.) kommt *śrī* von der Wurzel *śri*, „etwas woran lehnen" und hat demgemäß ursprünglich die Bedeutung „das Lehnen an etwas", „das sich an etwas Lehnen", „das sich wohin Neigen", „wohin Wenden", dann in übertragenem Sinne „die Neigung zu etwas", „Wunsch", „Wille." Daher übersetzt Pischel unseren Vers: „Sie glänzen auf ihren Wagen, auf die (*ádhi*) ihnen zu Liebe Rodasī (gestiegen ist), wie die Sonne oben am Himmel." Dagegen lassen sich folgende Einwände erheben. Die Übersetzung von *yéṣām śriyā́* durch „denen zu Liebe" erscheint uns zu wenig wahrscheinlich. *śrī* gehört nicht zu der Wurzel *śri*, „etwas woran lehnen", die Länge des *ī* scheint vielmehr auf eine *seṭ*-Wurzel *śrī* hinzuweisen. Ferner, auf der einen Seite haben die entsprechenden avestischen Wörter *srī*, *srīra* die Bedeutung „Schönheit" bezw. „schön anzusehen, schön" (siehe Bartholomae, Altiran. Wb., Sp. 1645 und 1646). Damit greift auf der anderen Seite die Bedeutung ineinander, die *śrī* im klassischen Sanskrit vorwiegend [1]) hat. Diese Übereinstimmung zwischen dem avestischen *srī* und dem klassisch sanskritischen *śrī* berechtigt uns zu dem Schlusse, daß die Bedeutung „Schönheit" in die indoiranische Vorzeit zurückreicht. Und in der Tat läßt sie sich an sämtlichen Stellen des zwischen jener und dem klassischen Sanskrit stehenden Ṛgveda halten. Bei dieser Lage der Dinge können wir uns die Beweisführung Pischels an der angeführten Stelle nicht zu eigen machen. Aber noch andere Bedenken haben wir gegen seine Übersetzung unseres Verses. Pischel läßt den Nebensatzakzent von *vibhrā́jante* außer acht und sagt ohne Bedenken „sie glänzen." Auch trennt er *ádhi* von *ródasī*, wogegen wir bereits Einwendungen erhoben, und läßt von *ádhi* ein Relativum abhängig sein, das im Text an der es erfordernden Stelle gar nicht

1) Die weitere Bedeutung „Glück" spricht nicht für Pischel's Ansicht.

steht; dadurch wird er auch noch gezwungen, für den von ihm eingeführten Relativsatz ein Verbum zu ergänzen.

Sieg (Sagenstoffe S. 59) endlich übersetzt den Vers: „Durch deren Pracht Himmel und Erde noch mehr (glänzen), wenn sie auf ihrem Gefährt erstrahlen wie der Goldschmuck oben am Himmel.“ Er faßt also *ródasī* als Subjekt auf. Dadurch wird er genötigt, zu diesem Dual ein im Dual stehendes Verbum — *vibhrājete* — zu ergänzen, für *vibhrājante* einen neuen Satz anzunehmen, den er mit „wenn“ einleitet, und *ádhi* als selbständig oder als Präfix des von ihm ergänzten *vibhrājete* anzusehen. Alle diese Vermutungen erweisen sich als sehr gesucht, namentlich aber die Einführung des Konjunktionalsatzes als äußerst gewagt. Wohl gibt es „Nebensätze ohne Abzeichen“; aber sie alle weisen einen ganz bestimmten Typus auf (siehe Delbrück, Altindische Syntax, S. 42), dessen Züge unsere Stelle nicht an sich trägt, eine Beobachtung, die wir, wie so manchen Rat bei unseren Untersuchungen, der Freundlichkeit des Herrn Professors Oldenberg verdanken. Wohl gibt es Stellen, an denen ein Verbum zu ergänzen ist; aber stets kommen nur sehr häufig gebrauchte, aus dem Zusammenhange unschwer zu erratende Verben für eine Ergänzung in Betracht, wie „sein, werden, gehen, kommen“, gelegentlich auch „rufen“, nicht aber solche Verben wie „glänzen.“ Endlich würde es sehr merkwürdig sein, wenn zu dem dastehenden Relativum ein weiteres Verbum und zu dem dastehenden Verbum ein weiteres Relativum zu ergänzen wäre, da doch das dastehende Verbum zu dem Relativum sehr wohl paßt.

Die vorstehende Kritik führt uns zu folgender Übersetzung: „Durch deren [der Maruts] Schönheit über die beiden Welten hin sie glänzen auf den Wagen, wie der *rukmá* droben am Himmel.“ Was ist nun das unausgesprochene auf den Wagen Befindliche? Da es einerseits mit dem *rukmá* am Himmel verglichen wird, und da andererseits von den Maruts an mehreren Stellen des Ṛgveda gesagt wird, daß sie einen glänzenden Goldschmuck, *rukmá*, an Brust und Armen tragen (vgl. I, 166, 10), liegt es da nicht nahe zu vermuten, daß als Subjekt zu *vibhrājante rukmā́ḥ* zu ergänzen ist? Die Wahrscheinlichkeit unserer Vermutung wird durch eine ganze Anzahl Stellen des Ṛgveda erhöht. VIII, 20, 11 heißt es von den *rukmá* der Maruts: *samānám añjy èṣām ví bhrājante rukmā́so ádhi bāhúṣu*, wo sich das von uns zur Ergänzung vorgeschlagene *rukmā́ḥ* als Subjekt zu dem auch Ṛv. V, 61, 12 stehenden Verbum *ví bhrājante* findet. Ferner wird VII, 57,3 von den Maruts gesagt: *bhrājante rukmaíḥ*; und VII, 63, 4 hat *divó rukmáḥ* das Attribut *taráṇir bhrā́jamānaḥ*. Ein Synonymon von *bhrāj*: *ruc*, finden wir ebenfalls in Verbindung mit *rukmá* und *śrī* IV, 10, 5: *śriyé rukmó ná rocata upākė́*, und X, 45, 8 stehen nebeneinander *rukmá*, *śriyé* und *rucānáḥ*. V, 56, 1 ruft der Sänger die *víśo marútām* herbei, die er als *gaṇám piṣṭám rukmébhiḥ* schildert, während es kurz darauf, V, 57, 6 heißt *víśvā vaḥ śrír*

ádhi tanū́ṣu pipiśe. Aus den angeführten Beispielen dürfen wir wohl den Schluß ziehen, daß *rukmá*, *śrī* und *bhrāj* bezw. *ruc* insonderheit da, wo diese Ausdrücke in Beziehung zu den Maruts stehen, eng miteinander assoziiert sind.

Daß das Subjekt des Satzes nur in dem Vergleich steht, kann nicht bedenklich machen, da sich diese Erscheinung, wie von Bergaigne in seiner Syntaxe des Comparaisons Védiques S. 79 und 77 angeführte Beispiele zeigen, wiederholt im Ṛgveda beobachten läßt. V, 36, 2 steht das Subjekt *sómaḥ*, VI, 24, 6 das Subjekt *ā́paḥ* nur im Vergleich, wie sich aus der Stellung von *ná* ergibt. Und, wie wir meinen, liegt genau dieselbe Konstruktion wie in unserem Verse in der 2. Hälfte von VIII, 92 (103), 11 vor.

Bemerkungen zum Ṛgveda.

Von

Theodor Aufrecht.

1. *hari*, *hary°*.

Zwei Hymnen, in denen *hari* den Grundfaden bildet: III, 44, 1: 1) haryatáḥ, háribhiḥ (bis), háritam. 2) haryán (bis), haryaśva. 3) háridhāyasam, hárivarpasam, haritoḥ, háriḥ. 4) háritaḥ, hárya-śvaḥ, háritam, hárim. 5) haryántam, háribhiḥ (bis).

X, 96: 1) hárī, haryatám, háribhiḥ, hárivarpasam. 2) hárim, hinvánto hárī, háribhir, hárivantam. 3) hárito, háriḥ (bis), hári-manyusāyakaḥ, háritā. 4) haryatáḥ, háritaḥ, háriśipraḥ, hárim-bharáḥ. 5) aharyathāḥ, hárikeśa, haryasi, harijāta haryatám. 6) haryatā́ hárī, háryate, hárayaḥ. 7) hárayaḥ, hinvan hárayo hárī, háribhiḥ, hárivantam. 8) háriśmaśārur[1]) hárikeśaḥ, haripā́ḥ, háribhiḥ, hárī. 9) háriṇī (bis), hárī, haryatásya. 10) haryatásya, hárivān, áharyat, haryatáḥ u. s. w.

3. रध्र.

Vor vielen Jahren habe ich das folgende für mein unvollendetes Wörterbuch niedergeschrieben. *radhrá* adj. ***slow***, ***remiss***, ***feeble***. imé radhrám cin Marúto junanti VII, 56, 20. yó radhrásya coditā́ yáḥ kṛśásya II, 12, 6. radhrásya stho yájamānasya codáu 30, 6. yáyā radhrám pāráyathā́ty áṅhaḥ 34, 15. yás pátir vā́ryāṇām ási radhrásya coditā́ X, 24, 3. — *áradhra* adj. ***not remiss, not slothful***. sáhas te tavásas távīyó 'radhrasya radhratúro babhūva VI, 18, 4. tā́ ha tyád vartír yád áradhram ūhathuḥ śáśvad áśvaiḥ 62, 3.

radhra-codá adj. ***encouraging*** or ***invigorating the feeble***. Índro radhracodáḥ II, 21, 4.

radhra-códana adj. = radhracoda. Of Indra. kím aṅgá radhra-códanam tvāhuḥ VI, 44, 10. tvám Indra śuśravānānudám vṛṣabha radhracódanam X, 38, 5.

radhra-túr adj. ***overcoming the feeble***. sáhas te tavásas tá-vīyó 'radhrasya radhra-túro babhūva.

---

1) śmaśāruḥ ist eine Verlängerung von śmaśruḥ des Metrums willen. Vgl. hiriśmaśruḥ.

3. Alliteration.

ā vāṃ ratho rathānāṃ yeṣṭho yātv Aśvinā V, 74, 8.
gūhatā guhyaṃ tamaḥ I, 86, 10.
ā gnā agna ihāvase 22, 10.
śikṣā śacīvas tava naḥ śacībhiḥ 62, 12.
vidhyatā vidyutā 86, 9.
tā açvadā açnavat 113, 18 u. s. w.

4. Plural und Singular.

akāri ta Indra Gotamebhir *brahmāṇi* I, 63, 9.
duhanty *ūdhar divyāni* 64, 5.
dhṛṣṇave *dhiyate dhanā* 81, 3.
yā vaḥ *śarma* śaśamānāya santi 85, 12.
tā te viśvā paribhūr astu yajñam 91, 19.
sarvā tā te api deveṣv astu 162, 14 u. s. w.

5. Endungen des Perfektum auf das Präsens übertragen.

invire. pinvire, śṛṇvire. sunvire. hinvire (hinvatu).

6. Wegen des Metrum werden einige Wörter verändert.

ye Manuṃ cakrur uparaṃ dasāya (für dāsāya) VI, 21, 11.
yaṃ tvam Mitreṇa Varuṇaḥ sajoṣā deva pāsi tyajasā martam aṅhaḥ (für aṅhasaḥ) 3, 1.

7. Instrumental vor dem Suffix *vat*.

śavasāvat. sahasāvat. Beide wegen des Metrums.

8. Reim.

VII, 56, 19:
ime turam maruto rāmayantīme sahaḥ sahasa ā namanti | ime śaṅsaṃ vanushyato ni pānti guru dvesho ararushe dadhanti || Hierbei ist das falsche dadhanti für dadhati zu bemerken.

Das syrische Alexanderlied.

Herausgegeben und übersetzt von

Lic. Dr. Carl Hunnius.

(Fortsetzung zu S. 209 oben.)

ܗܝܕܝܢ ܐܬܐ: ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܗܘܐ ܡܢ ܩܕܡܬܐ[1]

ܘܩܪܐ ܠܡܠܐܟܐ ܘܢܫܩ ܠܦܐ ܥܡ ܡܠܐܟܬܐ[2]

ܘܥܢܐ ܕܢܐܡܪ:[3] ܘܫܡܥ ܗܘܐ ܒܪܘܚܩܘܬܐ[4]

340 ܕܗܘܐ[5] ܥܡ ܡܠܟܐ ܐܬܐ ܠܡܫܡܥܗ ܘܠܡܥܒܕܗ[6]

ܘܠܐ ܢܫܬܡ ܟܠ ܘܡܫܬܒܚ ܠܡܠܟܐ ܒܫܠܐ[7]

ܘܫܡܥ ܡܠܟܐ ܕܢܫܡܥ[8] ܒܫܡܥܐ ܒܠܒܗ ܒܥܐ[9]

ܘܒܥܐ:[10] ܠܡܢ ܐܚܐ ܠܡܠܟܐ ܒܗ ܡܬܩܪܘܒ

ܢܦܫܗ[11] ܟܠܐ ܬܐܦܐ ܘܚܝܠܐ ܢܘܪܐ ܘܫܡܫܐ ܢܦܠ

345 ܡܠܟܐ ܘܚܙܐ ܘܫܡܥܬܐ ܕܐܝܟ ܗܘܘ[12] ܒܥܘܗ

ܘܟܕ ܚܙܐ ܕܒܫܡܥܐ ܕܐܬܚܙܝܘ[13] ܒܝܘ ܡܥܢܝܬܐ

ܥܢܐ ܕܢܐܡܪ: ܘܫܡܥ[14] ܗܘܐ ܠܡܬܠܬܗ

ܗܐ ܒܢܐ ܕܡܐܬܐ[15] ܦܪܐ ܘܕܐܬܒܬܗ[16]

ܠܟܘܢ ܕܬܪܒܥܘܢ ܘܡܬܝܒܘܢ ܘܟܠܗ ܐܚܐ

350 ܘܡܫܘܬܐ ܡܫܡܫ ܒܬܫܒܘܚ ܘܫܡܫܘ ܠܡܪܝܐ[17]

---

1) L ܐܠ ܒܪ ܦܠ.

2) P ܘܩܪܐ ܠܡܠܐܟܐ ܘܢܫܩ ܦܘܡܗ ܘܩܕܡ ܡܢ ܩܕܡܬܐ ܘܢܫܩ ܐܠܦܐ; L ܘܩܪܐ ܠܡܠܐܟܐ ܘܢܫܩ ܐܠܦܐ.

3) P ܘܐܡܪ:.

4) P[1] ܒܪܘܚ ܗܘܐ ܘܕܫܡܥ; P ܘܫܡܥ ܗܘܐ ܠܡܬܠܬܗ.

5) P ܗܘܐ.

6) L ܘܡܥܒܕ ܠܟ.

7) P ܘܠܐ ܢܫܬܡ ܟܕ ܡܫܒܚ ܠܡܠܟܐ ܒܫܠܐ.

8) L ܕܫܡܥ.

9) P ܠܒܠܒܗ ܒܥܐ. P stellt außerdem die beiden letzten Zeilen um.

Das syrische Alexanderlied.

Herausgegeben und übersetzt von

Lic. Dr. Carl Hunnius.

(Fortsetzung zu S. 209 oben.)

Hierauf erwachte Alexander und erhob sich vom Schlummer
Und berief die Edlen und Chiliarchen samt den Zenturionen
Und begann in seiner Fürsorge zu reden und zu befehlen:
340 „Siehe, der Herr ist zu unserer Unterstützung und Hülfe gekommen,
Wohlan, erheben wir uns und beten wir zum Herrn mit Eifer!"
Und der König befahl dem ganzen Volk Räucherwerk aufzulegen
Und dort zwischen ihren Schlachtreihen dem Herrn Räucherwerk zu räuchern.
Sie trugen auf Steinen und Scherben Feuer und gutes Räucherwerk,
345 Der König und die Edlen und die Truppen, die bei ihm waren.
Und nachdem sie das wohlriechende Rauchopfer mitten im Lager dargebracht hatten,
Begann er zu reden und den Truppen Befehle zu geben:
„Siehe, es ist eine Zeit großen Kampfes und Streites.
Leget eure Panzer und Köcher und alle Waffen an,
350 Und die Helme setzt auf's Haupt und erhebt euch zum Kampf;

---

10) P ܘܣܛܪܘ.

11) P ܛܠܢ.

12) L und P ܗܘܐ.

13) P ܘܣܒܠܘ ܕܐܣܛܪܘ ܣܛܪܐ ܕܒܣܡܐ.

14) P[1] ܚܙܝ ܡܣܡܝ ܘܕܐܡܪ.

15) L ܡܪܣܐ.

16) P läßt ܘ ܐܕܪܐ weg und schreibt ܕܒܩܠܒܘܬܐ.

17) Der Text der beiden letzten Zeilen ist bei allen drei in Unordnung, bei P[1] dazu noch sehr unleserlich. Er lautet bei P[1] ܠܟܘܢ ܙܪ̈ܝܩܝܢ ܘܡܛܪܣܝܢ....ܐܝܟ ܟܝ. ܘܣܘܣܝ̈ܐ ܣܘܣܘ ܒܫܢܘܢܝܢ ܠܟܘܢ ܙܪ̈ܝܩܝܢ ܒܩܪܒܐ, bei L ܠܟܘܢ ܙܪ̈ܝܩܝܢ ܘܡܛܪܣ ܠܟܘܢ ܒܗܘ ܐܝܟ. ܘܣܘܣܝ̈ܐ ܣܘܣܘ ܒܫܢܘܢܝܢ ܘܣܘܣ ܒܩܪܒܐ, bei P ܘܡܛܪܣܝܢ ܐܝܟ ܠܟܘܢ ܘܣܘܣܝ̈ܐ ܣܘܣܘ ܡܙܝܢܐ ܘܣܘܣܘ ܠܡܩܪܒܐ ܐܝܟ ܒܩܪܒܐ. Für ܘܣܘܣܘ

ܘܗܘܐ ܠܐܘܩܝܢܘܣ[1] ܡܠܟܐ ܕܦܪ̈ܣܝܐ ܟܕ ܚܙܐ[2]
ܘܐܙܠ ܠܗ ܠܘܬ ܐܦܩܗ[3] ܘܐܬܐ ܦ̈ܠܚܐ ܐܣ̈ܝܪܐ[4]
ܘܗܘܐ ܠܐܟܣܢܐ ܟܠܗܘܢ ܐܟܚܕ[5] ܥܡ ܚܝ̈ܠܘܬܗܘܢ
ܕܢܐܬܘܢ ܥܠܝ[6] ܘܢܚܒܘܢ ܠܥܡܝ ܘܠܡܠܟܘܬܝ
355 ܩܘܡܘ ܒܩܪܒܐ ܐܝܟ ܓܢܒܪܐ ܘܡܬܟܬܫܐ[7]
ܘܥܒܕܘ ܢܨܚܐ ܘܫܡܐ ܛܒܐ ܕܢܗܘܐ ܠܟܠܟܘܢ
ܐܦ ܘܐܬܟܢܫܘ[8] ܚܝ̈ܠܘܬܗ[9] ܥܠ ܦܘܪܣܐ[10]
ܒܚܝܠܐ ܘܐܪ̈ܙܐ ܕܠܐ ܢܬܟܬܫܘܢ[11] ܥܡ ܠܐܟܣܢܕܪܐ[12]
ܡܠܟܟ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܡܠܟܐ ܡܩܕܘܢܝܐ[13] ܠܚܝ̈ܠܘܬܗ
360 ܕܠܐ ܢܬܦܪܩܘܢ ܘܠܐ ܢܬܦܠܓܘܢ ܡܢ[14] ܚܝ̈ܠܘܬܗܘܢ
ܐܡܪ[15] ܠܗ ܡܩܒܠ ܟܠ ܐܠܗܐ ܕܠܗ ܦܠܚ ܐܢܐ[16]
ܕܗܘ ܡܟܝܠ ܠܝ[17] ܘܡܢܨܚ ܠܝ[17] ܒܡܩܪܒܘܬܗܘܢ[18]
ܘܐܬܐ ܟܕ ܒܐܬܪܐ[19] ܗܘܐ ܕܦܪ̈ܣܝܐ ܒܗ[20]
ܘܟܕ ܫܡܥ ܗܘܐ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܠܡܥܠܠܘ[21]
365 ܘܡܬܡܠܟܐ ܠܚܝ̈ܠܘܬܗ ܥܠ ܠܐܟܣܢܕܪܐ
ܠܟܠܗ ܗܘܘ ܚܕܐ ܘܐܬܕܪܘ ܗܘܘ[22] ܚܝ̈ܠܘܬܗ
ܘܐܬܓܒܘ[23] ܗܘܘ ܠܡܩܪܒܘ ܐܝܟ ܓܢܒܪܐ[24]
ܗܘܝܘ ܐܝܟ ܡܠܟܐ[25] ܕܦܪ̈ܣܝܐ ܟܠ[26] ܐܡܪ ܛܒܐ
ܘܗܘܠܝ[27] ܐܩܝܡ[28] ܘܐܬܐ ܦ̈ܠܚܐ ܥܡ ܚܝ̈ܠܘܬܗܘܢ[29]

ܠܩܪܒܐ könnte man auch ܓܢܒܪܐܝܬ oder ܐܝܟ ܓܢܒܪܐ lesen. ܩܘܡܘ ܒܩܪܒܐ scheint mir weniger hierher zu passen, da es mehr den Sinn hat: „harret aus in der Schlacht".

1) P ܠܐܘܩܝܢܘܣ.

2) P ܟܕ ܚܙܐ ܠܗ; L ܟܕ ܚܙܐܘܗܝ.

3) L ܐܦܩܗ.

4) P¹ hat hier zwei Zeilen mehr: ܘܢܐܬܘܢ ܥܡܗ ܘܡܥܘܕܪܝܢ ܘܟܠܗܘܢ ܥܡܗ. ܕܢܥܒܕܘܢ ܩܪܒܐ ܥܡܗ ܕܢܨܚ ܕܥܡܗܘܢ ܗܝ.

5) P¹ ܐܟܚܕܐ. P ܐܝܟ ܚܕ.

6) Man muß mit einiger Gewaltsamkeit ܕܢܐܬܘܢ ܥܠܝ viersilbig lesen. L schreibt, um das zu vermeiden, ܥܠܝܢ.

7) P¹ ܢܬܟܬܫܘܢ.

8) P¹ ܐܬܟܢܫܘ ܘܐܬܟܢܫܘ.

9) P¹ ܚܝ̈ܠܘܬܗܘܢ. P ܚܝ̈ܠܘܬܐ.

10) P ܥܠ ܦܪܘܣ ܟܠܗ. L ܡܠܟܐ ܦܪܣܐ.

Denn siehe Tubarlaq, der König von Persien, hat ein Heer aufgeboten
Und noch 62 andere Könige in Sold genommen.
Siehe, sie haben sich alle wie ein Mann mit ihren Truppen versammelt,
Um gegen uns zu ziehen und unsern Namen und unser Reich zu vertilgen.
355 Haltet Stand in der Schlacht wie heldenhafte Krieger,
Und erringt Sieg und hohen Ruhm für alle Zeit!"
Er führte die Truppen, alle die Römer, heran und stellte sie auf
In Wehr und Waffen, damit sie sich nicht fürchteten vor dem Kampf.
Der erfahrene König ermutigte seine Truppen:
360 „Zittert nicht, noch bebet vor den Truppen jener!
Ich hoffe auf Gott, dem ich diene;
Er wird uns herrlichen Sieg verleihen im Kampfe mit jenen
Und uns beistehen in dem Streit, in den wir uns stürzen."
Und als Alexander seine die Truppen
365 Zum Kampf ermutigende Rede beendet hatte,
Legten seine Truppen die Waffen an und rüsteten sich
Und bereiteten sich wie Helden zum Kampfe vor.
Hierauf hielt der König von Persien auf dem Gipfel eines Berges Ausschau.
Und die 62 Könige zogen mit ihren Truppen

---

11) P ܢܬܪܗܒܘܢ.

12) Bei P¹ ist der größte Teil des Verses ausgefressen . . ܒܚܝܠܐ ܠܥܠܡܐ . . . .

13) L ܪܒܐ.

14) L ܘܠܐ ܬܬܪܗܒܘܢ ܘܠܐ ܬܬܙܝܥܘܢ. P ܘܠܐ ܢܬܪܗܒܘܢ ܘܠܐ ܢܬܙܝܥܘܢ.

15) L ܕܐܙܠ.

16) L ܘܒܟܠ ܐܝܟ ܗܘ.

17) P¹ ܟܠ.

18) P¹ ܒܩܪܒܝܢ.

19) L ܩܪܒܐ.

20) P fehlt die Zeile, P¹ hat noch eine mehr: ܡܢ ܟܠ ܐܢܫ ܡܢܗܘܢ ܗܘܐ ܠܟܠܗܝܢ ܡܢܗ ܡܡܠܟܝܢ.

21) L ܠܡܣܩܘ.

22) P ܘܐܙܕܪܙܘ ܡܩܦܣܘ ܗܘܘ.

23) P ܐܬܟܢܫܘ.

24) P ܒܗ ܒܝܘܡܐ.

25) P ܕܡܠܟܐ.

26) L ܡܢ.

27) P ܗܠܝܢ.

28) L ܦܩܕܝܢ.

29) Bei P¹ ist die Zeile zum Teil ausgefressen: ܘܗܠܝܢ ܐܦܩ . . . . . ܡ

370 ܚܠܘ ܗܘܘ ܘܐܬܘ ܥܠ ܡܡܠܟܬܗ ܕܐܠܟܣܢܕܪܘܣ[1]

ܘܐܡܪܘ[2] ܠܗ ܡܪܟܐ[3] ܗܢܐ ܒܪ ܦܝܠܝܦܘܣ

ܘܐܬܚܙܝ[4] ܗܘܐ ܡܠܟܐ ܡܩܕܘܢܝܐ[5] ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ

ܘܩܛܠ ܡܠܟ̈ܐ ܐܚܪ̈ܢܐ[6] ܘܐܚܕ ܡܢ ܚܝ̈ܠܘܬܗܘܢ[7]

ܘܡܠܟܘܬܗܘܢ[8] ܡܠܟܐ ܕܦܪܣ ܒܢ̈ܝܐ ܐܚܘܗܝ[9]

375 ܘܐܪܟܢ ܗܘܐ ܒܗ ܩܘܫܬܐ ܕܦܬܓܡܐ ܘܐܩܪܘܗ ܠܡܠܟܘܬܗ[10]

ܘܗܝܕܝܢ ܒܨܒܘ ܗܘܘ ܚܝ̈ܠܘܬܗ ܕܐܚܝܕܘ ܡܢܗ[11]

ܘܡܟܬܒܘܢ ܠܡܠܟܐ[12] ܘܐܬܡܠܟܘ ܗܘܘ ܠܐܬܪܐ ܐܚܪܢܐ

ܘܡܢ ܗܘܝܐ ܥܡܠ ܢܨܝܚܐ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ

ܘܐܦ ܘܩܛܠ ܩ̈ܛܠܐ ܗܠܝܢ ܘܚܝ̈ܠܘܬܗܘܢ[13]

380 ܘܗܝܕܝܢ ܦܩܕ ܗܘܐ ܡܠܟܐ ܡܩܕܘܢܝܐ ܠܚܝ̈ܠܘܬܗ[14]

ܕܢܥܒܕܘܢ ܐܝܟ ܠܐܢ̈ܫܐ ܡܗ̈ܝܠܐ ܘܢܥܒܕܘܢ ܐܣܝܐ[15]

ܘܗܝܕܝܢ ܢܦܩ[16] ܠܦܠܚܘܬܐ ܕܒܟܠ ܐܬܪܐ[17]

ܚܪܒ ܟܪ̈ܟܐ ܕܐܬܘܪ̈ܝܐ[18] ܘܩܘܪ̈ܝܐ ܘܡܕܝܢ̈ܬܐ ܐܝܟ

ܢܫܐ ܘܛܠ̈ܝܐ ܘܒܬܘܠܬܐ ܐܚܕ ܥܡܗ ܘܐܙܠ ܠܗ[19]

385 ܥܠ ܦܘܠܚܢܐ ܕܐܬܪܐ ܕܐܚܪܢ[20] ܚܪܒ ܒܩ̈ܪܝܬܐ[21]

ܦܩܕ ܠܐܘܫ̈ܛܐ ܠܐܪ̈ܥܬܐ ܐܝܟ ܕܢܬܓܒܐ ܕܐܬܪܐ[22]

ܕܢܗܘܐ ܠܗ ܡܫܝܚܘܬܐ[23] ܡܠܟܐ ܕܢܬܪܚܡ ܡܢ ܦܘܩܕܢܗ[24]

---

1) P¹ ܥܠ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܕܢܦܫܗ ܡܪܟܐ.

2) P ܘܐܡܪ. P¹ ܘܢܩܘ. L ܘܗܘܐ.

3) P ܡܠܟܐ.

4) L ܘܐܬܚܙܝܘ.

5) P ܡܩܕܘܢܝܐ.

6) L ܩ̈ܕܡܝ.

7) P ܘܩܘܫܬܐ ܕܢܚܝܠܐ. P¹ fügt noch zwei Zeilen hinzu: ܘܐܦ ܐܝܟ ܘܠܒܝ ܐܝܟ ܠܒܪܐ ܐܚܪܐ. ܘܢܚܘܢ ܘܩܛܠ ܕܠܐ ܚܘܣܢܐ ܘܫܒܐ ܐܝܟ

8) P ܘܡܠܟܘܬܗܘܢ. P¹ ܘܠܗ ܠܡܠܟܘܬܗ. L ܕܝܢ ܠܡܠܟܘܬܗ.

9) P ܒܢ̈ܝܐ ܐܚܘܗܝ. L ܐܪܟܢ ܗܘܐ ܒܗ.

10) P¹ ܘܐܪܟܢ ܗܘܐ ܒܗ ܦܬܓܡܐ ܡܬܚܐ ܘܡܠܟܘܬܗ ܐܪܥܐ. L ܩܘܫܬܐ ܕܦܬܓܡܐ ܘܐܩܪܘܗ ܠܡܠܟܘܬܗ ܒܗܝܡܢܘܬܐ.

11) P¹ ܕܡܢܗ ܐܚܝܕܘ.

12) L ܐܬܪܐ.

13) L ܩܘܫܬܐ ܕܢܨܚܐ. Bei P¹ ist nur die zweite Hälfte des Verses

370 Herab und rückten gegen das Lager Alexander's an.
Und sie schlugen dort eine große Schlacht zwischen ihren Schlachtreihen.
Und der geschickte König Alexander gewann die Oberhand
Und tötete die 62 Könige mit ihren Truppen.
Und den Tubarlaq, den König von Persien, fing er lebendig,
375 Und belud ihn mit vielen Ketten und hielt ihn bei sich gefangen.
Da flohn die ihm übriggebliebenen Truppen
Und verließen den König und retteten sich in ein anderes Land.
Und als Alexander so die Schlacht gewonnen
Und gesiegt und diese Könige und ihre Truppen getötet hatte,
380 Da befahl der erfahrene König seinen Truppen,
Daß sie die Erschlagenen ausziehen und (ihnen) die Waffen abnehmen sollten.
Hierauf ging er kühnen Muts daran das Tor zu errichten
Gegen das Volk von Gog und Magog, um sie einzuschließen.
Er nahm Erz und Eisen in großer Menge und ließ es zubereiten
385 Zur Herstellung des Tores, (durch das) er die Völker einschließen wollte.
Er befahl den 12000 fleißigen Handwerkern,
Die ihm Sarnaqos, der König von Ägypten, von seinen Untertanen gegeben hatte, —

---

von ܗܘܠܡ an vorhanden, der Anfang ist ausgefressen.

14) P¹ ܡܗܝܪܐ ܢܥܠܘܢ ܐܝܟ. Bei P fehlen die beiden letzten Zeilen.

15) Man liest besser ܐܝܟ einsilbig, als daß man mit P¹ das ܕ vor ܢܥܠܘܢ wegläßt. Bei P lautet die Zeile: ܥܠܝܢ ܐܝܟ ܠܐܢܫܐ ܡܗܝܪܐ ܘܢܦܩܝܢ ܐܝܟ. Bei P¹: ܠܐܢܫܐ ܡܗܝܪܐ ܘܢܦܩܝܢ ܐܝܟ ܕܠܒܝܫܝܢ. P¹ fügt noch zwei Zeilen hinzu: ܥܠܘܗܝ ܗܘܘ ܐܝܟ ܘܢܦܩܝܢ ܩܪ̈ܒܐ ܘܙ̈ܘܥܐ ܘܠܒܘܫܝܗܘܢ. ܐܝܟ ܙ̈ܒܢܝܗܘܢ ܘܟܠܗܘܢ ܘܕܘܒܪܐ ܕܟܠܗ ܥܡܗ ܥܡܐ.

16) L ܐܪܟ.

17) P¹ ܕܒܢܝ ܛܪܦܐ ܒܠܒܘܫܐ. P ܘܒܢܝ ܛܪܦܐ.

18) L ܐܝܟ.

18) ܒܐܝܕܐ ܐܝܟ ܘܫܒܩ ܡܠܟܐ ܘܢܦܩ ܐܝܟ.

19) ܥܠܝܗ ܠܗ ܗܘܐ ܛܘܒܐ ܢܦܫ.

20) P ܢܣܒ.

21) P ܒܥܠ. L faßt die beiden letzten Zeilen in eine zusammen: ܒܥܠ ܐܦܐ ܟܠ ܫܘܠܛܢܐ ܢܣܒ ܘܫܪܝܐ.

22) L ܒܥܠܝܐ ܘܐܬܐ ܐܝܟ ܗܒܐ ܕܐܬܐ. P ܡܗܝܪܐ ܐܬܒܥܠ ܐܝܟ ܗܒܐ ܕܐܬܐ.

23) L ܥܠܝܗܘܢ. P ܥܠܘܗܝ.

24) P ܥܠܝܗܘ.

ܡܛܠ ܠܐܘܩܝܢܘܣ ܗܘ ܚܒܝܫܐ ܘܟܠܐ ܐܝܟ[1]

ܕܐܝܟ ܢܣܡܘܟ[2] ܫܡܝܐ ܘܐܪܥܐ[3] ܒܡܫܚܬܐ ܚܕܐ

390 ܡܥܡܪܗ ܠܐܪܥܐ ܕܥܡܠܐ ܐܬܐܡܪ[4] ܒܣܘܦ ܛܘܪܐ[5]

ܕܐܝܬܘܗܝ ܘܣܒܝܒ[6] ܠܒܪܝܬܐ ܡܩܪܒ ܡܢ ܫܡܫܐ

ܡܥܡܪ ܡܢ ܛܘܪܐ ܠܛܘܪܐ ܡܠܟܐ ܒܡܫܘܚܬܐ[7]

ܚܫܒ ܠܗ ܘܐܬܐ ܐܩܝܡ[8] ܒܡܫܚܬܐ ܕܓܢܒܪܬܐ[9]

ܐܡܪ ܡܠܟܐ ܒܪܗ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܠܚܝܠܗ ܥܡܐ

395 ܘܐܬܗܘܢ ܢܦܩܘ ܒܛܘܪܐ[10] ܡܠܐ ܘܛܘܪܐ ܡܠܐ

ܒܢܘ ܠܗ ܢܘܡܐ ܘܫܡܠܐ ܐܪܒܥ ܐܪܒܥ ܐܡ̈ܝܢ[11]

ܘܡܫܘܚܬܗ ܬܠܬܝܢ ܘܚܡܫ ܐܡ̈ܝܢ ܒܓܢܒܪܬܐ[12]

ܒܟܠ ܚܕ ܓܒܐ ܕܛܘܪܐ ܢܦܩ ܗܘܐ ܐܝܟ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ[13]

ܡܢ[14] ܟܠ ܓܒ̈ܝܢ ܐܠܦ ܐܡ̈ܝܢ ܒܓܢܒܪܬܐ[15]

400 ܠܛܘܪܐ ܒܢܘܗ ܐܠܦ ܐܡ̈ܝܢ ܘܡܫܚ ܫܩܠܗ[16]

ܘܡܫܚܗ ܘܪܘܡܐ ܐܦ ܬܠܬܡܐܐ[17] ܒܓܢܒܪܬܐ[18]

ܒܪܗ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܠܟܠܗ ܡܢ ܬܪܥܐ ܠܚܝܠܗ ܥܡܐ[19]

ܘܦܩܕܗ ܒܛܘܪܐ ܡܢ ܟܠ ܓܒ̈ܝܢ ܐܠܦ ܐܡ̈ܝܢ[20]

ܒܪ ܡܢ ܦܬܝܗ[21] ܐܦ ܪܘܡܗ ܡܢ ܒܐܘܡܢܘܬܐ

---

1) Bei P ist die Zeile zum Teil ausgefressen. Sie lautet: ܡܛܠ ܠܐܘܩܝܢܘܣ ܡܠܟܐ ܡܩܘܕܪܐ ܘ . . . ܐ . . . ܝ.

2) L und P¹ ܢܣܡܘܢ.

3) L ܐܪܥܐ ܘܫܡܝܐ. P ܐܪܥܐ ܘܫܡܝܐ.

4) P ܡܥܡܪܗ ܠܐܪܥܐ ܕܥܡܠܐ ܕܐܬܐܡܪ.

5) L ܕܒܣܘܦ ܛܘܪܐ.

6) L ܕܐܝܬܘܗܝ ܣܒܝܒ. P ܕܐܝܬܘܗܝ ܐܝܟ.

7) P¹ ܡܥܡܪ ܡܢ ܛܘܪܐ ܠܛܘܪܐ ܕܡܠܟܐ ܒܡܫܘܚܬܐ.

8) L ܒܡܫܚ ܘܐܬܐܡ ܐܩ̈ܠܐ, P ܚܫܒ ܠܗ ܘܐܬܐܡ ܐܩܝܡ, P¹ ܐܬܚܫܒ ܐܩܝܡ. L stimmt mit Pseudo-Call. A und B überein, P¹ und P mit Pseudo-Call. C und mit der Legende.

9) P ܒܡܫܚܬܐ ܕܓܢܒܪܘܬܗ, P¹ ܒܓܢܒܪܬܐ ܐܡܬܝܗܝ ܚܕܐ. Die überlieferten Maße erschienen dem Autor zu klein, er nimmt daher eine besonders große Gigantenelle an. Die Größe dieser Elle gibt P¹ in einer Anmerkung unten an der Seite an: ܟܠ ܚܕܐ ܐܡܬܐ ܒܐܡܬܐ

Jener Weise rief die Handwerker und belehrte sie,
Wie sie (es) von ganz gewaltiger Länge und Breite errichten sollten.
390 Er maß den Platz der geraden Straße zwischen den Felsen,
Damit er die Magogiten vollständig für alle Zeit einschlösse.
Es maß von Berg zu Berg der König in seiner Geschicklichkeit
12 Ellen, nämlich von gigantenhafter Mächtigkeit.
Der König sprach: „Zieht eine Schwelle über die ganze Straße,
395 Und sie werde in die Berge auf beiden Seiten eingelassen“.
Und sie machten ihre Höhe und Breite je vier Ellen,
Und ihre Länge 12 Gigantenellen.
Die Schwellenspitze trieb er in jede Seite des Felsens,
Nach jeder Seite hin zwei Gigantenellen.
400 Dem Tor gab er eine Breite von 12 Ellen,
Und seine Länge und Höhe betrug auch 12 Giganten(ellen).
Er machte eine Schwelle oberhalb des Tores über den ganzen Paß hin
Und trieb sie in den Felsen von allen Seiten her zwei Ellen.
Er machte sie in geschickter Weise 6 Ellen breit und hoch.

ܘܓܒܪ̈ܐ ܐܦ̈ܠ ܗܠܝܢ ܐܡܗ ܕܢܚܬܐ
ܗܘܐ. ܐܫܬܐ ܐܡ̈ܝܢ ܐܪܒܥܡܐܐ.

10) L ܘܬܪܥܐ ܬܪܝܢ ܠܛܘܪܐ.

11) Die zweite Hälfte des Verses ist in allen drei Handschriften verdorben. L ܘܦܬܝܐ ܬܪܐ ܐܪ̈ܒܥ ܐܡ̈ܝܢ, P¹ ܘܦܬܐ ܬܪܐ ܐܪ̈ܒܥ ܐܡܝܢ, P ܘܦܬܐ ܬܪܬܐ ܐܪ̈ܒܥ ܐܡ̈ܝܢ.

12) P¹ ܐܘܪܟܗ ܘܡܫܚܬܗ ܬܪ̈ܬܝܢ ܘܥܡܩܗ:, P ܐܘܪܟܗ ܡܢ ܓܢܒܪ̈ܐ ܘܡܫܚܬܗ ܬܪ̈ܬܥܣܪ: ܐܡ̈ܝܢ ܡܢ ܓܢܒܪ̈ܐ.

13) L ܒܟܠܗ ܓܒܐ ܕܬܪܥܐ ܦܫܛܗ ܐܣܟܘܦܬܐ.

14) P ܘܥܡ.

15) P¹ fehlen die beiden letzten Zeilen. L fügt noch eine hinzu:
ܡܢ ܟܠ ܓܒܐ ܕܬܪܥܐ ܗܘܝܐ ܒܗܝ
ܡܫܚܬܐ ܡܥܘܪ̈ܐ.

16) L ܠܛܘܪܐ ܒܟܢܦܗ ܦܬܝܐ ܐܦ̈ܠܐ ܬܪ̈ܬܝܢ ܘܥܡܩܗ:.

17) L ܒܪܘܡܐ ܐܦ ܬܪ̈ܬܥܣܪ:. P¹ ܘܪܘܡܐ ܬܪ̈ܬܥܣܪ: ܐܡ̈ܝܢ.

18) P läßt die beiden Zeilen weg.

19) L ܠܟܠܗ ܬܪܬܐ.

20) P ܠܟܠܗ ܬܪܬܐ. Bei P¹ ist der Vers sehr lädiert. Anfang und Ende ist ausgefressen. . . . . . . ܒܛܘܪܐ ܡܢ ܟܠ ܓܒ̈ܝܢ ܐ..ܐ. . . . . . . Mit dem Schluß des Verses ist auch bei P¹ nicht viel anzufangen. Ich lese daher nach der Legende: ܐܡ̈ܝܢ ܬܪ̈ܬܝܢ. Bei L fehlt der Vers.

21) L ܦܬܝܗ.

405 ܢܚܫܐ ܘܦܪܙܠܐ ܒܒܕܪܐ ܠܡܣܝܪܘܬܐ[1] ܕܒܗ ܐܬܟܢܘ
ܙܡܗܘ ܘܐܡܝܢܘܗܝ ܠܟܠܗ ܐܝܟ ܫܬܠܘܬܐ[2]
ܒܟܠܗ[3] ܐܣܟܘܦܬܐ ܕܟܠܗ ܘܕܠܒܫܗ[4] ܐܝܟ ܕܒܗܝܠ
ܐܝܟ ܡܫܟܠܐ ܒܟܠܗ[5] ܐܣܟܘܦܬܐ ܘܟܘܦܐ[6] ܠܬܪܥܐ
ܘܪܕܝܘ[7] ܐܝܟ ܟܕ ܠܐ ܢܕܥܘܢ[8] ܕܢܦܩܘܢ
410 ܠܟܠܗ ܐܣܟܘܦܬܐ[9] ܟܪܟܘ ܪܘܚܐ ܠܗܢ ܡܢ ܬܪܥܐ[10]
ܡܢܘܢ[11] ܕܢܚܫܐ ܢܚܫܐ ܘܦܪܙܠܐ ܟܕ ܗܘܐ ܡܬܬܟܠ
ܠܟܠ ܡܢ ܕܠܟܝ ܟܕ ܗܘܐ ܡܬܟܠܐ ܒܒܢܝܢܐ[12] ܬܒܠ
ܘܬܪܬܝ[13] ܘܒܡܢ ܐܬܬܝ ܐܘܪܟܗ ܦܬܝܗ[14] ܬܪܬܝ
ܐܝܟܐ ܘܦܬܝܟ ܒܪܗ[15] ܕܡܬܟܠ ܒܬܘܡܬܐ
415 ܠܟܢܫܝ ܡܢܬܐ ܬܪܥܐ ܘܬܘܪܐ ܠܐ ܡܬܪܦܐ[16]
ܒܬܘܪܐ ܘܬܪܥܐ ܡܢܬܐ ܐܝܟ ܡܬܟܠܐ ܡܬܕܟܪܐ[17]
ܘܡܬܟܠܐ[18] ܐܝܟܢܐ ܢܚܫܐ ܘܦܪܙܠܐ ܒܫܒܝܒܘܬܗ
ܐܝܟ ܡܕܝܢܐ ܥܠܡܐ ܘܬܡܢܐ ܢܘܚܐ ܘܡܠܐ[19]
ܠܟܠ ܕܒܗ ܡܟܘܦ ܟܕ ܠܐ ܢܦܩܝܢ ܒܪܘܚ ܬܘܩܢܐ[20]
420 ܡܬܪܘܒ ܡܬܟܠܐ ܠܐܣܟܘܦܬܗ ܘܐܡܝܢ[21] ܬܪܥܐ
ܟܪܟܝ ܓܕܠܐ ܡܢ ܦܬܐ ܕܒܗ ܓܘܦ ܘܡܟܘܦ[22]
ܠܡܚܐ ܕܐܦܬܐ ܦܬܚ ܬܘܩܢܐ ܕܒܟܠܗ ܬܪܥܐ[23]
ܘܬܪܘܨ ܡܬܟܠܐ ܘܡܫܚܐ ܘܢܬܪܐ ܘܫܬܠܘܬܗ[24]

---

1) P¹ ܠܡܘܙܐ.

2) P¹ ܙܡܗܘ ܘܐܡܝܢܘܗܝ ܗܘܘ. ܙܡܗܘ ܠܟܠܗ ܐܝܟ ܒܬܘܡܬܐ, L ܙܡܗܘ ܘܐܡܝܢܘܗܝ ܠܟܠܗ ܬܪܥܐ ܐܝܟ, P ܙܡܗܘ ܘܐܡܝܢܘܗܝ ܫܬܠܘܬܐ, ܫܬܠܘܬܐ ܠܟܠܗ ܐܝܟ.

3) P ܒܟܠܗ.

4) P¹ ܘܠܒܫܗ, P ܘܠܒܫܗ.

5) P ܟܘܦ.

6) L ܘܒܟܠܗ, P¹ ܘܟܘܦܐ (sic).

7) P ܪܕܝ.

8) L ܐܬܢܕܥܘܢ.

9) L ܒܟܠܗ ܐܣܟܘܦܬܐ.

10) P¹ ܠܗܢ ܡܢ ܬܪܥܐ ܠܟܪܟܘ ܪܘܚܐ.

11) P ܡܢܬܐ.

12) L ܒܒܢܝܢܐ.

13) P ܬܪܝ.

14) P ܦܬܝܗ. L ܦܬܝܗܘ.

15) ܒܪܗ steht bei P¹, doch könnte noch ein Buchstabe vorher gestanden haben; jetzt ist vor dem Worte ein großes Loch, aus dem nur die Spitzen von ܠ und ܓ von

405 Ein wunderbares Werk von Erz und Eisen, das nicht seines Gleichen hatte,
Errichteten die Truppen dort durch Aufstellung des Tores.
Durch jede der Schwellen, durch die obere und untere wie durch Ton,
Trieb er Riegel, durch jede der Schwellen und mitten durchs Tor,
Und fügte sie so, daß man ihre Verbindungsstellen nicht erkennen konnte.
410 An der ganzen Schwelle gegen den Wind hin, außerhalb des Tores,
Brachte der König gewaltige Pfosten von Erz und Eisen an.
Diesseits derselben machte er einen Riegel von großer Stärke,
12 Ellen seine Länge und 2 seine Breite.
$1^1/_2$ Ellen betrug die Seite des Riegels geschickterweise.
415 Die Pfosten trugen das Tor und der Fels gab nicht nach.
An Fels und Tor legte der geschickte König Pfosten an
Und (noch) andere Riegel (von) Erz und Eisen in seiner Weisheit.
Der Herr verbreitete verwundertes Schweigen und ruhige Stille
Unter den Magogiten, so daß sie über dies Werk nicht in Erregung gerieten.
420 Der König Alexander beeilte sich das Tor zu errichten,
Gen Norden gegen die räuberischen Gogiten und Magogiten.
Im sechsten Monat war der ganze Torbau vollendet.
Und es staunte der König und die Greise und Edlen und seine Truppen,

---

ܦܓܘ herausragen. P hat ܓܒܗܘ, L ܟܒܗܘ. Vielleicht stand ursprünglich ܟܒܗܘ oder ܟܒܫܘ da, was ja wohl besser als ܓܒܘ wäre.

16) P¹ ܘܦ . . ܝ ܡܬܚܬܐ ܘܬܪܥܐ ܘܦܪܙܠܐ ܒܟܘܫܐ ܐܟܐ, P ܘܦܠܓܝ ܡܬܚܬܐ ܘܬܪܥܐ ܘܦܪܙܠܐ ܠܐ ܡܬܪܦܐ. L hat zwei Zeilen: ܘܦܠܓܝ ܡܬܚܬܐ ܘܡܬܚ̈ܬܐ ܘܬܪ̈ܥܐ ܘܦܪ̈ܙܠܐ. ܘܠܐ ܡܬܪܦܐ ܡܬܚ̈ܬܐ ܘܬܪ̈ܥܐ ܕܚܝܠܐ ܕܚܕ ܡܠܟܐ ܐܟܐ.

17) P¹ ܡܬܚܬܐ (?) ܐܠܟܣ ܡܠܟܐ ܡܗܝܪܐ ܘܠܘܒ ܐܠܟܣ ܗܘܐ, P ܒܛܘܪܐ ܘܬܪܥܐ ܡܬܚܬܐ ܘܡܩ̈ܒܠܐ ܐܠܟܣ ܡܠܟܐ.

18) P¹ ܡܩ̈ܒܠܐ.

19) P ܐܠܟܣ ܠܬܪܥܐ ܘܠܛܘܪܐ ܡܥܠܐ ܘܢܚܫܐ ܘܦܪܙܠܐ.

20) P¹ ܒܒܥܬ ܡܙܝܥ ܡܢ ܠܐ ܢܬܬܙܝܥ ܒܙܘܥܐ ܠܘܣܡܐ.

21) P ܘܥܒܕ.

22) P ܥܒܕܐ ܘܥܒܕ ܡܙܝܥ.

23) P¹ ܒܢܝܢܐ ܥܠܐ ܡܠܟܐ ܠܘܣܡܐ ܠܒܢܝܢܗ ܠܬܪܥܐ.

24) P ܘܬܗܪ ܡܠܟܐ ܘܒܢܘܗ ܚܝܠܘܗ ܘܣܒܐ ܠܒܢܝܢܗ.

ܟܕ ܐܬܐܬܝ[1] ܠܘܬܗ ܟܬܒܐ ܕܟܠܗ ܡܠܟܘܬܐ

ܣܓܝ ܗܘܐ ܡܠܟܐ ܘܙܥܪ ܐܟܡ ܟܪܘܗ ܠܗܘܢܐ[2] (425)

ܟܬܒܐ ܕܡܩܕܘܢܝܐ ܫܒܫܬܢܐ[3] ܘܡܪܝܪܬܐ

ܢܦܩܘ ܐܣܦܪܐ ܡܢܗ ܒܐܪܥܐ ܘܒܐܬܪܘܬܐ

ܘܐܘܕܥܘ ܠܟܠܗ ܕܐܬܐ ܕܚܝܠܐ ܕܟܠܗ ܡܠܟܐ[4]

ܐܡܪ ܡܠܟܐ ܠܐܟܣܢܕܪܘܣ ܒܪ ܦܝܠܝܦܘܣ[5]

ܕܐܬܐ ܐܟܐ[6] ܘܠܐ ܕܝܕܥ ܗܘܐ ܠܡܪܢܐ[7] (430)

ܕܗܘܘ[8] ܐܬܐ ܠܡܫܥܒܕܘ ܘܣܕܪ ܐܝܟ[9] ܠܒܥܠܕܒ̈ܒܝܢ

ܘܗܘܐ ܟܕ[10] ܠܝ ܕܢܦܩܬ ܒܝܫܬܐ ܗܝ ܠܗܘܢܐ[11]

ܘܗܘܐ ܕܟܠ ܢܦܩܬ ܐܝܟ ܠܟܢ̈ܫܐ ܡܚܘܝܐ

ܕܠܐ ܢܦܩܝ ܟܕ ܟܥܘܠܐ ܗܢܐ ܠܟܠܗ ܢܗܪܐ[12]

ܐܡܪ ܡܠܟܐ ܢܦܩܝ ܟܦܢ̈ܐ[13] ܘܢܟܣܝ ܠܡܪܢܐ (435)

ܘܟܠܗ[14] ܟܦܢܐ ܐ̈ܢܫ ܠܡܪܢܐ ܟܕ ܡܦܪܣܝܢ[16]

ܠܟܢܗ[17] ܟܠ ܕܐܬܐ ܘܚܪ̈ܒܐ ܢܘܪܐ ܘܟܦ̈ܢܐ ܠܟܐ

ܡܠܟܐ ܘܐܬܪܐ ܘܫܠܝܬܐ ܕܐܟܠ ܗܘܘ[18] ܟܦܢܐ

ܠܗܘܢ[19] ܟܕ ܡܦܪܐ ܘܠܚܡܐ ܘܟܦܢܐ ܠܢܗܪܐ ܕܟܠܐ

ܒܕܐܬܐ ܣܓܝܐ ܕܟܠܗ ܐܬܐܬܝ[20] ܟܬܒܐ ܐܟܐ (440)

ܐܡܪ ܡܠܟܐ ܠܐܬܐ[21] ܡܪܢܐ ܠܟܘܢ ܡܢܝܢܐ

ܟܕ ܡܢܦܩ ܠܗ[22] ܕܟܦܢ ܐܢܫ ܒܟܠܗ ܟܢܫܐ[23]

ܘܡܢ ܗܟܝܠ ܗܘܐ ܡܠܟܐ ܐܟܐ ܠܐܟܣܢܕܪܘܣ

---

1) P ܕܐܬܐܬܝ ܗܘܐ.

2) P fehlt die Zeile. P¹ fügt noch eine hinzu: ܟܐܒܐ ܟܦܢܐ ܘܐܟܐ ܘܬܘܪܐ ܕܟܠܗ ܠܗܘܪܐ ܗܘܘ.

3) P¹ ܫܒܫܬܢܐ.

4) P ܟܬܒܐ ܐܟܐ ܕܟܠܗ ܡܠܟܐ ܕܐܬܐ ܕܚܝܠܐ. Vers 416–428 fehlen bei L.

5) L ܟܕ ܐܟܐ ܠܐ′ ܐܡܪ ܡܠܟܐ ܐܟܐ ܒܪ ܦܝܠ′, P ܐܡܪ ܡܠܟܐ ܗܢܘ ܟܕܐ ܒܪ ܦܝܠ′.

6) P¹ ܕܕܐܬܐ ܐܟܐ, L ܕܐܬܐ.

7) L ܠܡܪܢܐ ܕܐܬܐ ܗܘܐ, P ܕܐܬܐ ܗܘܐ.

8) L ܗܘܐ.

9) P ܕܡܪܢܐ ܐܬܐ ܠܡܫܥܒܕܘ ܘܐܣܓܕ.

10) P ܟܕ.

11) L ܘܢܦܩܬ ܟܢܫܐ ܗܘ ܠܗܘܢܐ, P¹ ܘܗܘܢ ܘܢܦܩܬ ܠܗܘܢܐ.

12) P¹ ܟܠ ܗܢܐ ܢܗܪܐ, P ܗܢܐ ܠܟܠܗ ܢܗܪܐ.

Als der Staatsbau ganz vollendet war.
425 Der König war froh und freute sich sehr über jenes Werk,
Einen Bau, den Weisheit und Geschicklichkeit errichtet hatten.
Es zogen Boten aus und riefen in den Landen und Landschaften aus
Und meldeten die Kunde vom gewaltigen Tor, das der König erbaut.
Und der König Alexander, der Sohn des Philipp, sprach:
430 „Es ziemt sich uns hier dem Herrn ein großes Fest zu feiern,
Denn er ist uns zu Hülfe gekommen und hat unsere Feinde vertilgt.
Und er hat uns geholfen und schnell dieses Werk vollendet.
Und er ist es, der die Magogiten abgehalten und zum Schweigen gebracht hat,
So daß sie die ganze Zeit über nicht durch diesen Paß ausgezogen sind.“
435 Der König sprach: „Nehmen wir Räucherwerk und räuchern wir dem Herrn!“
Das ganze Volk brachte dem Herrn zwischen den (Lager)reihen Räucheropfer dar.
Sie trugen auf Steinen und Scherben Feuer und gutes Räucherwerk,
Der König und die Edlen und die Truppen, die bei ihm waren.
Die Tausendschaften und die Heerhaufen brachten zwischen den (Lager)reihen ein reines Räucheropfer dar,
440 An dem neuen Fest(tage), an dem das große Werk eingeweiht wurde.
Der König sprach: „Der Herr wird in unser Lager kommen,
Wenn er findet, daß in unserer ganzen Versammlung ein lieblicher Geruch herrscht.“
Hierauf befahl der große König Alexander,

---

13) P[1] ܒܩ̈ܡܨܐ ܢܩܡܒ.

14) P ܒܠܗ.

15) P[1] und P ܦܨܚܐ, doch ist die Konstruktion dann sehr unbeholfen. Ich lese daher das Pael.

16) P ܒܡܫܚܘܗܝ.

17) P ܠܗܝ.

18) P ܗܘܐ.

19) P ܠܦܘܪܐ.

20) P ܘܐܬܬܡ ܒܗ.

21) P ܘܐܒܬܐ.

22) P[1] ܡܫܒܚ .... Der Anfang ist ausgefressen, vielleicht stand ܒܝ ܠܗ da. P hat ܘܒܝ ܡܫܒܚ ܠܗ.

23) P ܦܨܚܐ ܒܝܘܡܗ ܢܗܪܐ.

ܕܒܬܪ ܟܗܢܐ ܕܒܩܘܫܬܐ ܛܒ̈ܐ ܘܢܦܫ ܗܘܦܟܐ[1]
445 ܠܗܘܐ ܫܪܝܬܐ ܐܦ ܡܐܬܘܬܐ ܠܟܠܗܘܢ ܒܢ̈ܝܐ[2]
ܡܢ ܟܕ ܡܠܟܐ ܕܡܩܕܘܢܝܐ[3] ܗܘܐ ܒܟܠܗ ܥܠܡܐ
ܢܦܩ ܒܩܘܫܬܐ[4] ܡܠܟܐ ܠܟܠܗܘܢ ܫܠܛܢܘܗܝ
ܘܝܗܒ ܗܘܐ ܠܦܪܫܐ ܐܠܦ̈ܐ ܕܗܘܢ ܢܗܘܘܢ ܡܠܟ̈ܐ[5]
ܘܦܩܕ ܡܠܟܐ ܕܢܬܬܩܝܡ ܠܥܠܡܐ ܫܠܛܢܘܗܝ
450 ܘܥܠ ܦܬܘܪܐ ܢܬܝܬܒܘܢ ܗܘܘ ܩܕ̈ܡܘܗܝ ܩܕܡܝܢ[6]
ܟܕ ܫܪܝܬܐ ܠܥܡܡ̈ܐ ܘܝܗܒ ܐܠܦ̈ܐ
ܘܐܬܟܢܫܘ ܗܘܘ ܥܠ ܦܬܘܪܗ[7] ܫܒܚܐܝܬ
ܚܕ ܗܘܐ ܡܠܟܐ ܡܛܠ ܚܒܝܫܬܐ ܒܗܘܢ ܠܗܘܢܐ[8]
ܘܡܬܒܥܐ ܕܢܗܒ ܠܗ ܡܢܬܐ ܡܩܪܒ ܗܘܐ[9]
455 ܘܟܕ ܗܘܝܐ ܐܬܟܢܫܘ ܗܘܘ ܡܢ ܟܠ ܛܘܪ̈ܝܢ
ܕܢܦܩ ܡܠܟܐ ܘܩܡܘ ܩܕܡܘܗܝ ܥܠ ܦܬܘܪܐ[10]
ܒܥܠܡܗ ܕܢܩܡ ܟܕ ܛܘܪܐ ܐܬܐܚܕ ܡܠܟܐ
ܒܩܘܫܬܐ[11] ܕܕܗܒܐ ܒܣܘܟܠ ܟܝܢܐ ܘܗܝܡܢܘܬܐ
ܗܘܝܘ[12] ܡܢܐ ܒܫܪܘܢ ܗܘܐ ܒܚܝܠܐ ܒܦܬܘܪܐ ܪܒܐ
460 ܘܟܢܐ ܕܢܘܪܐ ܫܪܐ ܐܬܓܘܢ ܥܠ ܟܠ ܡܟܢܫܬܐ[13]
ܚܙܘܗ ܗܘܐ ܡܠܟܐ ܠܓܒܗ ܢܘܪܐ ܒܫܠܡܐ ܘܢܝܚܐ[14]
ܘܡܠܠ ܠܥܡܗ ܥܠ ܩܫܝܫ̈ܐ ܘܫܠܝܛ̈ܐ[15]
ܐܡܪ ܟܢܐ ܕܡܢܐ ܫܦܝܪ ܕܐܬܐ ܐܬܝܗܒ[16]
ܘܐܘܕܝ ܡܢܐ ܘܠܐ ܕܐܬܟܝ ܟܕ ܠܘܩܒܠܗ[17]
465 ܘܩܡ ܟܕ ܫܡܐ ܟܕ ܠܘܩܒܠܗ[17] ܡܠܟܐ ܕܦܪܘܣ

---

1) P faßt die beiden letzten Verse in einen zusammen: ܘܒܬܪ ܟܗܢܐ ܩܡ ܗܘܐ ܡܠܟܐ ܠܐ.

2) P läßt die Zeile weg.

3) P ܕܡܢ ܟܕ ܡܠܟܐ ܡܩܕܘܢܝܐ.

4) P ܒܩܘܫܬܐ.

5) Die Zeile ist bei P[1] zum Schluß zerfressen: ܘܝܗܒ ܗܘܐ ܠܦܪܫܐ ܐܠܦ̈ܐ ܕ... ܢܗܘܘܢ ܡܠ..

P hat ܘܝܗܒ ܗܘܐ ܫܡܠܐ ܠܦܪܫ ܐܠܦܐ ܕܢܡܠܟܘܢ ܗܘܘ.

6) Die beiden letzten Verse sind bei P[1] sehr zerfressen: ܘܦܩܕ...ܐ ܕܢܬܬܩܝܡ . . . . . . ܫܠܛܢܘܗܝ ܘܥܠ . . . ܪܐ . . . . . ܢ ܗܘܘ ܩܕܡܝܢ

Daß nach dem Räuchern des guten Räucherwerks und der vorzüglichsten Aromate

445 Ein großes Gelage allen Truppen gegeben würde
Von Seiten des Hofes, damit das ganze Volk sich vergnüge.
Der König ordnete ein Festmahl für alle Truppen an
Und verlieh den Generalen die Königswürde.
Und der König befahl, daß seinen Truppen aufgetragen würde,
450 Und sie sich gruppenweise an den Tischen erquickten.
Er gab den Greisen und Edlen und Generalen ein Gelage,
Und liebevoll (verkehrend) erquickten sie sich an seinem Tisch.
Es freute sich der weisheitsvolle König über dieses Werk
Und triumphierte ob des Sieges, den ihm der Herr verliehen.
455 Und als sie so mit allem Guten erquickt worden waren,
Das der König ihnen zu Tisch vorzusetzen angeordnet hatte,
Da ruhte der König um die Hälfte des Tages zur Mittagszeit,
In einem goldnen Zelt, vollkommen in Liebe und Glaube.
Da sprach zu ihm der Herr in einem höchst wunderbaren Gesicht
460 Und schickte einen Feuerengel zu ihm, allerlei Botschaft halber.
Der König sah im Traum jenen Feurigen und fürchtete sich.
Und er besprach mit ihm alles Geheime und Furchtbare.
Der Engel sprach: „Der Herr hat mich geschickt, auf daß ich zu dir käme
Und dir kund täte, was sich dir mit Tubarlaq zu tun ziemt.
465 Wohlan, schließ' Frieden mit Tubarlaq, dem König von Persien,

---

ܣܦܪ̈ܝܢ. P hat ܘܠܒܣܡܣܡܝܢ ܗܘܘ ܟܠ ܦܠܚܘ̈ܬܐ.

7) P ܦܠܚܘ̈ܬܐ.

8) P ܒܗܘܘ ܠܐܘܡܢܐ ܡܠܐ ܫܩܡܬܐ.

9) P ܐܬܝܪ̈ܝܢ ܗܘܐ.

10) P zieht die zwei letzten Verse in einen zusammen: ܘܡܢ ܗܝܕܝܢ ܐܬܟܢܫܘ ܗܘܐ ܟܠ ܦܠܚܘ̈ܬܐ. Bei P[1] ist von ܡܢܟܣܘܢ, das ich annehme, nur ܗܘܢ ܡ enthalten.

11) P ܒܣܘܣܬܐ. Bei P[1] ist das Wort zerfressen und unleserlich.

12) P ܘܗܘܝܢ.

13) P ܣܒܪܐ statt ܣܒܪܬܐ. Bei P[1] die zweite Hälfte des Verses unleserlich. Ich konnte erkennen: ܘܟܒܪܐ ܕܒܘܪܐ ܫܦܝܪ ܟܠ...ܬܪܬܐ.

14) Bei P[1] ist der Vers zerfressen und unleserlich.

15) Bei P[1] ist der Vers erst von ܒܣܘܣ̈ܬܐ an lesbar.

16) P ܐܬܐ ܠܘܬܝ.

17) P ܬܒܪ ܠܡܣܢ.

ܘܐܪܡ ܡܢܗ ܐܬܪܐ ܕܡܕܝ ܘܐܬܪܐ ܕܦܪܣ[1]
ܐܪܡ ܡܢܗ ܦܠܣܛܝܢܐ ܘܟܠܗ ܥܪܒܝܐ[2]
ܘܟܠܗ ܐܬܪܐ[3] ܕܟܠܗ ܣܘܪܝܐ ܘܟܠܗ ܢܗܪܝܢ
ܘܩܝܠܝܩܝܐ ܘܦܘܢܛܘܣ ܘܓܠܛܝܐ
470 ܘܦܪܘܓܝܐ ܘܦܡܦܘܠܝܐ ܘܠܘܩܝܐ
ܘܐܦ ܐܣܝܐ ܘܟܠܗ ܦܢܝܬܗ ܘܐܝܣܘܪܝܐ[4]
ܟܕ ܕܐܬܐ ܠܟܠܡܝܪܐ ܗܘܐ ܫܘܠܛܢܗ[5]
ܘܩܡ ܥܠ ܕܡܠܟ ܐܣܝܐ ܟܠܗ ܥܕ ܠܩܘܣܛܢܛܝܢܐ[6]
ܘܐ ܚܕ ܡܢܗܘܢ[7] ܢܟܪ ܐܣܝܐ ܕܦܩܕܬܟܘܢ ܠܗ[8]
475 ܐܡܪ ܡܪܝܐ ܒܝ ܡܠܐܟܐ ܐܢܐ[9] ܐܘܪܟܝܢ
ܡܢ ܟܠ ܡܠܟܐ[10] ܡܠܟܘܬܐ ܕܟܠܡܐ ܟܠܗ[11]
ܘܗܘܐ ܠܐܪܥܐ ܐܪܥܐ[12] ܕܐܣܝܐ[13] ܟܐܬܪܐ ܗܝܐ
ܢܗܘܐ ܐܝܟ ܕܡܐ ܕܢܬܬ[14] ܫܡܥܬ ܐܢܐ
ܟܠܗܘܢ ܐܬܢܝ ܐܦ[15] ܐܪܡܝܐ[16] ܘܫܡܥܬ ܐܪܥܐ
480 ܕܫܘܠܛܢܗ ܕܟܠܡܐ[17] ܢܫܡܥ ܠܐܪܥܐ ܗܝܐ[18]

---

1) P¹ läßt die Zeile weg. P hat beidemal ܐܪܥܐ für ܐܬܪܐ. Letzteres glaubte ich einsetzen zu müssen, da P¹ fernerhin ܐܬܪܐ für ܐܪܥܐ hat. Auch ist ܐܬܪܐ der gebräuchlichere Ausdruck.

2) P ܐܪܡ ܡܢܗ ܐܪܥܐ ܕܦܠܣܛܝܢܐ ܘܟܠܗ ܥܪܒܝܐ.

3) P ܐܪܥܐ.

4) Die drei letzten Verse lauten bei P: ܐܪܡܝ ܡܢܗ ܦܘܢܛܘܣ ܘܩܝܠܝܩܝܐ. ܘܩܦܘܩܝܐ ܘܓܠܛܝܐ ܠܐ ܘܦܪܘܓܝܐ ܘܐܦ ܐܣܝܐ ܘܟܠܗ ܦܢܝܬܗ ܘܐܝܣܘܪܝܐ. P¹ scheint als letzten Namen auch ܐܝܣܘܪܝܐ zu haben, doch ist nur noch ܐܝܣܘ zu erkennen, der Schluß ist zerfressen und undeutlich. Da die letzten Zeilen nur kleinasiatische Provinzen aufzählen, muß auch in ܐܝܣܘܪܝܐ eine solche stecken. Nun wurde aber Isaurien erst im 8. Jahrhundert nach seiner Hauptstadt Seleukien genannt. Der Name ist hier also wohl nicht ursprünglich, muß aber schon früh in den Text gedrungen sein, damals als die hochwichtige byzantinische Grenzprovinz gegen die Araber in ganz Syrien viel genannt wurde. Was ursprünglich für ܐܝܣܘܪܝܐ gestanden hat, ist schwer zu sagen. Vielleicht ܠܘܩܝܐ, das ja an die beiden vorhergenannten Provinzen angrenzte. In dem Fall müssen wir das ܐܝܣ, des Versmaßes wegen, in irgend ein Flickwort verwandeln, etwa wie in

Und nimm ihm das Land Ägypten und Palästina I ab,
Nimm ihm Palästina II und Arabien ab
Und das ganze Land Syrien und Mesopotamien
Und Kilikien und Phönikien und Galatien
470 Und Phrygien und Pamphylien und Lykien
Und auch Asien und Hellespontos und Lydien,
Bis nach Chalkedon hin nimm ihm seine Herrschaft ab!
Und verleg' die Grenze zwischen dir und den Persern an den Tigris;
Und keiner von euch überschreite die Grenze, die ihr ihm gesetzt habt!"
475 Der Herr sprach durch den Engel: „Ich habe dich größer gemacht,
Als alle Könige und Machthaber der ganzen Welt.
Und dieses große Tor, das du in diesem Land verschlossen hast,
Soll geschlossen bleiben, bis da kommt das Ende der Zeiten.
Von demselben hat auch Jeremia geweissagt, und die Erde hörte ihn,
480 Am Tage des Weltendes wird das Tor geöffnet werden,

---

der Zeile vorher ܘܡܠܟܘܬܐ, so hier ܘܡܠܟܘ̈ܬܐ lesen. — Zu beachten ist, wie genau sich der Verfasser an die von Diocletian bis auf Leo den Isaurier herrschende Provinzeinteilung hält. — L faßt die Zeilen 435–471 in drei Zeilen zusammen: ܘܥܒܪ ܗܘܐ ܡܕܒܪ ܘܐܙܠ ܒܡܠܟܘܬܗ ܣܡ ܡܠܟܐ. ܘܩܣܪܘ ܕܪܗܘܡܝܐ ܗܘܐ ܩܣܡ ܐܣܘܡܐ ܒܫ ܠܗ ܘܡܫܬܘܕܥܢܐ. ܐܡܪ ܗܘܐ ܠܗ ܗܘ ܡܠܟܐ ܕܐܙܠ ܠܗܠܘ.

5) P[1] schreibt ܠ. ܠܒܝܘܢܐ, der erste Buchstabe ist ausgefressen. P hat ܩܕ ܫܠܛܢܗ ܒܥܠܡܐ ܕܐܬܪܘܬܐ ܠܟܠܩܝܕܘܢ, L ܩܣܡ ܫܠܛܢܝ ܒܥܠܡܐ ܕܐܬܪܘܬܐ ܠܟܠܩܝܕܘܢ.

6) P ܩܕ ܫܠܛܢܗ ܘܩܣܡ ܠܟܠܗܘܢ ܐܣܘܡܐ ܟܠܗ ܢܗܪܐ. Das Gebiet, das Alexander dem Perserkönig abnehmen soll, entspricht genau den Eroberungen des Chosrau Parwez. In Chalkedon am Bosporus lagen die persischen Heere und Heraklius machte den Tigris wieder zur Reichsgrenze.

7) P[1] ܩܣܪܘܣ.

8) P[1] ܕܩܣܩܣܝܢ ܐܝܟ ܒܗ, P ܕܩܣܩܣܝܢ ܐܝܟ ܠܗ.

9) P ܕܐܙܠ.

10) P[1] ܡܠܟܝܢ.

11) P[1] ܕܟܠܗ ܥܠܡܐ.

12) L läßt ܬܪܥܐ aus.

13) P ܕܒܟܝܐ.

14) P ܕܐܬܐ.

15) P[1] ܗܘܐ.

16) L ܐܫܡܥ.

17) L ܕܫܘܠܡܐ ܕܥܠܡܐ, P[1] ܕܫܘܠܡܗ ܕܥܠܡܐ, P ܕܝܘܡ ܫܘܠܡܗ ܕܥܠܡܐ.

18) P ܕܢܦܬܚ.

ܘܒܪܗ ܢܗܘܐ ܠܫܘܩ ܒܫܢܬܐ ܒܒܠܝܬܐ ܒܠܗ[1]
ܘܢܗܘܐ ܘܠܐ ܘܡܠܟܘܬܐ[2] ܘܬܫ̈ܒܚܬܐ
ܡܢ ܗܘ ܙܒܢܐ ܕܢܣܒ ܒܐܪܥܐ ܘܒܫܘܠܛܢܗ[3]
ܐܡܪ ܒܪܝܐ[4] ܒܐܠܦܐ ܕܫܢܝܐ ܗܘ ܕܫܒܝܥܝܐ[5]
485 ܢܩܘܡ[6] ܡܠܟܐ ܘܢܦܠܐ ܒܢ̈ܝܐ ܒܟܠ ܐܬܪܝܢ
ܢܩܘܡ ܩܪܒܐ[7] ܫܢܝܐ ܘܪܘܒܐ ܘܟܠ ܒܫܢ̈ܝܐ[8]
ܫܩ̈ܘܦܐ ܘܡܘܬܢܐ ܘܟܦܢܐ ܘܣܘܦܐ ܘܟܠ ܡܘܬܢܐ[9]
ܘܙܘܥܐ[10] ܘܡܬܚܒܠܢܘܬܐ ܕܒܢ̈ܝ ܐܢܫܐ[11]
ܘܬܥܒܪ[12] ܒܐܪܥܐ ܒܨܝܪܘܬܐ ܘܡܣܟܢܘܬܐ[13]
490 ܐܦ ܪܫܝܥܘܬܐ ܘܚܛܝܬܐ ܘܫܝܥܘܪܬܐ[14]
ܘܢܣܒܘܢ[15] ܩܕܝܫܐ ܐܦ[16] ܣܓܝܐܐ ܒܒ̈ܢܝ ܐܢܫܐ
ܘܬܬܗܘܐ[17] ܫܢܬܐ ܐܝܟ ܚܠܡܐ ܘܬܬܥܒܪ[18] ܐܪܥܐ
ܘܢܩܘܡ ܥܡܐ ܡܢ ܩܘܡܐ[19] ܒܪܘܚܐ ܡܠܟܐ
ܘܢܩܘܡ ܡܠܟܐ[20] ܥܠ ܡܠܟܐ ܒܒ̈ܢܝ[21] ܐܢܫܐ
495 ܘܢܗܘܘܢ ܒܟܦܢܐ ܘܒܨܪܐ ܕܠܐ ܒܟܠ ܐܬܪܝܢ[22]
ܘܢܗܘܐ ܫܘܓܫܐ[23] ܐܦ ܒܟ̈ܪܝܗܐ ܕܒܗܘܢ ܢܫܐ
ܢܗܘܐ[24] ܫܡܥܐ ܘܫܘܥܝܐ ܘܟܬܒܐ ܕܒܟܬ̈ܒܝܗܘܢ
ܘܟܠ ܐܪܥܐ ܒܪܘܚܐ[25] ܘܫܡܝܐ ܘܒܥܒܕܐ

---

1) L ܠܒܠܝܬܐ ܒܠܗ, P ܒܟܠ ܫܢܬܐ.

2) L und P ܒܟܠ ܡܠܟܘܬܐ.

3) P¹ ܘܒܫܘܠܛܢܗ, P läßt die Zeile aus.

4) P ܐܡܪ ܡܪܝܐ, L setzt die beiden Worte ans Ende der Zeile.

5) Budge übersetzt das: „im 7000. Jahr". Ich halte diese Übersetzung kaum für möglich. Im 7000. Jahr würde ܒܫܢܬ ܫܒܥܐ ܐܠܦܝܢ (oder? ܒܫܢܬܐ) lauten. Zwar kann der gezählte Gegenstand unter Umständen wegfallen, hier also ܫܢܬ, und andererseits könnte als Hebräismus der gezählte Gegenstand wiederholt werden. Die Kombination aller dieser Möglichkeiten würde die Budge'sche Übersetzung rechtfertigen. Aber meine Übersetzung gibt den nächstliegenden Sinn und den allein in den Zusammenhang passenden, denn es ist nicht anzunehmen, daß der Autor die Fülle der folgenden Ereignisse sich in einem Jahr abspielend denkt.

6) P ܢܩܘܡܘܢ.

Und an jenem Tage wird das Böse in der ganzen Welt zum Ausbruch kommen.
Und wehe dann den Schwangeren und Gebärenden
Vor jenem Zorn, der aufgehen wird über der Erde und ihren Bewohnern."
Es sprach der Engel: „Im siebenten Tausend, nämlich der Jahre,
485 Werden die Gerüchte und Unruhen und Übel in allen Ländern viel werden.
Und es wird sich mehren Laster und Sünde und jegliche Bosheit,
Neid und Tücke und Ehebruch und Mord und alles Häßliche,
Und Lüge und Heuchelei der Menschenkinder.
Und übermächtig werden auf Erden Vergewaltigung und Übermut
490 Nebst Hochmut und Schamlosigkeit und Verleugnung.
Es werden Spaltungen und Streitigkeiten unter den Menschen entstehen.
Und der Himmel wird Finsternis werden und die Erde beben.
Und in diesen Tagen wird die Liebe bei vielen erkalten,
Und Krieg, Gefangenschaft und Tod werden sich mehren bei den Menschen,
495 Und es werden Hungersnöte und große Verwüstungen allerorts sein
Und Verwirrung auch auf den Inseln mitten im Meere.
Und Sonne und Mond und Sterne werden sich bei ihrem Aufgang verfinstern
Und die Erde wird durch Feuer und Heuschrecken und schweren Hagelschlag gezüchtigt werden.

---

7) P ܘܬܬܟܦܠ ܒܟܠܗܬܐ.

8) P[1] hat für diesen Vers zwei, die aber sehr zerfressen und total unleserlich sind.

9) L läßt die Zeile aus.

10) P läßt das ܘ zu Beginn weg.

11) P ܕܪ̈ܒܢ ܪܘܡܐ.

12) L ܘܬܬܚܡ, P ܘܬܬܟܦܠ.

13) P ܘܚܣܪܘܬܐ.

14) P ܘܦܩܪܬܐ, L ܘܦܩܪܢܘܬܐ.

15) L ܢܚܠܡ.

16) P[1] ܘܟܠ.

17) P[1] ܘܬܬܕܘܢ.

18) L ܐܢܫܐ ܘܬܬܕܘܢ.

19) L ܢܗܘܘܢ ܣܘܓܐ ܡܢ ܡܫܟܐ, P[1] ܢܗܘܘܢ ܣܘܓܐ ܕܒܢܝ ܐܢܫܐ.

20) P[1] scheint ܪܘܓܐ statt ܡܪܓܐ zu haben.

21) P[1] ܕܒ̈ܢܝ.

22) P[1] ܢܗܘܘܢ ܟܦ̈ܢܐ ܘܪܘܓܐ ܪܒܐ ܒܐܬܪ̈ܘܬܐ, L ܘܢܗܘܐ ܡܪܓܐ ܘܟܦܢܐ ܪܒܐ ܒܐܬܪ̈ܘܬܐ, P ܘܢܗܘܘܢ ܟܦ̈ܢܐ ܘܡܪܓܐ ܣܓܝ̈ܐ ܒܐܬܪܐ ܐܬܪܐ.

23) L ܫܓܘܫܝܐ ܘܢܗܘܐ, P ܘܢܗܘܘܢ ܫܓܘܫ̈ܝܐ.

24) P ܘܢܚܫܘܟ.

25) P ܘܬܬܟܠܨ ܐܪܥܐ ܒܢܘܪܐ.

ܢܦܩܘܢ ܡܣܩ̈ܐ ܒܥܠܡܐ ܕܐܚܪܝܐ ܒܟܠܗ ܐܬܪ̈ܘܬ

500 ܒܡܫܬܘ̈ܐ ܘܙܘܡܪܐ ܘܡܫܡܥ̈ܐ ܘܒܪ̈ܡܐ ܘܐܘܓܐ ܕܚ̈ܕܝܐ[1]

ܢܗܘܘܢ ܥܡ̈ܡܐ ܐܝܟ ܚܕܐ[2] ܡܢ ܣܘܥܪܢܐ

ܘܢܬܒܪܟܘܢ ܥܡܐ[3] ܘܠܥܡܪ ܒܫܡܐ ܒܡܠܟܘܬܐ ܒܟܠܗ

ܢܗܘܢ ܒܐܬܪܐ ܒܪܝܬܐ ܘܡܘܕܝܢ ܘܡܫܒܚܝܢ

ܒܪܘ̈ܚܐ ܕܫܡܝܐ ܕܟܠܗ ܐܬܪ̈ܘܬܐ ܡܫܒܚܝܢ[5]

505 ܘܡܐ ܕܐܫܠܡܘ ܗܠܝܢ ܘܟܬܒܘ[6] ܡܠܟܐ[7] ܥܠܡܐ

ܬܬܐܡܪ[8] ܐܟܪܐ ܘܐܬܩܛܠ ܬܟܪܐ ܗܘܐ ܕܟܬܒܐ

ܐܡܪ ܒܗܘ ܠܟܘ ܣܒܥܐ ܡܠܟܐ ܟܪܐ[9]

ܒܫܢܬ ܙܒܢܐ ܒܪܫܝܬܐ ܘܐܢܫ̈ܐ ܢܗܦܟܘܢ ܟܘܫܐ[10]

ܘܠܒܫܝܢ[11] ܒܫܡܝܐ ܒܟܠܗ ܦܢܝܬܐ[12] ܘܢܗܦܟܘܢ[13] ܡܕܝܢܬܐ

510 ܘܢܫܩܘܢ ܟܘܟܒܐ ܒܫܡܝܐ ܒܫܡܝܐ ܐܝܟ ܐܢܫܐ[14]

ܩܪܒܐ[15] ܐܟܪܐ ܘܒܪܝܐ ܘܐܢܫܐ ܘܟܠܗ ܢܟܪ̈ܝܐ[16]

ܩܛ̈ܠܐ ܘܒ̈ܙܬܐ ܘܬܬܟܒ ܒܒܙܐ[17] ܘܐܢܫ̈ܐ ܒܐܬܪܐ[18]

ܢܗܘܘܢ[19] ܡܕܝܢܐ ܒܫܡܝܐ ܒܡܠܟܘܬܐ[20] ܟܠܗ ܟܫܒܐ[21]

ܘܬܬܟܪܝ ܟܡܐ ܕܢܦܩܘ ܡܢܗ ܕܐܟܪܐ ܗܘܐ

515 ܘܬܘܒ[22] ܢܬܟܢܫܘܢ ܚܝܠܘܬܐ ܕܒܢ̈ܝ ܐܢܫܐ

ܘܕܝܢܐ ܡܫܝܚܐ ܗܠܝܢ ܕܩܕܡ ܡܢ ܒܪܝܬܐ[23]

---

1) P ܒܡܫܬܘ̈ܐ ܘܙܘܡܪܐ ܘܡܫܡܥ̈ܐ ܘܒ̈ܪܡܐ, ܘܒܪܝܐ ܘܐܘܓܐ ܕܚ̈ܕܝܐ, L ܘܒ̈ܪܡܐ ܒܡܫܬܘ̈ܐ ܘܙܘܡܪܐ ܘܡܫܡܥܐ ܡܢ ܟܠܗ ܢܟܪ̈ܝܐ.

2) P ܐܢܫܐ.

3) P¹ ܘܢܬܒܪܟܘܢ ܥܡܐ, P ܘܢܦܠܘܢ. ܥܡܐ.

4) P¹ ܒܟܠܗ ܐܪܥܐ.

5) L ܘܐܪܥܐ ܘܟܠܗ ܐܬܪ̈ܘܬܐ ܡܫܒܚܝܢ. P¹ scheint dasselbe zu haben, doch ist der Anfang des Verses stark zerfressen und nicht genau zu erkennen.

6) P¹ ܘܟܬܒܘ.

7) L ܘܟܬܒܘ ܗܠܝܢ ܡܢܐ.

8) P¹ ܠܗ ܬܬܐܡܪ, P ܬܬܡܪ.

9) P läßt die Zeile aus.

10) Bei P¹ ist der Schluß ausgefressen: ܒܫܢܬ ܙܒܢܐ ܢܗܦܟܘܢ . . . . ܟܘܫܐ.

11) L ܘܠܒܫܘ.

12) ܒܟܠܗ ܦܢܝܬܐ ist bei P¹ ausgefressen.

13) P ܘܢܬܗܦܟܘܢ.

14) P¹ ܐܝܟ ܐܢܫܐ ܒܪܘܚܐ ܟܪܐ, P ܒܫܡܝܐ ܡܫܝܚܐ ܒܟܘܟ̈ܒܐ.

Und die entlegensten (Gegenden) in allen Ländern werden durch das Getöse des Donners ins Wanken geraten

500 Durch Unwetter und Winde und Stürme und Blitze und große Erdbeben.

Der Himmel wird infolge der Finsternis wie Rauch sein,

Und das Meer wird aufgewühlt werden; und die Bosheit wird sich in der ganzen Welt mehren.

Und die Städte und Flecken und Ortschaften werden trauernd daliegen,

Furchtbar zitternd infolge all der schlimmen Zeichen.

505 Und wenn dieses sich vollzogen hat und geschehen ist vor dem Ende,

Dann wird die Erde erbeben und dieses Tor, das du gemacht hast, sich öffnen."

Der Engel sprach zum weisen großen König:

„Am Ende der Zeiten werden Geschöpfe und Menschen den Frevel mehren.

Und erstarken wird das Böse nach allen Seiten hin und der Herr wird zürnen.

510 Und (sein) Zorn wird wie Rauch in wildem Grimm auflodern,

Und wüste werden die Erde und die Wein- und Olivengärten und alle Pflanzungen

Und Gärten und Haine; und das Vieh und die Menschen werden trauernd dasitzen.

Und der Herr wird das Böse über die Welt der Frevler wegen hereinbrechen lassen.

Und es wird sich das Volk, das jenseits dieses Tores ist, erheben

515 Und wieder sammeln werden sich die Heere der Söhne Gogs,

Und die Magogiten, die die grausamsten Geschöpfe sind,

---

15) P ܘܬܪܓܙ.

16) L ܘܐܝܠܢ̈ܐ ܘܦܪ̈ܕܝܣܐ.

17) P ܘܬܬܐܒܠ ܐܪܥܐ.

18) P¹ hat für die beiden letzten Verse vier. ܪܘܝܐ ܐܪܥܐ ܘܡܬܚܝܒ ܡܕ̈ܝܢܬܐ ܘܡܚܝܠܬܐ. ܘܚ̈ܝܘܬܐ ܘܒܥܝܪܐ ܘܐܬܪ̈ܘܬܐ ܘܐܝܠܢ̈ܐ ܘܦܐܪ̈ܐ (?) ܦܐܪ̈ܐ. ܘܬܬܐܒܠ ܐܪܥܐ ܒܐܒܠܐ ܘܣܓܐ ܘܒܢ؛ ܘܬܐ. ܡܢ ܐܒܕܢܐ ܪܒܐ ܘܚܒܠܬܐ ܘܐܘܚܕܢܐ. P fügt zu den beiden Versen des Textes noch einen hinzu: ܘܢܩܘܡ ܪܘܓܙܐ ܡܫܬܟܚܐ ܥܠ ܒܢܝܫܬܐ.

19) P ܘܢܣܬܥܪ.

20) L ܒܡܬܠ, P ܒܡܐܬܠ.

21) P ܪܩܠܐ.

22) P¹ ܒܘܠ.

23) P¹ ܘܢܒܥܐ ܡܓܘܓ ܘܢܦܩܘܢ ܘܡܗܡܐ ܒܢܩܝ.

ܘܗܠܝܢ ܕܟܬܝܒ ܥܠܗ ܟܬܒܐ ܗܘܐ ܕܐܡܪ ܡܪܝ

ܕܢܦܩܘܢ[1] ܠܐܪܥܐ ܘܡܚܪ̈ܒܝܢ ܠܗ ܟܠܗ ܡܢ ܥܩܪܐ[2]

ܬܘܒ ܠܗ ܡܠܟܐ ܒܗܠܝܢ ܕܫܡܥ ܡܢ ܡܠܐܟܐ[3]

520 ܕܡܪܝܐ ܫܦܪܗ ܒܥܝܢܘܗܝ ܐܬܕܘܝܘܢ[4] ܕܢܬܟܬܒܘܢ ܗܠܝܢ[5]

ܐܡܪ ܒܠܒܗ ܗܘ[6] ܕܐܬܟܬܒܬ ܥܠ ܕܥܡܡܐ

ܢܦܩܘܢ ܡܪܝܐ ܘܢܚܒܠ ܐܪܥܐ[7] ܠܟܠܗ ܐܪܥܐ ܗܘܐ

ܘܟܕ ܢܫܡܥܘܢ[8] ܐܘܠܨܢܐ ܕܡܪܝܐ ܘܢܫܬܘܩܘܢ[9] ܐܢܫܐ

ܢܚܬ[10] ܒܚܝܠܗ ܠܟܠܗ ܡܠܟܘܬܐ ܥܠ ܐܪ̈ܥܬܐ

525 ܠܐܬܪܐ ܕܡܕ̈ܒܪܐ ܕܒܗ ܡܥܡܪܐ ܥܡܐ ܘܐܪܥܐ

ܢܦܩܘܢ[11] ܚܝܠܐ[12] ܘܚܠܘ̈ܢܐ ܡܢ ܐܬܪܘܢ[13]

ܘܢܬܘܢ[14] ܠܐ̈ܠܦܐ ܘܪ̈ܒܘܬܐ ܘܚܝ̈ܠܐ[15] ܕܠܐ ܡܢܝܢܐ

ܢܦܩܘܢ ܒܥܒܪ[16] ܬܪܥܐ ܗܘܐ ܘܢܡܠܘܢ ܟܠܗ

ܡܕܡ ܕܢܒܥܐ[17] ܗܘ ܡܢ ܐܒܢܐ ܘܦܪܚ ܢܦܠܘܢ[18]

530 ܘܢܬܡܪܘܢ ܕܡܪܝܐ ܦܩܕ ܠܝ ܬܪܥܐ ܗܘܐ ܘܢܦܩܘܢ[19]

ܢܐܟܠܘܢ ܛܘ̈ܪܐ ܘܐܪܥܐ ܘܐܢܫ̈ܐ ܒܦܘܡ ܚܪܒܐ[20]

---

1) P¹ ܢܦܩܘܢ.

2) Die vier letzten Zeilen lauten bei P:

ܘܐܦ ܢܚܪܒܘܢ ܚܝܠܐ ܕܐܪ̈ܥܬܐ ܘܒܝܬ ܡܠ̈ܟܘܬܐ.
ܗܠܝܢ ܕܢܦܩܝܢ ܡܢ ܒܢܝ̈ܐ ܗܠܝܢ ܐܢܘܢ.
ܕܟܬܝܒ ܥܠ ܕܐܡܪ ܡܪܝ ܕܢܦܩܘܢ ܠܐܪܥܐ.
ܘܡܚܪܒܝܢ ܠܗ ܠܟܠܗ ܒܢܝ̈ܐ ܒܥܘܩܒܐ ܡܚܪܐ.

L hat das in drei Zeilen, von denen aber die erste und dritte zu lang sind:

ܘܐܦ ܢܚܪܒܘܢ ܚܝܠܘܬܐ ܕܒܢܝ ܡܠܟܘܬܐ ܘܥܡ̈ܡܐ ܡܠ̈ܟܘܬܐ.
ܗܠܝܢ ܕܢܦܩܝܢ ܡܢ ܒܢܝ̈ܐ ܗܠܝܢ ܕܟܬܝܒ ܥܠܗ.
ܕܐܡܪ ܡܪܝ ܕܢܦܩܘܢ ܠܐܪܥܐ ܘܡܚܪܒܝܢ ܠܗ ܟܠܗ ܡܢ ܥܩܪܐ.

3) Bei P¹ ist der Vers sehr zerfressen.

4) P¹ ܕܡܪܝܐ ܕܒܠܗܘܢ ܫܦܪ ܐܬܕܘܝܘܢ. L ܐܬܕܘܝܘܢ. P hat dafür ܐܬܠܗܘ. P¹ hat einen sehr zerfressenen Text.

5) L ܕܢܬܟܬܒܘܢ, P ܕܢܬܟܬܒ.

Es ist natürlich das Pael zu lesen, trotz der seltenen Schreibung.

6) L ܗܘ.

7) P ܒܥܒܪܘܗܝ ܘܢܚܒܠ, L ܘܢܚܒܠ ܐܪܥܐ.

Die vom Hause Japhet, ein großes Volk; denn der Herr hat gesagt,
Daß sie in die Welt einbrechen werden und sie ärger als die Heuschrecken bedecken werden."
Es wunderte sich der König über das, was er vom Engel hörte,
520 Den der Herr im Traum zu ihm geschickt hatte, damit er ihn belehre.
Der Engel sprach: „Wenn sich alles, was geschrieben steht, vollzogen hat,
Wird der Herr befehlen und sein Wink wird dieses Tor öffnen.
Und wenn der Zorn des Herrn entbrennt und er die Menschen töten will,
Wird er in seinem Eifer die vom Hause Magog gegen die Erde aufhetzen.
525 In dem siebenten (Jahr)tausend, in dem Himmel und Erde aufgelöst werden,
Werden die Heere und Heerscharen aus ihrem Lande ausziehen,
Tausendschaften und Abteilungen und Scharen ohne Zahl werden kommen,
Sich hinter diesem Tor aufstellen und die Stimme erheben.
Ein Geschrei viel gewaltiger als Donner und Stürme werden sie erheben
530 Und sprechen: „Herr, öffne uns das Tor, auf daß wir ausziehen können!"
Die Berge und die Erde und die Menschen werden zu jener Zeit beben,

---

8) P ܟܕ ܡܫܡܫܬ, L ܘܟܕ ܢܫܡܫ.

9) P ܕܢܦܩܘܢ, L ܢܦܩܘܢ.

10) P ܡܟܝܢ.

11) P ܢܦܩܝܢ.

12) P[1] ܐܠܗܝ.

13) P ܐܬܬܪܗܘܢ, L ܐܬܪܐ ܗܘ.

14) P ܢܐܬܘܢ.

15) P[1] ܒܐܠܦܐ ܘܒܢܝܐ ܘܡܫܪܝܐ.

16) P ܒܬܪ.

17) P ܬܪܥܐ.

18) P ܡܢ ܪܥܡܐ ܘܪܘܚܐ ܥܙܝܙܐ, L ܡܢ ܪܥܡܐ ܘܪܘܚܐ.

19) Bei P[1] ist der Anfang des Verses ausgefressen: .... ܕܡܢܐ ܗܘܐ ܠܐܪܥܐ ܦܬܚ ܠܝ; L ܘܐܡܪܝܢ ܦܬܚ ܠܢ ܬܪܥܐ ܕܡܢܐ ܚܝܠܘܬܐ ܕܡܢܐ ܡܪܝ ܦܬܚ ܠܢ P ,ܘܢܦܘܩ ܠܐܪܥܐ ܘܢܦܘܩ ܠܐܪܥܐ.

20) P[1] ܢܙܘܥܘܢ ܛܘܪܐ ܐܦ ܐܪܥܐ .... ܘ. P[1] fügt noch einen Vers hinzu: ܡܢ ܩܠܗ ܡܬܟܫܦܐ ܘܫܡܝܐ ܘܡܠܐܟܝܗܘܢ ܘܡܫܡܫܝܗܘܢ.

ܢܦܠ ܡܟܡܐ ܒܟܐ[1] ܒܢܦܫܗܘܢ ܒܪܘܚܐ ܪܒܐ[2]
ܡܢ ܕܗܘ ܡܠܐ ܘܡܚܡܐ[3] ܘܪܘܓܙܐ[4] ܘܙܘܥܒܘܬܐ
ܡܠܘ[5] ܕܡܢܝܐ ܢܦܫܗܘܢ ܘܥܡܗܘܢ[6] ܕܠܐܪܥܐ ܕܡܚܒܠ
535 ܥܠ ܡܩܕܘܢܝܐ ܕܢܚܫ ܠܗ[7] ܠܡܐܪܥܐ ܗܕܐ[8]
ܢܦܩܘ ܘܢܦܩܘ[9] ܚܝܠܘܬܐ ܕܪܟܒܐ ܘܐܢܫܐ
ܘܚܝܠܐ ܐܣܝܪܐ ܢܦܩܘ[10] ܒܬܪ ܚܝܠܘܬܐ
ܢܦܩܘ ܒܐܪܥܐ ܕܡܨܪܝܢ[11] ܠܗ ܡܢ ܗܠܟܐ[12]
ܠܐܪܥܐ[13] ܘܡܥܒܪܐ ܢܦܫܗܘܢ ܥܒܕܘܗܝ ܡܢܝܐ ܡܢܝ[14]
540 ܢܦܩܘ[15] ܡܢܗ ܘܚܝܠܘܬܐ[16] ܢܦܩܘ ܠܐܪܥܐ
ܒܪܘܓܙܐ ܢܦܩܘ ܠܩܪܒܐ ܘܪܟܒܐ ܘܚܝܠܘܬܐ[18]
ܒܡܩܒܠ ܡܩܒܠܐ ܘܡܥܒܪܐ ܡܡܢܝܢ ܘܓܙܪܐ ܦܢܝܐ[19]
ܒܫܡܝܐ ܘܡܓܠܐ[20] ܘܪܟܒܐ ܙܐܝܪܐ ܘܪܘܡܚܐ ܠܐܓܘܢܐ
ܢܦܩܘ ܚܝܠܐ ܘܚܝܠܘܬܐ ܒܡܐܪܥܐ ܗܕܐ[21]
545 ܘܒܠܚܘܕ ܡܢܗܘܢ[22] ܪܘܩ ܠܩܪܒܐ ܒܪܘܓܙܐ ܪܒܐ
ܐܝܟ ܪܒܘܬܐ ܒܕܡܐ[23] ܒܡܪܝ ܡܠܠܗ
ܦܪܝܣ ܦܪܝܣ ܥܠ ܦܢܝܬܐ[25] ܕܠܠܡܐ ܒܠܗ
ܘܒܪܝܢ ܡܠܟܐ ܘܚܝܠܘܬܐ ܡܢ ܡܕܝܢܬܗܘܢ
ܦܢܝܐ ܕܢܨܚܐ[26] ܡܦܪܝܢ[27] ܒܡܫܝܚܐ ܕܗܘܐ ܐܡܩܕܘܢܝܐ
550 ܪܟܒܐ ܕܟܠܠ ܕܡܐ ܠܡܫܪܝܐ ܘܢܦܠ ܐܝܟ ܕܗܘ[28]
ܘܠܗ[29] ܒܡܠܟܐ ܕܥܡܐ ܡܠܟܐ ܡܩܕܘܢܝܐ[30] ܠܐܪܥܐ

---

1) L ܘܢܦܠ ܪܡܐ ܒܟܐ.
2) P läßt diesen Vers aus.
3) P ܒܡܚܡܐ.
4) L läßt ܘܪܘܓܙܐ aus.
5) P ܘܡܠܘ. 6) L ܥܡܗܘܢ.
7) L läßt ܠܗ aus.
8) L ܕܚܒܠ, P ܕܚܡܐ.
9) P¹ ܘܢܦܩܘ.
10) L ܚܝܠܐ ܐܣܝܪܐ ܕܢܦܩ, P ܒܚܝܠܐ ܐܣܝܪܐ ܕܢܦܩ.
11) P¹ ܘܡܨܪܝܢ.
12) P läßt diesen Vers aus.
13) P¹ ܘܠܐܪܥܐ.
14) P ܢܦܫܗܘܢ ܡܢܝܐ ܘܥܒܕܘܗܝ ܐܝܟ.
15) L ܘܢܦܩܘ.
16) P¹ ܢܦܩܘ ܠܩܪܒܐ ܘܚܝܠܘܬܗܘܢ.
17) Bei P lautet der Vers: ܚܝܠܘܬܐ ܕܢܦܩܘ ܡܢܗ ܢܦܩܘ ܠܐܪܥܐ.

Unter ihren Scharen wird sich zitterndes Geschrei erheben,
Infolge jener Stimme voll von bebendem Zorn und Grimm.
Die Stimme des Herrn wird dieses hohe Tor zerstören, das du gemacht,
535 Bis auf die Schwelle, die dieses Tor trägt.
(Alles) werden bei ihrem Auszuge die Scharen der Pferde und Menschen zertreten —
Und ein Heer nach dem andern wird ausziehen —
Sie werden den Boden zerstampfen, so daß er durch ihre Tritte zerbrochen wird.
Das Tor und die Riegel wird der Herr vollständig zerstören.
540 Die Heere werden aus demselben hervorkommen und die Erde bedecken.
Im Zorn werden die Heerhaufen und Tausendschaften hervorkommen.
Mit geglätteten Schwertern und gespannten Bogen und spitzen Pfeilen,
Mit Zorn und Mord(gier) und reisigen Rossen und scharfen Lanzen
Werden die Heerscharen durch dieses Tor ausziehen.
545 Jeder von ihnen wird 1000 in großem Zorn verfolgen.
Auch eine Myriade wird schleunigst durch zwei in die Flucht geschlagen;
Nach allen Richtungen der Welt werden sie fliegen und sich (dort) niederlassen.
Und Könige und Heere werden vor ihnen fliehen.
Die Lanzenspitzen werden diese mächtige Schwelle durchlöchern,
550 Die große obere bis auf eine Spanne, und auch die wird fallen.
Und nicht mit dem Schlüssel, den du König gemacht hast, wird dies Tor geöffnet werden,

---

18) P ܒܪܘܓܙܐ ܢܦܩܝܢ ܚܝܠܘܬܐ ܒܢܩ̈ܫܐ ܘܐܠܦ̈ܐ. Bei P¹ ist nur der Anfang des Verses erhalten: ܒܪܘܓܙܐ ܢܦܩ . . . . . .

19) Bei P¹ ist die Mitte des Verses ausgefressen: ܒܣܝ̈ܦܐ ܡܫܝ̈ܦܐ . . ܘܩܫ̈ܬܐ ܡܬܝ̈ܚܐ.

20) P¹ ܘܪܘܓܙܐ.

21) P läßt diese Zeile aus.

22) P¹ läßt ܡܫܘܚܝܢ aus.

22) P¹ ܒܪܘܓܙܐ ܘܩܛܠܐ ܢܦܩ, L ܒܪܘܓܙܐ ܘܩܛܠܐ.

23) L ܚܝܠܐ.

24) P ܡܢ ܕܚܠܐ.

25) P ܦܠܚܘܗܝ, P¹ ܘܦܪܫܝܢ ܥܒܪܝܢ ܒܟܠ ܦܢܝܬܐ.

26) L ܘܫܪܝܢ.

27) P ܡܗܪ̈ܝܢ.

28) P ܘܪܕܦܐ ܕܚܕܐ ܠܟܠ ܡܢ ܐܠܦܐ ܒܚܡܬܐ ܪܒܐ.

29) L ܠܗ.

30) P¹ ܦܠܚܝܢ.

ܗܘܐ ܕܐܣܟܡ[1] ܒܥ̈ܡܐ ܐܓܘܓ ܘܕܒܝܬ ܡܓܘܓ[2]
ܚܙܝܬ ܐܚܐ[3] ܕܡܣܩܢܬܐ[4] ܡܢܟ ܫܘܠܛܢܐ[5]
ܚܙܝܬܗ[6] ܕܡܢܐ ܡܫܬܥܐ ܠܐܪܥܐ ܒܪܘܓܐ ܐܦܐ[7]
555 ܘܢܦܩܘܢ ܒܥܡ̈ܡܐ ܘܢܚܒ̈ܠܘܢ ܕܠܐ ܚܘܣܐ
ܢܦܫܘܢ ܠܐܪܥܐ ܘܠܐܬܪ̈ܘܬܐ ܗܠܝܢ ܕܒܢ̈ܝܐ
ܘܠܐܦ̈ܐ ܘܡܕܝ̈ܢܬܐ ܕܫܦܝܪ̈ܐ ܢܦܩܘܢ[8] ܒܐܪܥܐ ܗܘܐ[9]
ܘܠܐ[10] ܡܫܬܪܝܢ ܒܙܒܢܐ ܘܡܐܬܐ ܘܒܚܝ̈ܠܘܬܐ[11]
ܘܠܐ ܒܡܣܝܐ ܐܝܟ ܒܩܘܫܬܐ ܕܚܠܡܐ ܗܘܐ
560 ܒܡܬܠܐ ܘܕܡܐ ܘܚܙܘܐ ܡܥܒܐ ܘܒܠܡܐܘܬܐ[12]
ܢܦܩܘܢ ܗܠܝܢ ܚܝ̈ܠܘܬܐ ܚܣܝܢܐ ܐܚܢ̈ܐ[13]
ܦܬ̈ܚܝܢ ܡܠܟ ܐܦ ܠܚܐ[14] ܡܪܐ[15] ܘܡܛܠ
ܘܠܐ ܡܫܬܟ̈ܚܝܢ ܡܢܗܘܢ ܒܢ̈ܫܐ[16] ܕܡܬܒܥܝܐ
ܚܙܐ[17] ܘܢܦܠ ܚܙܘܐ ܥܠܘܗܝ ܐܝܟ ܡܫܘܠܛܐ[18]
565 ܘܟܕ ܚܙܐ[19] ܡܢܐ ܡܚܙܝܢ[20] ܠܐܪܥܐ ܒܪܘܓܐ ܐܦܐ
ܗܠܝܢ ܦܠܓ ܫܡܥ ܗܘܐ ܡܠܟܐ ܡܢ ܡܠܐܟܐ
ܕܡܠܠ ܒܟܠܗ ܚܙܘܐ ܐܦܐ ܟܠ ܒܥܒܝܕܐ
ܐܡܪ ܚܙܐ ܕܢܗܘܐ ܒܡܠܟܐ ܠܐܠܟܣܢܕܪܘܣ[21]
ܚܙܝܬ ܐܚܐ ܢܦܩܘܢ ܠܐܪܥܐ ܗܘܐ ܒܪܘܓܐ[22]
570 ܘܢܦܩܘܢ[23] ܡܢܗ ܒܢ̈ܫܐ ܕܚܝ̈ܠܐ[24] ܕܠܐ ܚܘܣܐ
ܒܥܡܡܐ ܘܐܬܪܐ ܘܚܝܠܐ ܘܦܘܓܐ ܘܡܛܠ ܐܦܐ
ܚܙܝܬܐ ܕܐܚ̈ܐ[26] ܢܦܩܘܢ[27] ܡܠܟ̈ܐ ܒܐܪܥܐ ܗܘܐ
ܕܠܐ ܐܫܬܘܕܥܬ ܒܐܪܥܐ ܕܢܦܩܘܢ ܓ̈ܒܪܐ ܘܐܢܫ̈ܐ

---

1) P¹ ܕܚܕܝܬ.

2) P faßt die beiden letzten Verse in einen zusammen: ܘܠܗ ܒܡܠܟܘܬ ܡܫܬܥܐ ܠܐܪܥܐ ܗܘܐ ܕܚܕܝܬ.

3) P ܚܙܝܬܐ ܕܐܚܐ.

4) L ܒܡܣܩܢܬܐ.

5) P ܢܦܩܘܢ ܠܐܪܥܐ.

6) P¹ ܚܙܝܬ.

7) P¹ ܠܐܪܥܐ ܗܘܐ ܒܪܘܓܐ.

8) L ܢܦܩܘܢ ܡܠܟܐ.

9) P läßt die vier letzten Verse aus.

10) L ܠܐ.

11) P¹ ܘܠܐ ܒܚܝܠܘܬܐ.

12) P¹ ܘܒܠܐ ܒܢܦܫܬܐ.

13) P faßt die beiden letzten

Das du gegen Gog und die Magogiten errichtet hast.
In den letzten Zeiten der Entscheidung, vor dem Ende
Wird auf den Wink des Herrn dies Tor in großem Zorn geöffnet werden.
555 Und Völkerscharen ohne Zahl werden hervorkommen,
Und diese Scharen werden die Länder der Erde bedecken,
Die Tausendschaften und Regimenter der Könige, die durch dieses Tor hervorkommen werden.
Und sie werden sich nicht mit Gold und Silber und Vieh zufrieden geben,
Noch mit Besitz- und Reichtümern dieser Welt,
560 (Sondern) zu Mord mit blutigem Schwert, zu Gefangennahme und Hader
Werden diese Scharen am Ende der Zeiten ausziehen.
Und sie werden dahinfliegen und die Oberfläche der Erde mit Krieg und Mord erfüllen,
Und vor ihnen werden sich die Kriegerscharen nicht retten können.
Wankend wird die Schöpfung vollständig zusammenbrechen.
565 Wie die Heuschrecken werden sie die Erde in großem Zorn bedecken."
Diese Worte hörte der König von dem Engel,
Der in dem großen Traumgesicht mit ihm das Verborgene besprach.
Es sprach der feurige Engel zum König Alexander:
„Am Ende der Zeiten wird dies Tor im Zorn geöffnet werden,
570 Es werden zahllose schreckliche Scharen aus ihm hervorkommen,
Mit gewaltigem Grimm und mächtigem Zorn und großer Mordgier.
Am Ende der Zeiten werden durch dies Tor Könige ausziehen.
Durch das schwellenlose Tor werden Pferde und Menschen trampeln.

Zeilen in eine zusammen: ܠܡܩܛܠ ܘܪܓܙܐ ܘܡܚܪܘܬܐ ܢܦܩܘܢ ܗܠܝܢ.

14) P ܘܦܪܚܝܢ ܘܩܛܠܝܢ ܐܦ ܐܬܐܟܠ.

15) P¹ ܒܡܪܒܐ.

16) L ܒܢܩܐ ܡܢܗܘܢ.

17) P ܒܡܘܬܐ.

18) P ܡܫܬܘܬܠܐ.

19) L ܒܡܘܬܐ.

20) L ܡܣܩܝܢ.

21) Bei P¹ sehr zerfressen.

22) L ܒܪܘܓܙܐ ܢܦܩܘܢ ܠܐܪܥܐ ܗܕܐ.

23) L ܢܦܩܘܢ.

24) P¹ ܚܝܠܐ ܘܚܒܠܐ.

25) P¹ ܒܚܡܬܐ ܘܚܝܠܐ ܒܪܘܓܙܐ ܘܡܣܓܝܐ ܘܪܘܓܙܐ ܪܒܐ.

26) L ܒܠܐ ܕܚܣܢܬܐ.

27) P¹ ܢܦܩܘܢ.

ܘܢܗܘܘܢ ܙܘܥܐ ܘܓܢ̈ܚܐ ܘܗܦܟܐ ܘܐܟܣܢܝܘܬܐ[1]
575 ܥܠ ܒܢ̈ܝܢܫܐ ܒܝܘܡܝ ܩܨܐ ܕܝܘܡܝ ܢܗܘܘܢ
ܚܣܝܢ ܡܛܪܐ ܘܥܘܕܪܐ ܘܦ̈ܐܪܐ ܒܡܕܝܢ̈ܬܗܘܢ[2]
ܘܒܣܘܦܐ ܠܠܒ[3] ܐܪܥܐ ܘܡܠܟܐ ܒܟܠܗ
ܢܦܩܐ ܟܠܗ ܘܒܥܠܡܐ ܘܪܘܥܐ ܘܢܦܩܘܢ ܚܘܒܐ
ܘܠܒܢ[4] ܚܛܗܐ ܘܢܦܠܝܢ ܘܐܦ ܒܟܠ ܦܢܝܬܐ[5]
580 ܒܙܒܢܐ ܡܝܬܐ ܡܢܩܡ ܠܐܪܥܐ ܚܠܘܬܐ[6]
ܕܟܢ̈ܫܐ ܐܘܟܝ ܘܪܚܡ ܡܠܘܟܝ ܟܡ ܚܝܠܘܗܘܢ[7]
ܥܠ ܗܘ ܟܢܫܐ[8] ܡܢ ܐܬܪܐ ܘܡܢܟܣ ܐܪܥܐ
ܕܪܐ ܢܬܒܬܘܢ ܠܟ ܡܢ ܚܕܐ ܘܟܠܠ ܐܪܥܐ[9]
ܠܠܥܡ ܡܠܟ̈ܐ ܒܙܒܢܐ ܘܡܐܡܢܐ ܘܡܢܒܝܢܘܬܐ[10]
585 ܐܦܠ ܒܒܘܠܪܐ ܘܢܟܣܐ ܘܢܬ̈ܬܐ[11] ܘܠܐ ܒܡܣܝܐ[12]
ܥܡܡ̈ܐ ܡܥܪܐ ܣܡܝܠܐ[13] ܒܟܠ ܦܐ[14] ܘܠܐ ܣܘܥܠܐ
ܘܠܒܝܢܬܐ ܡܥܪܐ ܦܝܬܐ ܒܡܢ[15] ܒܥܠܘܗܝ
ܠܐ ܣܥܪ̈ܝܢ ܠܗܘܢ ܢܗܪܐ ܕܒܠܠܐ ܗܘܝܐ[16]
ܘܠܐ ܟܠܢ ܠܗܘܢ ܛܘܪܐ ܡܕܪ̈ܝܐ ܘܢܛܠܐ ܘܡܘܩܕܐ[17]
590 ܐܬܝܢ ܢܦܩܢ ܘܡܠܟܝ ܐܒܠܐ[18] ܡܢ ܒܥܬܘܗܝ[19]
ܘܢܒܐ ܡܥܒܐ ܘܡܛܠܐ ܘܪܡܐ ܘܡܐܪܥܐ ܪܒܐ[20]
ܡܐ ܕܐܬܢܣܒ ܦܘܓܐ ܕܥܒܐ ܥܠ ܟܦܠܐ

1) L fügt noch hinzu ܥܠ ܒܢ̈ܝܢܫܐ.

2) L faßt die beiden letzten Verse in einen viel zu langen zusammen: ܒܝܘܡܝ ܩܨܐ ܕܝܘܡܝ ܢܗܘܘܢ ܚܣܝܢ ܡܛܪܐ ܘܥܘܕܪܐ ܒܡܕܝܢ̈ܬܗܘܢ.

3) P[1] ܠܠܒܝܢ.

4) P[1] ܘܠܒܢܐ.

5) L schiebt die zwei letzten Zeilen in drei zu kurze auseinander: ܢܦܩܐ ܟܠܗ ܘܪܘܥܐ ܘܒܥܠܡܐ. ܘܢܦܩܘܢ ܚܘܒܐ ܘܠܒܢ ܒܥܠܡܐ. ܘܢܦܠܝܢ ܘܐܦ ܒܟܠ ܦܢܝܬܐ.

6) Bei P[1] ist der Vers zerfressen: ܒܙܒܢܐ . . . . . ܠܐܪܥܐ . . . ܐܪܥܐ.

7) P läßt die Verse 565—581 aus.

8) P ܟܢܫܐ.

9) L ܚܕܐ ܕܟܠܗ ܐܪܥܐ, P läßt die Zeile aus.

10) L ܘܠܐ ܒܒܘܠܪܐ. Bei P lautet die Zeile: ܘܠܐ ܟܡ ܢܥܒܕܢ ܕܒܙܒܢܐ ܘܡܐܡܢܐ ܘܡܢܒܝܢܘܬܐ.

Und es werden bebendes Entsetzen und erstaunliche Gerüchte entstehen
575 Unter den Geschöpfen. In jenen Tagen, wo das geschehen wird,
Werden Sonne und Mond und Sterne in ihren Gehäusen sich verfinstern.
In Finsternis wird die Erde und die ganze Welt dasitzen.
Und Verbrechen und Bosheit werden sich mehren und die Liebe wird erkalten,
Und die Sünde stark werden. Und herrschen wird das Weh nach allen Seiten hin.
580 Die Heerscharen werden die Erde wie Heuschrecken bedecken,
Die der Söhne Gog's und die vom Hause Magog, samt ihren Genossen.
Über dieses Volk hat Jesaia gerufen und die Erde hat's gehört,
Daß sein Tosen das des Meeres und der bebenden Erde übertreffen wird.
Nicht werden sie nämlich Gold und Silber und Perlen begehren,
585 Noch auch Reichtümer und Schätze und Gewänder, noch (überhaupt) Besitztümer.
Sie werden die entwöhnten Knäblein erbarmungslos an Steinen zerschmettern.
Und die Schwangeren werden sie aufschlitzen, mitsamt ihren Embryos hinschlachten.
Nichts machen ihnen die Flüsse dieser Welt aus,
Noch halten sie hohe Gebirge und Schluchten und Tiefen auf.
590 Sie werden schleunigst ausziehen und die Erde durch ihre Scharen erfüllen
Mit Verwüstung und Gefangennehmen und Blut und Mord und großer Not.
Wenn der Zorn des Herrn gegen die Frevler entbrennt,

---

11) L ܒܥܘܬܐ ܘܢܝ̈ܫܐ ܘܬܗܪ̈ܐ.

12) P ܘܠܐ ܒܥܘܬܐ ܘܢܝ̈ܫܐ ܗܘ̈ܝܢ ܘܠܐ ܡܢܝܢܐ.

13) P[1] ܚܫܘܟܐ.

14) P ܒܒܝܬܐ.

15) P[1] ܘܩܪܝܪ ܚܘܒܐ.

16) L ܒܟܠܗܝܢ ܗܢܐ, P ܕܟܠܗܝܢ ܒܟܠܗ.

17) P ܛܘܪ̈ܐ ܪܡ̈ܐ ܘܢܚܠ̈ܐ ܘܥܘܡܩ̈ܐ, L ܛܘܪ̈ܐ ܘܢܚܠ̈ܐ ܐܦܠܐ ܥܘܡܩܐ.

18) P ܐܪܥܐ.

19) P[1] ܐܬܝܢ ܘܡܥܒܪܝܢ ܒܟܠܗܘܢ ܒܢܝܐ ܘܡܚܝܢ ܒܟܐܦܐ.

20) P[1] ܘܟܠܐ ܘܐܣܪܝܢ, L ܘܩܛܠܐ ܘܕܡܐ ܘܫܒܝܬܐ ܪܒܐ ܩܛܠܝ ܐܪܒܐ, P ܚܪܒܐ ܘܫܒܝܬܐ ܘܕܡܐ ܘܩܛܠܐ ܪܒܐ.

ܠܒܝܬ ܐܓܘܓ ܘܡܓܘܓ ܥܡܪ ܢܣܒܠܘܗܝ[1] ܐܪܥܐ[2]
ܡܢ ܫܘܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܢܦܩܘܢ[3] ܠܡܚܒܠܗ
595 ܘܬܗܘܐ ܐܪܥܐ ܡܢ ܩܕܡ[4] ܕܐܢܫܐ ܘܐܬܒܗܝ[5] ܛܘܪܐ
ܡܛܐ ܠܦܪܣ ܘܡܦܪܣܐ ܠܗ ܘܡܫܥܒܕ[6] ܠܗ
ܘܡܛܐ ܠܗܢܕܘ ܘܡܚܪܒ ܠܗ ܘܡܒܙܒܙ ܠܗ[7]
ܠܟܘܫ[8] ܕܝܢ ܒܪ ܘܟܘܫ[9] ܘܡܫܥܒܕ ܠܗ
ܠܡܨܪܝܢ ܟܠܗ ܡܢܥ[10] ܘܡܫܠܡܐ ܠܗ
600 ܠܡܩܕܘܢܝܐ[11] ܡܛܐ ܥܡܐ ܒܪܘܡܝܬܐ
ܘܢܦܠܘܢ[12] ܪܓܠܐ ܒܐܬܪܘܬܐ ܘܡܬܟܬܫܘܢ
ܘܬܗܘܐ ܐܪܥܐ ܠܚܪܒܐ ܘܒܬܐ ܘܡܬܒܙܒܙܢܐ
ܘܡܬܡܠܝܐ[13] ܐܪܥܐ[14] ܒܟܠܗ ܘܬܗܘܐ ܘܡܫܬܘܐ ܠܚܝܘܬܐ[15]
ܘܬܗܘܐ ܪܒܐ[16] ܘܢܦܩܐ ܡܢܢܐ ܘܐܘܚܕܢܐ ܡܛܠ[17]
605 ܘܠܐ[18] ܡܪܝܐ ܡܢܝܢ[19] ܒܗܘܢ ܡܠܟܐ ܘܡܫܬܒܩܝܢ[20]
ܕܡܢ[21] ܐܠܗܐ ܡܫܬܠܛ ܫܠܝܛ ܥܠ ܒܪܢܫܐ
ܟܠܗ ܡܢܗܘܢ ܐܝܟ ܡܠܗ[22] ܢܦܩ ܡܢ ܐܪܥܐ
ܘܢܚܘܒ ܐܠܗܐ ܘܐܬܐ ܡܢܗܘܢ ܚܕ ܪܘܚܐ
ܡܠܟܐ ܘܫܠܛܢܐ ܡܫܡ ܘܡܢܬܐ ܘܡܫܬܒܩܝܢ[23]
610 ܬܕܝܢ[24] ܬܢܝܢ[25] ܡܫܠܡ ܦܠܓܐ[26] ܫܡܝܢ ܢܦܩܝܢ[27]
ܫܢܝܢ[28] ܪܡܝܢ ܘܡܠܟܝܢ ܘܡܐ ܘܕܝܠܗ ܐܪܥܐ[29]
ܢܦܩܝܢ ܘܐܟܠܝܢ ܒܣܪܐ ܕܐܢܫܐ ܘܕܚܝܘܬܐ[30]

---

1) P¹ ܢܣܒܘܗܝ.
2) P ܥܡܪ ܠܐܪܥܐ ܗܠܝܢ ܕܐܓܘܓ ܘܒܝܬ ܡܓܘܓ.
3) P¹ ܢܐܬܘܢ.
4) P ܬܗܘܐ ܐܪܥܐ ܩܕܡ.
5) P¹ ܘܐܬܒܗ.
6) P¹ ܘܡܫܥܒܕܘܢ.
7) P¹ ܘܠܗ ܒܙܒܙ ܠܗ ܘܡܚܪܒ ܠܗ, P ܘܡܒܙܒܙ ܠܗ ܘܡܫܥܒܕ ܠܗ.
8) P¹ ܟܘܫ.
9) L ܟܘܫ ܒܪ, P ܟܘܫ ܘܡܒ.
10) P¹ ܘܡܢܥ. Der Anfang des Verses ist zerfressen.
11) L ܠܡܨܪܝܢ ܟܠܗ ܡܢܥ.
12) L ܠܡܩܕܘܢܝܐ.
13) L ܡܬܡܠܝܐ, P¹ ܘܡܬܡܠܝܐ, P ܘܡܬܡܠܝ.
14) L ܠܐܪܥܐ.
15) P ܚܝܘܬܐ, P¹ ܚܝܘܬܐ. Bei

Schickt er die vom Hause Gog und Magog zum Verderben der Erde.
Vor dem Ende der Welt werden sie zum Verderben ausziehen.
595 Und die Erde wird vom Blut der Menschen trunken sein und die Berge werden wanken.
Es [das Volk] kommt nach Persien und legt es bloß und zerstört es.
Es kommt nach Indien und verurteilt und zerstückelt es.
Syrien aber erdrückt und vernichtet es eilends.
Kilikien zerstört, verwüstet es und richtet es zu Grunde.
600 Kappadokien zerstört, vertilgt es in Eile.
Und Zittern befällt die Länder und ihre Bewohner.
Und die Erde wird zur Einöde und zum Spott (wie ein) Gefängnis.
Und sie werden die Erde mit Waffen bedecken, sowohl Lanzen als scharfen Schwertern,
Und großem Zorn und gespannten Bogen und spitzen Pfeilen.
605 Und nicht werden ihnen Könige und Krieger standhalten können,
Denn sie haben vor Gott Macht über die Geschöpfe erhalten.
Jeder einzelne von ihnen ist an Stimme stärker als ein Löwe
Und verfolgt 1000, und zwei von ihnen eine Myriade.
Häßlich und furchtbar hart und grausam und kriegerisch (sind sie),
610 Gierige, boshafte, rasende, übermütige, unreine Narren,
Hochmütige Heiden, unheilschwangere Gerichtsvollstrecker;
Sie zerreissen und essen das Fleisch von Menschen und Tieren.

P[1] ist die Mitte des Verses — ܒܪ̈ܢܫܐ ܘܪ̈ܘܡܝܐ — ausgefressen.

16) Der Beginn des Verses ist bei P[1] ausgefressen.

17) P läßt die Zeile aus.

18) L ܠܐ.

19) P[1] ܘܡܢܗܘܢ.

20) P ܘܡܚܒ̈ܠܢܐ.

21) P[1] ܡܢ. 22) P[1] ܣܠܩܘ.

23) P hat hier noch einen Vers:
ܣܓܝܐܐ ܕܚܝ̈ܠ ܐܝܟ ܓܘܓ ܘܡܓܘܓ ܗ̇.

24) L ܢܬܚܫܠܘܢ, P ܐܬܚܫܠܘܢ.

25) P[1] ܦܪ̈ܝܣܝܢ.

26) P[1] . . ܕܫܬܠܘܢ ܒܪ̄ ܡܫܡܫܝܢ . . ܟܠܗܘܢ. Das ܟܠܗܘܢ ist ohne Zweifel zu ܡܟ̈ܠܗܘܢ zu ergänzen, doch muß man nach dem Umfang der Lücke noch ein kurzes Wort vorher annehmen.

27) L ܫܬ̈ܩܘܢ, P ܐܫܬ̈ܩܘܢ.

28) L läßt ܫܬܩܘܢ weg.

29) P[1] ܘܟܠܐ ܟܢ̈ܫܬܐ.

30) P[1] ܐܦ ܕܡܘܬܐ.

ܘܩܦܣܝ[1] ܒܠܒܗܘܢ ܟܐܒܐ ܕܐܠܝܨ ܡܢ ܐܢܬܬܐ[2]
ܬܘܒ ܠܗ ܡܪܝ ܐܡܪ ܡܠܟܐ ܒܪ ܦܝܠܝܦܘܣ[3]
615 ܠܟܢܫܐ ܕܢܘܪܐ ܘܢܦܩ ܡܠܐܟܐ ܕܡܠܠ[4] ܥܡܗ[5]
ܐܡܪ ܠܗ ܠܡܠܟܐ[6] ܒܪܘܚ ܣܓܝܠܐ ܕܒܥܝܬܐ
ܕܒܥܘܬ ܐܢܬ[7] ܘܬܬܠܒ[8] ܠܠܡܐ ܕܗܘܘ ܗܠܝܢ
ܘܟܕ ܐܫܬܠܡ ܗܠܝܢ ܒܠܒܗܘܢ ܡܢ ܡܠܐܟܐ
ܢܦܩܘ ܕܡܢܝܢ ܩܪܐ ܠܘܬ ܡܠܟܐ ܐܝܟ ܐܪܥܐ[9]
620 ܘܟܠܗ ܒܥܡܡܐ ܐܝܟ ܕܐܬܐܡܪ[10] ܘܐܝܟ ܐܢܫܐ
ܘܡܡܪ ܚܝܠܐ ܘܥܒܕ ܡܠܟܐ ܒܡܪܟܒܬܗܘܢ
ܡܣܦܩ ܓܠܝܬܐ ܐܝܟ ܚܙܝܬܐ ܘܐܝܟ ܢܒܝܐ
ܡܠܟܐ ܟܠܗ ܕܥܠܡܐ ܡܩܒܠܐ ܘܡܫܒܚܝܢ[11]
ܢܘܗܪܐ ܐܦܠ ܒܫܡܥܬܗ ܡܠܬܗ ܡܘܦܬܐ[12]
625 ܕܒܥܡܡܐ ܟܠܗ ܗܘܐ ܫܡܗ ܥܠ ܕܡܠܟܘܬܗ[13]

(Schluß folgt.)

---

1) L ܘܩܦܣܝ.

2) L ܕܟܠܗܘܢ ܡܢ ܐܢܬܬܐ, P¹ ܕܒܢܝܐ ܒܟܘܠܗܘܢ.

3) L ܠܦܝܠܝܦܘܣ.

4) P¹ . . . ܘܢܦܩ ܡܠܐܟܐ, hinter ܡܠܐܟܐ ist ein Loch.

5) Die beiden Zeilen lauten bei P: ܘܟܢܫܐ ܕܗܠܝܢ ܡܬܚܙܝܢ ܗܘܘ ܡܢ ܡܠܐܟܐ. ܠܡܠܟܐ ܡܕܡܪܐ ܗܘܐ ܒܪ ܦܠܐ.

6) P ܡܠܟܐ. Bei P¹ ist ein Loch ܐܡܪ ܠܗ . . . ܠܐ ܒܪܘܚ.

Sie baden sich alle in vergossenem Menschenblut."
„Mich schaudert's, Herr," sprach der König, der Sohn des Philipp,
615 Zum feurigen Erzengel, der mit ihm redete.
Er sagte dem König im Geist der prophetischen Offenbarung,
Daß er es niederschreiben und der Welt lehren sollte, daß das geschehen würde.
Und als alles dies vom Engel erzählt worden war,
Ließ sich der Geist des Herrn auf den König nieder, wie (auf) Jeremia.
620 Und wie Daniel und Jesaia schrieb er das Verborgene auf.
Er tat gewaltiges und vertilgte Könige in den Kriegen gegen sie.
Er zerstörte die Idole wie Hiskia und Josia,
Der lautere König, der Wahrheit und Gerechtigkeit übte.
Die Erde leuchtete infolge seiner Weisheit voller Schönheit,
625 Denn prophetisch schrieb er alles Zukünftige nieder und zeigte es an.

(Schluß folgt.)

---

7) P¹ ܘܥܠܡ.

8) P¹ ܕܢܣܠܩ. P ܘܣܠܩ. L ܘܣܠܩ.

9) L ܐܝܟ ܕܥܠ ܐܠܝܐ.

10) P ܕܐܫܥܝܐ.

11) Für die letzten vier Verse hat P¹ ܘܟܠܗ ܘܐܘܕܥ ܩܕܡ. ܐܡܪ: ܠܗ ܗܘ ܡܠܐܟܐ. ܩܕܡ ܕܟܠ ܕܥܬܝܕ ܕܢܗܘܐ ܠܐܪܥܐ ܒܚܙܘܐ ܢܒܝܐ.

12) P¹ ܒܚܟܡܬܗ ܢܗܪܐ ܡܠܝܐ ܫܘܦܪܐ.

13) L ܕܡܠܟܐ. P ܘܟܬܒ ܗܘ ܟܠ ܕܥܬܝܕ ܐܝܟ ܕܐܫܥܝܐ. P¹ ܘܟܬܒ ܟܠ ܐܝܟ ܩܕܡ ܕܟܬܒ ܡܟܬܒܐ ܡܘܫܐ.

Zu Blochet, Catalogue des Manuscrits Persans
(Bibliothèque Nationale, Paris MDCCCCV).

Von

Alexander von Kégl.

Unter den im ersten Bande behandelten Handschriften befindet sich Nr. 143: Traité de morale mystique. Ce traité qui est divisé en 80 chapitres est basé sur des extraits du Koran et sur les traditions musulmanes. Une note préliminaire lui donne le titre de حقايق ودقايق et prétend qu'il a été écrit par Djélal ed-Din Roumi, mais il n'y a que les nombreux vers persans intercalés dans cet ouvrage qui soient de l'auteur du Mésnevi (Manuscrits persans S. 96):

Début: قال النبى صلعم الشريعة اقوالى والطريقة افعالى والحقيقة حالى محمد مصطفى عم ميفرمايد كه شريعت كفتار منست . . .

Cet ouvrage, setzt Blochet hinzu, *est évidemment différent* du حقايق دقايق d'Ahmed Roumi qui est décrit dans le Catalogue of Persian manuscripts de Rieu, t. 1, p. 39. Diese Behauptung ist ein Irrtum; alle beide sind die Werke des oben erwähnten Ahmed Rūmī. Es handelt sich hier nämlich um zwei verschiedene, obgleich demselben Gegenstande gewidmete Werke. Ich habe in meiner Sammlung persischer Handschriften ein vollständiges Exemplar des كتاب الحقايق und des كتاب الدقايق[1]. Blochet ist der Meinung, daß حقايق ودقايق der Titel eines einzigen Buches sei, es sind aber, wie aus meinem Exemplare deutlich zu ersehen ist, zwei selbständige Werke. Mein Exemplar ist betitelt: كتاب حقايق من كلام مولا احمد رومى عليه الرحمة والرضوان. In der Vorrede, nachdem er den großen Ǵelāl ed-Dīn Rūmī gehörig gepriesen

1) Folio, 217 Bl. Schikeste Amiz türkischer Hand zu 17 Zeilen.

hat, führt der Verfasser fort die Veranlassung zu seinem Unternehmen zu erzählen: صادقان این راه ومشتاقان الله ازین ضعیف پر گناه احمد رومی بندکان خداوندگار مولانا جلال الدین رومی است (sic) وبعضی از دوستان وی کلمهٔ چند از برای نجات آخرت التماس فرمودند واز قوّت جازبه آن عزیزان رساله در حقیقت ساخته شد نام آن حقایق ودقایق نام آمد وآن حقایق در هشتاد فصل درج کرده است. Hier werden also die zwei Werke als zu einander gehörige aufgeführt. Die Verse Rūmī's dienen nur als Belegstellen zum persischen Kommentar. Zum Beispiel Bl. 7 فصل دویم قال رسول الله صلی علیه وسلم من استوی له یومان فهو مغبون حضرت رسالت صلی الله علیه وسلم که هر که دو روزش یکسان بود او فریفتهٔ غفلت وگرفتار دنیا باشد چنانکه خداوندگار مولانا میفرماید . . . Am Ende des کتاب الحقایق steht zu lesen بعون الملك الوهاب تمام شد کتاب حقایق بتاریخ یوم الاربعای بیست ونهم صفر المظفر سنه ۱۲۷۰.

Die Aufschrift des کتاب دقایق lautet der des vorigen Werkes gleich کتاب دقایق من کلام مولانا احمد رومی. Als Vorrede dient eine Dichtung des Verfassers:

ابتدا کردم بنام انکه او گل دهد از تیره گل با رنگ وبو
گاه آرد از عدم مارا وجود گه دهد با روح وجسم او تار وپود
گاه سازد طفل مارا گه جوان گه کند پیر وخیف ناتوان
گه کند احیایٔ خودرا او ممات گه ممات رفتهرا بدهد حیات
گاه سازد قبررا حبس جسد گاه محشر آورد بر نیك وبد

u. s. w.

Als Verfasser stellt er sich folgendermaßen in demselben Gedichte vor:

صد کمر بستم بجهد اندر میان زین سبب جهدی نمودم ای کرام
من که هستم احمد رومی بنام اربعین بنیاد کردم از فصول

درک آن دارد تعقل پر عقول نام بنهادم معارف با کتاب
درج در وی نصّ وراحت لُباب طمع این دارم زارباب عقول
چونکه بینند داستانها وفصول فاتحه خوانند وگویند در دعا
احمد رومی بیامرز ای خدا غیر اینم نیست طمع ای دوستان

Verschiedene Traditionen, Ḳorānsprüche und theologische Streitfragen finden hier ihre mehr oder minder ausführliche Erledigung. So wird im siebzehnten Kapitel die ketzerische Lehre der Mu'taziliten der orthodoxen Lehre gegenübergestellt: فصل هفدهم در مذهب معتزله قران مخلوقست ودر مذهب سنّت وجماعة غیر مخلوق است. Wie in den حقایق, teilt erst der Autor die zu erklärende Stelle arabisch mit, um sie dann persisch zu explizieren. Nach dieser Auslegung schaltet er ein dazu passendes Gedicht, gewöhnlich aus dem Diwan des Ǵelāl ed-Dīn Rūmī, ein. Zum Beispiel Bl. 208: قال اللّه تبرک وتعالی إنّ الّذین لا یرجون لقانا ورضوا بالحیوة الدنیا واطمانوا بها والّذین هم عن ایاتنا غافلون اولئک ماواهم النّار بما کانوا یکسبون پس بحکم قران وحدیث بر دنیا دل بستن روا نباشد وبجهت مقام ودادت دنیا از ایمان نبود غرض ازین کلمات انست که عاقلان با دنیا دل نبندند که دنیارا وفا نیست همچنین فرمود مولانای ما

[1]) جهانرا بدیدم وفائی ندارد جهان در جهان آشنائی ندارد

---

1) Kullijāt-i Šams-i Tabrīzī (Lucknow 1302) S. 345.

The quantity of the final vowel (I) in *vidmá, rásvā, smā*; (II) in *bhavā, bhavatā*; and (III) in *yéna*, in the Rigveda.

A reply to Professor H. Oldenberg.

By

E. V. Arnold.

In his "Vedische Untersuchungen 15" (ZDMG. 60, pp. 115—164) Professor H. Oldenberg deals with the question of the quantity of variant final vowels in the Rigveda. In so doing he closely follows the discussion on "Quantitative Restoration" in Ch. VI of my *Vedic Metre*, pp. 108—148: and perhaps I may fairly describe his article as a review of my chapter on this subject. It is a pleasure to me to find that the materials I have collected appear to him distinctly useful, and that, although he rarely accepts my conclusions, yet his own are generally much nearer to them than any that have previously been maintained. Indeed it causes me some surprise that in his article he should attack in such vigorous language results from which he seems to differ so little. The explanation I think is to be found in the fact that we look upon these questions from essentially different points of view: so that arguments which produce conviction to my mind are of comparatively slight weight with him, and others on which he places reliance seem to me not quite pertinent to the matter. Professor Oldenberg is interested in problems of quantity largely because of their bearing on the history of the Sanskrit language: I have been solely concerned with them because they are a part of the technique of the Vedic poets. But however this may be, it appears to me that some not unimportant questions of Vedic criticism are at issue, and for this reason I ask a short space in order to bring, if possible, into clear light the nature of the differences between Professor Oldenberg and myself by selecting for discussion a few of the more important issues.

In attempting this I am glad to be able to lay aside for the moment the somewhat alarming statistical apparatus which I have

used in *Vedic Metre*. That apparatus I believe to be necessary for the precise statement of the evidence which the Rigveda affords: but happily it is not in this case a cause of divergence of opinion. Professor Oldenberg is prepared to accept for the moment the division between the "Rigveda proper" and the "popular Rigveda" as laid down in my book; he does not appear to question my analysis of the various positions of the verse as favouring long and short quantity respectively; and (except in one or two details, in which I have to thank him for correcting oversights) he has found my lists correct and complete. We are thus able very quickly to approach the principal issues. I propose to deal in this reply only with the forms given or illustrated in the title of this article; that is, first with the 1 pl. perfect in *-mā* (*-ma*), the root-aorist impv. in *-svā* (*-sva*), and the particle *smā* (*sma*); secondly with the 2 sing. impv. in *-ā* (*-a*) and the 2 pl. in *-tā* (*-ta*); and then shortly with the group of words of which *yéna* (*yénā*) is the most important, and which contain what I have termed "protracted" vowels. These forms are selected because their occurrences are the most numerous, and therefore they best illustrate the principles of evidence which it is desired to discuss. Further, I propose to deal with the "Rigveda proper" alone, and to ask the reader to understand all general statements to be made subject to such qualifications in detail as are to be found in my *Vedic Metre*.

1. *vidmā́, rāsvā, smā.*

I may shortly state the position taken up by me in *Vedic Metre* with regard to the first group as follows:

> The perfect ending in *-mā*, the root-aorist imperative ending in *-svā*, and the particle *smā*, are regularly so used by the Vedic poets that the final syllable falls in a position in which a long syllable is preferred, or in one in which the quantity is indifferent: in this respect the use of the syllables in question corresponds very closely to the general use of those syllables which are unquestionably long: these syllables were therefore, according to the feeling of the Vedic poets, long syllables.

Prof. Oldenberg appears to be in substantial agreement with me as to the facts; nor does he accuse me of any novelty in the reasoning. "Naturally", he says, "this procedure has long ago been used on a small scale: for instance, by myself to shew that the Ṛṣis themselves assigned different prosodic values to *avatā̆* and *avatu*, *dhāvatā̆* and *dhāvati*" (p. 116 Note 1). Not only so, but further "in questions of Sandhi the metre enables us without further question to decide with absolute certainty as to the treatment of the combinations *-aḥ a-*, *-o a*, *-e a* in individual cases" (p. 142). And so, quite consistently, in the particular cases of each of the

variant quantities Professor Oldenberg begins by admitting the strength of the metrical argument in the direction in which I have applied it; and generally he agrees with me "that hundreds of syllables which appear in the Saṃhitā text as short were not really short to the Vedic poets themselves" (p. 140).

Here, so far as my treatment in *Vedic Metre* is concerned, the matter practically ends. The whole system of Vedic verse is built up upon the differentiation of short and long vowels, which is carried out on a rigid system which may very well have differed greatly from the natural pronunciation of the words, and which leaves no room for the "doubtful" quantities so familiar in Latin verse. If the vowels in question are not short, and if every requirement of the metre is satisfied by the hypothesis that they are long, that hypothesis recommends itself to us with an urgency which approaches that of mathematical demonstration: and, in my opinion, the statistical evidence given for the hypothesis does essentially amount to a mathematical demonstration. I felt therefore bound to follow this conclusion in my book, and, where necessary, to correct the quantities accordingly.

Prof. Oldenberg, however, not only does not see his way to accept the conclusions which seem to follow so simply from premises that he accepts, but he opposes them with considerable warmth. To follow the evidence of metre exclusively is to him a "violent procedure" (pp. 119, 134); if I do so, I go on "a way of my own" (p. 116), and I am "in danger of misleading the reader as to the facts, unless he is on his watch" (p. 116). Again and again it is suggested that the Saṃhitā text and the history of language are persistently ignored. This criticism seems very strange in the mouth of Prof. Oldenberg, who has been so long foremost in the endeavour to construct a corrected, or, as he now terms it, an "ideal" text, by removing not merely the more obvious blunders of the Saṃhitā, but also errors with which more conservative critics have hesitated to interfere. I am quite unable to understand Prof. Oldenberg's strong reluctance to correct the text in the matter of the variant quantities: but I have endeavoured, to the best of my power, to gather from his article what kind of evidence he thinks may be opposed to that already given. I think I may fairly summarize his contentions as follows:

(I) 'The history of the Indo-Germanic languages in general, and of the Indian languages in particular, is opposed to the assignment of long value to the vowels in question'.

Shortly, I understand this to mean that writers on comparative linguistics assign short value to the primitive vowels which are represented by the Vedic *-mā*, *-svā*; that the Rigveda itself shows a short vowel in both endings in thematic tenses; and that the Pada-pāṭha and the Sanskrit grammarians give short value to all the vowels in question.

The theories of comparative linguistics are so largely based upon the assumed validity of the Pada-pāṭha text of the Rigveda that their value as critical evidence for the validity of that text ought not to be over-rated. Besides this, the whole argument goes too far. Even Professor Oldenberg does not appear to contend that the vowels in question are short in the Rigveda. If then he conceives that they have suffered an historical change, what difficulty is there in supposing that at one period of the language they were regarded as long vowels by the poets? It is not necessary to assume, and I do not assume, that the vowels in question were long either in a primitive Indo-European language, or in the ordinary spoken Sanskrit of the Vedic period: but that such a value was possible for the poets it seems to me hard to deny in the face of the usage of the Zend Gāthās, where, as is well known, all final vowels become long.

Similarly with regard to the evidence of Sanskrit. That the vowels in question have not at all times the same value is undisputed: and the simplest explanation is that they are reckoned long at one period, and short at another.

(II) 'The metrical use of the endings in question is influenced by the metrical shape or grammatical use of the words as a whole'.

Here Professor Oldenberg appears to me to enter upon a most dangerous line of argument. "The evidence of the metre", he urges in a similar case (p. 125) "is less cogent if examined in detail than in Arnold's summary statement". He endeavours accordingly to diminish the force of the general argument by breaking it up into a number of detailed arguments, and shewing that in some of these the statistical evidence is rather less cogent than in others (p. 137). This appears to me much as if a general, whose army as a whole had been severely defeated, were to direct attention to the fortune of his several regiments, and to endeavour to shew that he had not been beaten because one or two had suffered less severely than the rest. The great variety of metrical shapes represented by words containing the endings in question does not afford much encouragement to proceed on these lines: nevertheless let us examine the arguments more precisely.

(*a*) 'The aorist imperatives (pp. 132—136) are all of the type – ⏓. The form is used at the beginning of the verse 37 times, being followed in 22 instances by short vowels, in 15 by long'. [If the -*a* were short or even partly short, we might confidently reckon on it being followed chiefly by long syllables]. 'It is also used in the positions G 4, T 8, before the Triṣṭubh caesura, and at the end of the pāda, all these being positions in which a long vowel is favoured or at least permitted. It is not used in positions in which a short vowel is favoured, and only once is the final vowel long by position'. [Whereas all short vowels are frequently adapted

to convenient metrical positions by being followed by consonant-groups]. 'It is not found in the positions in which a short syllable is required', [although grammatically it is admirably adapted for all these positions (G 5, G 7, T 9 and J 11)]. 'It is chiefly found in the beginning of the verse', although other imperatives are more usual at the end. [It is however also quite common at the end, especially in such forms as *vaṃsuā*: so that metrical convenience alone can account for its comparative frequency also at the beginning]. 'Finally, a certain room must be allowed for chance, which can here only have worked against positions requiring a short vowel'. [We must therefore suppose that the poets, without believing the vowel to be long, happened always so to use it as if it were long. The "evidence for a short vowel" is partly *a priori*, partly that of tradition (p. 133): metrical evidence there is none].

(*b*) 'The perfect imperatives (pp. 137, 138) are of five types. Those of the type ⏑ ⏑ ⏓ can hardly be used in positions in which a short vowel is required'. [They can however be used exactly as words like *varuṇa*, *támasi* are used: as will be seen by the discussion of *bhavată* below, if the final vowel were short we should find it frequently followed by consonant-groups, and not uncommonly in the position G 5]. 'The same may be said of the types – ⏑ ⏓, ⏑ – ⏑ ⏓'. [A similar reply]. 'The fourth type includes *jagṛbhmă*, *ānaśmă*: the occurrences are too few to be of importance'. [But once more the evidence, so far as it goes, is in favour of long quantity.] 'Finally we have the common word *vidmă*, which is generally found at the beginning of the verse'. [Not however for stilistic reasons, which incline this verb, like every other, towards the end of the verse]. 'The evidence', broken up into these five sections, 'does not seem so very formidable' [yet it still points all in the same direction], 'and there is no absolute demonstration that the vowel is not of middle quantity with little inclination to be treated as short' [and with every inclination to be treated as long].

(*c*) 'The particle *smā* (p. 138) only appears in passages which require or admit long quantity. But this need mean no more than that the quantity is middle, with a strong predilection for positions in which length is required, and an aversion for those in which shortness is desirable'. [This kindle of "middle" position seems to anticipate the impartiality of the "hanging judge"]. 'But the word chiefly occurs in the first part of the verse, being an enclitic'; [and we have numerous enclitics e. g. *ca*, *ha*, which accommodate themselves quite well to the conditions of Vedic verse without ever being mistaken for long syllables].

On the whole it seems to me that the metrical evidence for the long value stands out only the more clearly for the analysis to which Professor Oldenberg subjects it: and I think it is hard to read the second note on p. 138 without concluding that in the end he despairs at least of his attack on the long vowel in *smā*.

(III.) 'The authority of the Saṃhitā, as a "genuine text" deserves to be respected'.

In no point does Professor Oldenberg's treatment show greater advance upon that of many of his predecessors than in the preference which he gives to the Saṃhitā over the Pada-pāṭha text. All the more difficult does it seem to be for him consistently to oppose even the correction of the Saṃhitā text, where the evidence is sufficient. "We may depend upon the tradition" he writes "in its broad lines, but in no case are we entitled to insist upon its details" (p. 154). Similarly I have written "in spite of numerous errors in detail, the Saṃhitā text on the whole gives a true picture of the quantities of the variant final vowels" (*Vedic Metre*, p. 139). And we find accordingly that the Saṃhitā as a rule assigns long quantity to all the vowels now in question. Perfect forms like *cakṛmā* have the long vowel, not only where the metre requires it, but in many other cases. Thus in the position Tᵃ 7 the long vowel is usual: before a consonant group it is found in I 101 9b. The short vowel is however found before the caesura and at the end of the verse. The particle *smā* has usually the long vowel, even in the positions T 3, D 3, and before the caesura: but not in the positions T 2 ⏑, D 2 ⏑. In the case of -*svā* the short vowel is found more commonly: not only before the caesura and at the end of the verse, but also in the positions T 2 ⏑, D 2 ⏑, and G 4. From these facts Professor Oldenberg draws the conclusion that a general rule may be established that -*ā* is found where the metre requires long quantity, -*a* where short quantity is admissible (p. 133).

I am unable to agree with this conclusion. If any such rule could be established, it would hold good for all the variant vowels: whereas it is obvious that the vowels now in question have the long quantity in the Saṃhitā much more frequently than the others. Secondly the rules of metre which influence the text are not the same as those which guided the poets. Thus the text on the whole inclines to give short quantity in the positions T 2 ⏑, Tᵃ 4, Tᵃ 7, whereas the poets in all these positions have a decided preference for the long vowel (*Vedic Metre* pp. 188, 194). The practice of the text can, as it seems to me, only be explained by the combination of three factors (*a*) a correct tradition, according to which the vowels now in question were long in all positions; (*b*) an imperfect metrical theory, which recognised preference for a long vowel in the positions T 2 ⏑, T 8 and T 10, but not in the positions T 2 ⏑, Tᵃ 4 and Tᵃ 7; (*c*) a current pronunciation, which tended towards the shortening of the vowels in those positions in which the metrical advantage of a long vowel was no longer appreciated. The presence of these conflicting motives entirely accounts not only for the different treatment of various vowels, but also for the want of complete uniformity in the treatment of each. We must agree with Professor Oldenberg that this state of the text has nothing

artificial about it and bears the aspect of a real tradition (p. 134): only it would seem safe to add that this tradition does not go back to the time of the Ṛṣis themselves. This is not to ignore the value of the Saṃhitā text: we are on the contrary grateful to it for preserving us from the entirely erroneous view of the Pada-pāṭha. But if in these cases we incline to restore the long vowel throughout, it is because it is very difficult to believe that the writers, using the vowels as long in the majority of instances, nevertheless used them every now and then as short or of "middle quantity" whilst continuing to place them in the positions in which long vowels are regularly placed. If the vowels in any way differed from ordinary long vowels, the difference seems to have left no trace on the composition of the hymns, and consequently to have no bearing upon the history of Vedic metre.

2. *bhavā*, *bhavatā*.

These endings present the most important metrical problem of the series, since together they occur almost 2000 times in the Rigveda. With them may be included the ending in *-thā*. All three are treated precisely in the same way in the Rigveda. It is, I think, a matter of agreement between Professor Oldenberg and myself that these vowels occupy a position intermediate between long and short vowels (*Vedic Metre*, p. 113; *V. U.* p. 127). We agree further that the Saṃhitā text is sufficiently correct in marking the vowel as long in the positions T 2 ⏑, D 2 ⏑, T 8, T 10 and G 6, and as short in those positions in which a short vowel is metrically required. In positions in which the metre is indifferent Professor Oldenberg considers the vowels to be metrically of "middle quantity", whilst I regard them as practically long: the difference between us has no metrical importance. Thus we reach at last the positions as to which we differ, namely T 2 –, D 2 –, T^a 4, and T^a 7. In all these positions I consider that there is a considerable presumption in favour of *long* quantity: Professor Oldenberg suggests that we have long quantity where the Saṃhitā text gives it, and *middle* quantity where the Saṃhitā gives the short vowel, as is almost always the case.

The arguments are substantially the same as for the vowels in the preceding group, except that the much larger number of instances gives increased importance to the metrical evidence.

My argument in *Vedic Metre* is as follows:

> The vowels in question are in the Rigveda used much more nearly as long than as short vowels: the positions in question decidedly favour the long vowel: it is therefore the safer assumption, for the purposes of metrical investigation, that the vowels and the positions have in these cases their more usual treatment (*Vedic Metre*, p. 138).

This guarded statement seems to have been left out of sight by Professor Oldenberg when he says that, being accustomed to statistical exactitude, I expect from the text a complete consistency (p. 141). On the contrary, it is statistical exactitude which makes it possible to define the probable limits of divergence. But the issue may he stated without any use of figures. Take the verse which stands in the text

yáṃ devāsó 'vatha vā́jasātau X 35 14a.

We are agreed in the first instance to restore *avatha*, because the poets prefer a verse to contain eleven syllables rather than ten. Is then *avathā* or *avatha* (*avathă*) the more probable reading, when we take into account (I) that certain instances of *avathā* are far more common than those of *avatha*; (II) that a long syllable is at least three times as common in this position as a short syllable (*Vedic Metre*, p. 188); and (III) that the influence of the later pronuciation has unfavourably affected the Saṃhita text (*VS* p. 127)?

Nevertheless, if by *avathă* Professor Oldenberg now meant "a vowel of middle quantity inclining towards long quantity", the difference between us would be very slight. Unfortunately, as I think, Professor Oldenberg suggests throughout his article a depreciation of the evidence for the prevailing long quantity of these endings, without (so far as I can see) committing himself to any precise opinion on the subject. Thus the argument from comparative linguistic science might appear to apply with special force to these endings: and yet how little it concerns us, if we are prepared to admit that the endings are long in the Zend Gāthās, and of "middle quantity inclining to long" in the Rigveda? Of what use the elaborate analysis of the metrical evidence, unless it be to show that the force of circumstances, and not the intention of the poet, inclines the endings to the positions in which a long vowel is desirable? Why the eloquent defence of the text, unless to suggest that after all the text is fairly correct, because the vowels in question are middle quantities inclining to *short*? Such at any rate seems to be the implication with regard to the ending in *-tă* (*-ta*): "the distribution in question is sufficiently explained, without the necessity of a serious disturbance of the text: although we must here also take into account the conception of middle quantity appearing in the text as short". (p. 136)

Without wishing to exaggerate the difference of opinion, I feel it is necessary to emphasize the fact that the metrical evidence points clearly to the prevalence of the *long* vowel, and is therefore inconsistent with the Saṃhitā text, which indicates the prevalence of the *short* vowel. And since special analyses are asked for, I take the type apparently least favourable to my case, namely that in which the variant vowel is preceded by two short syllables, as in *janayă*, *bhavată*. The ocurrences (after deducting those in

which a vowel follows) number just 100, and nearly all are of the ending in *-tă*.

Professor Oldenberg's argument is that "for words of this type positions which require the short vowel are scarce: therefore we need feel no surprise if the endings are absent in such positions". My reply is: the Vedic poet has also to deal with words of the type *ávasā* and with others of the type *varuṇa*: we shall determine his view of the variant vowel by comparing his treatment of it with that of the vowels which in such words are undoubtedly short or long.

Words of the types in question are found only in a few positions, so that a very simple table shows their use. The figures for the type *ávasā* are percentages on a total of 500 examples, and those for *varuṇa* on a total of 300 examples, for of these latter more are hardly to be found.

Position of the final syllable	Type *ávasā*	Type *bhavata*	Type *varuṇa*
First part of the verse	3	6	3
T 8 (occasionally also T 10 and G 6)	47	34	3
Tª 7	40	42	47
Final	9	4	8
Before consonant-groups	1	8	28
G 5 (occasionally G 7 and T 9)	0	6	11

It is evident that we may disregard all the occurrences in the first half of the verse and at the end, for such occurrences together amount only to about one tenth of the whole number in each case. It is also clear that Professor Oldenberg has rightly stated that there is a difficulty in finding suitable positions in the verse for the type *varuṇa:* for only in one-ninth of the instances is the final vowel found in a position in which a short vowel is required. But the treatment of this type is a very instructive example of the art of the Vedic poet. He meets a real difficulty by placing a word which begins with a consonant-group immediately after the troublesome syllable in more than one one-quarter of its occurrences: for the rest, he allows it to fall freely into the position Tª 7, though a long syllable is desirable there, whilst excluding it from the position T 8, in which a long syllable is positively required. Thus, in spite of the pressure of the metre, the difference between the metrical value of *ávasā* and *varuṇa* is clearly shewn in their use.

Now let us compare the use of the type *bhavată*. In the position T 8 *ávasā* occurs 47 times, *bhavatā* 34, *varuṇa* 3 times.

In the position T* 7 the numbers are almost equal. Before consonant-groups and in the position G 5 *dvasā* occurs once, *bhavata* 14 times, and *varuṇa* 39 times.

I admit freely that these results are not very decisive. It is clear that the reading *bhavata* after an early caesura presents no serious difficulty. Still the evidence, so far as it goes, indicates distinctly that *bhavatā* more nearly than *bhavata* represented the average value of the word to the poet. Now there is no reason to doubt that a similar examination applied separately to each of the types *bhavă*, *karṣă*, *dhāvată*, *sotă*, and so forth will point in just the same direction; and in fact the figures given by Professor Oldenberg (pp. 121, 122) do point, though with slightly varying force, in this direction. The cumulative weight of the evidence so analyzed is, if anything, stronger than that of the summarized evidence given in *Vedic Metre*, p. 122.

Whilst therefore I am quite ready to emphasize the statement in *Vedic Metre* that the restoration (say) of *bhavatā* in all passages in which it follows an early caesura goes somewhat beyond the evidence, it seems to me clear also that this restoration more nearly approaches the general intention of the poets than Saṃhitā reading *bhavata*, so easily explained by the influence of a pronunciation current at the time of this recension: for, in spite of the emphasis with which Professor Oldenberg uses the expression "genuine text", he also allows that a period of free oral tradition intervened between the age of the Ṛṣis and the epoch when the text we possess was first sharply defined by rule or writing.

3. *yéna.*

I am glad to pass on to a point upon which Professor Oldenberg and I are very closely agreed. Words of the type *yéna* are defined in *Vedic Metre* as "short vowels capable of protraction" (p. 119); Professor Oldenberg explains them as 'words which have in the final syllable middle quantity, with greater inclination towards the *short* value'. Between these views there is, in their bearing on the metre, no substantial difference: perhaps a more exact description than either would be obtained by calling the vowels "three-quarters short". As the Saṃhitā text inclines, as before, to the short value, it requires very little correction.

But although I can quite readily accept Professor Oldenberg's statement of the fact, I still demur to his explanation that the poets admitted "a complete scale" of vowel quantities, corresponding to the "gradations of the natural quantity" (p. 141). Were such a gradation in existence, we might expect to find traces of it in the whole vowel system, and not merely in the final vowels. The peculiar value of these vowels can, in my opinion, represent nothing but an historical disturbance. In the case of *yéna* I do not pretend

to determine the original quantity of the vowel: but so far as the evidence of the Rigveda goes, we seem to have a passing tendency to the lengthening of a short vowel, which may nevertheless be just the same in kind as the tendency which in the Zend Gāthās has caused the complete disappearance of short final vowels. The effect of such a tendency when it strikes a particular vowel is very easily shewn by the comparative statistics for *yásya* and *yéna*. The latter word is withdrawn very largely from use in all those positions in which a short vowel is strongly preferred by the metre, but it is seldom introduced to those in which a long vowel is positively required. Its use tends to be restricted to those positions in which the quantity is more or less indifferent, and in which therefore the poet is not obliged to commit himself to a definite opinion. We are able to say from the evidence that his mind inclined rather to the view that the vowel was short: but if the poet had been directly asked the question, I do not think he would have replied that the vowel was "three-quarters short", but rather that it was a hard question to answer.

And here we are brought to the question, discussed by Professor Oldenberg in the note on p. 141, of the extent to which we may expect consistency in the text of the Rigveda. This question appears to me of considerable interest as affecting the technique of Vedic verse, and the feeling for quantity in the mind of the poets. Taking the Rigveda proper as a whole, nothing can be more striking than the way in which the bards have reduced the pronunciation of ordinary speech, which necessarily contains every gradation from the shortest to the longest of syllables, to an almost absolutely rigid system in which long and short syllables constitute two sharply contrasted classes. To this rigid system the variant final vowels present the only important exception. If the text of the Saṃhitā is corrected, whether according to Professor Oldenberg's views or mine, the extent of that exception is greatly reduced. But in my view the variation is essentially *historic* in character: according to Professor Oldenberg it is essentially *casual*. I believe that poets at one time and place felt a particular vowel to be long, then again hesitated, and at another time or place held it to be short. Professor Oldenberg believes that the poets not only changed their view for the convenience of the metre, but also even within the same stanza from sheer instability of judgment. That inconsistencies of the former type are quite possible is shewn by the *-ā*, *-tā* endings: e. g. in I 57 3 b (*bharā*) by the side of 4 d (*harya*) in positions guaranteed by the metre. It was therefore perhaps too much to say (*Vedic Metre*, p. 138) that it is impossible to ascribe to the author the divergence between *yénā pṛthivyā́m* II 17 6 c and *yéna jánāḥ* II 24 10 d, even though the metrical conditions in these two cases are identical. At the same time I find it hard to conceive that even if an author had committed

such an inconsequence, it would have been faithfully retained by tradition. "Everywhere in the Rigveda", says Professor Oldenberg, "we observe inconsistencies", and he refers to an unimportant Sandhi usage of the text for which I do not think he really intends to hold the Ṛṣis responsible. More truly I think we might say that the Sandhi usages of the poets indicate to us how smoothly and systematically even great historical changes of pronunciation were adopted by the bards. A certain vacillation must always accompany a changing standard: but the whole science of Vedic verse warns us not unnecessarily to postulate inconsistency.

To conclude: the parallel between Sandhi and final vowels is complete. We do not postulate an intermediate stage between hiatus and combination, and it is unnecessary to postulate vowels of "middle quantity". We cannot in each individual case precisely determine the intention of the composer, but there is no serious difficulty in determining his general practice. No one, I think, can read Professor Oldenberg's article without feeling that his belief is that my treatment of the text is so one-sided and wilful that it destroys the validity of my conclusions. I hope to have shewn that the conclusions that might be drawn from the text itself do not on the whole so greatly differ from my own, even in this detail of the variant vowels: the difference at any rate has no perceptible effect upon the general theory of the development of the metre. Further, that where I have corrected the text correction is usually needed, even according to Professor Oldenberg: and that the more precisely he defines his views on particular endings, the more closely they approximate to mine. I am far from making so unreasonable a claim as that I have in every instance rightly interpreted the design of the Vedic poet: but I hope I may have given the reader some assurance that statistical investigation has a substantial value in literary criticism, and is an important means for bringing us nearer to the goal at which we aim, a true insight into the methods and the meaning of our literary ancestors. Here at least I have Professor Oldenberg in principle on my side.

Kalenderfragen im althebräischen Schrifttum.

Von

Ed. König.

Trotz des emsigen Fleißes, mit dem die auf Tag, Monat und Jahr bezüglichen Stellen der alttestamentlichen Texte schon so oft erörtert worden sind, sind doch noch mehrere Punkte übrig geblieben, die einer schärferen Beleuchtung bedürfen. Das was Ed. Reuß in seiner Geschichte der heiligen Schriften A. T.s[2] (1890) § 17 von der „noch nicht endgiltig gelösten Frage, wann das Jahr bei den Israeliten begonnen habe" gesagt hat, muß nach meinen Beobachtungen betreffs der Äußerungen, die sich inbezug auf Kalenderfragen auch in neueren und neuesten Arbeiten des alttestamentlichen Gebietes finden, auch noch auf andere kalendarische Größen ausgedehnt werden. Aber nicht bloß deshalb, sondern auch weil das von den babylonisch-assyrischen Studien her dem althebräischen Schrifttum zuströmende Licht in den letzten Jahren besonders intensiv geworden ist, muß ich es für zeitgemäß halten, einige Untersuchungen über Tag, Monat und Jahr im A. T., die ich in einer 1882 über „Die Chronologie der Geschichte Israels" gehaltenen Vorlesung begonnen habe, zu einem Abschluß zu bringen und der Öffentlichkeit zu übergeben.

1. Indem ich einleitungsweise bemerke, daß ich die Bezeichnung „bürgerlicher Tag" den neuerdings dafür auch gebrauchten Ausdrücken „Kalendertag" (Holzinger im Kurzen Handkommentar) oder „Volltag" (Winckler in KAT.[3] 1903) wegen ihrer größeren Gebräuchlichkeit vorziehe, gehe ich an eine Untersuchung des Zeitpunktes, mit dem nach dem althebräischen Schrifttum der bürgerliche Tag beginnt. Beim Tage aber mit der Untersuchung einzusetzen, ist deswegen natürlich, weil der Tag als die am häufigsten sich wiederholende Größe am frühesten in das Bewußtsein der Menschen eingetreten sein dürfte.

Welche Mittel nun stehen uns zu Gebote, um zu bestimmen, bei welchem Zeitpunkt von den Hebräern der 24 stündige Tag begonnen wurde?

Ein solches Mittel darf man nicht schon darin sehen, daß der natürliche und der bürgerliche Tag auch bei den Hebräern mit dem

gleichen Ausdruck *ịōm* bezeichnet wurde. Denn freilich könnte man wegen dieses Umstandes sagen, daß der helle Teil des 24 stündigen Zeitraums als der grundlegende, als der für die Benennung des umfassenderen Zeitraums maßgebende Teil angesehen worden sei. Aber dabei besteht doch noch die doppelte Möglichkeit, daß die Nacht als der dunklere Teil des 24 stündigen Tages für die dazu gehörige Zugabe, oder daß die Nacht als der auch zum Teil erhellte Teil (Gen. 1 16 b etc.) des 24 stündigen Tages für die Vorbereitungs- und Ursprungszeit des helleren Zeitraums gehalten wurde. Schon deshalb ist jene, soweit ich sehe, allgemeine sprachliche Tatsache, daß die Benennung des hellen Teils vom 24 stündigen Zeitraum auch die Bezeichnung für diesen Gesamtzeitraum geliefert hat, doch keine giltige Instanz für die Feststellung des Zeitpunktes, bei welchem die oder jene Völkerschaft den bürgerlichen Tag begonnen hat.

Für die Entscheidung dieser Frage muß also nach andern Anzeichen gesucht werden, und ich habe inbezug darauf zunächst folgende Materialien gefunden:

Die Reihenfolge Tag ... Nacht ist an folgenden Stellen angewendet: Gen. 1 5 a: „und Gott nannte das Licht „Tag" und die Finsternis nannte er „Nacht"; auch V. 14: „zwischen dem Tage und der Nacht"; „Tag" ist vor „Nacht" auch in V. 16 und V. 18 genannt; 7 4 (vierzig Tage und vierzig Nächte). 12, und daraus setzen sich die vierzig bürgerlichen Tage in V. 17 zusammen; 8 22, 31 39. 40; Ex. 10 13, 24 18, 34 28; Num. 9 15 f., 11 32; Deut. 9 9. 11. 18. 25, 10 10, 28 67; 1 Sam. 19 24, 28 20, 30 12; 1 Kön. 19 8; (vgl. Morgen ... und Nacht Jes. 21 12) 28 19, 38 12. 13, 60 19, 62 6; Jer. 6 4 f., 31 35, 33 20 a, wo die Sonne als Tagesbeherrscherin vor dem Mond genannt ist; 36 30, 49 9 (umgedreht in Obad. 5); Hos. 4 5; Jon. 2 1; Sach. 14 7; Ps. 19 3, 65 9 (Morgen und Abend als Vertreter von Sonne und Sterne), 74 16, 77 3, 78 14, 88 2, 92 3, 105 39 ab, 121 6, 136 8 f.; [Hi. 3 3: klimaktischer Rückgang vom Geburtstag auf die Empfängnisnacht; ein ähnlicher Rückgang ist in Ps. 90 4 angewendet;] ferner ist der Tag vor der Nacht erwähnt in Hi. 2 13, 7 1-3, 24 14; Qoh. 2 23, 8 16; der Morgen ist als Vertreter des Tages vor dem Abend genannt: 1 Chron. 16 40, 2 Chron. 2 3, 31 3; Esr. 3 3; vgl. „Tages Arbeit bis zur Nacht" (2 Chron. 35 14).

Dieselbe Aufeinanderfolge des hellen und des dunklen Teiles vom 24 stündigen Tage zeigt sich auch beim Gebrauch der Ausdrücke „bei Tage und bei Nacht", deren Stellen aber von mir zu einer besonderen Gruppe vereinigt worden sind, weil die Wahl der Ausdrücke *ịōmām wālạ̄ịlā* auch durch die Lautfolge und den Tonfall beeinflußt worden sein könnte: Ex. 13 21. 22, 40 38; Lev. 8 35; Num. 9 21 b, 14 14; Jos. 1 8; (Richt. 6 27: die Tageszeit als die natürliche Zeit der Tätigkeit geht voran); 2 Sam. 21 10; 1 Kön. 8 59; Jes. 4 5, 21 8, 60 11; Jer. 8 23, 16 13, 33 20 b. 25; (Hes. 12 7: die Tageszeit geht als die natürliche Arbeitszeit voran); Ps. 1 2, 22 3, 32 4, 42 4. 9,

55 11; Hi. 5 14; Klagel. 2 18; Neh. 1 6, 4 3, 9 12. 19; 1 Chron. 9 33; 2 Chron. 6 20.

In allen diesen Stellen ist der helle Tagesteil als dessen erster Teil gemeint, und damit stimmt es zusammen, daß man sagte, der Tag „neige" sich gegen Abend hin (Richt. 19 8).

Erst durch die hier gegebene Zusammenstellung wird entschieden, wie der Anfang des mit *jôm* in Gen 1 5 b. 8. 13. 19. 23. 31 benannten 24stündigen Zeitraums gemeint ist. Denn da der Darsteller nicht bloß in V. 5a, sondern auch in V. 14. 16. 18 den hellen Teil dieses *jôm* vorangehen und die Sonne als die Beherrscherin dieses Teils vom umfassenderen *jôm* vor dem Mond geschaffen sein läßt, so hat er den umfassenderen *jôm* in 5 b. 8. 13. 19. 23. 31 — der übrigens nach meinem Urteil als ein gewöhnlicher Tag gemeint ist — ebenso mit dem hellen Teil desselben beginnen lassen, wie die andern Autoren, die den hellen und den dunklen Teil des 24stündigen Zeitraums in der gleichen Reihenfolge hintereinander nennen[1]). Mit Bestimmtheit ist also zu urteilen, daß in der Formel „und es trat ein Abend und es trat ein Morgen ein" (5 b. 8. 13. 19. 23. 31) der Abend als der Schlußpunkt des vorhergehenden hellen Teiles vom 24stündigen Tag gemeint ist. Daher kann nicht mit Schmid in seiner Abhandlung über die Dauer der Tage in Gen. 1 (Jahrbb. f. Prot. Theol. 1887, 688 ff.[2])) gefragt werden: „Wie kommt es, daß in der so eingehenden Be-

1) Wie ich hinterher sehe, bemerkt auch Ed. Mahler beistimmend: „In dem Umstand, daß dort (Rawlinson III, 51, 2) zuerst der Tag und dann die Nacht genannt ist, sieht Oppert einen Beweis, daß die Babylonier den Tag von Sonnenaufgang rechneten" (ZDMG. 1898, S. 245). Dieselbe Wortfolge habe ich in den Amarnatexten beobachtet: 18 13, 21 85, 55 64 f., 57 20 f., 59 48 f., 61 36, 66 8, 84 13, 96 37, und nur in 95 13 steht die umgedrehte Reihenfolge.

2) In „Das naturwissenschaftliche Glaubensbekenntnis eines Theologen" (1906), S. 26 f. vertritt er ebenso wieder die These, daß in Gen. 1 5 b etc. keine gewöhnlichen Tage gemeint seien. Aber auch seine übrigen Argumente können dies nicht erweisen. Er bemerkt nämlich, daß der von allem Mythologischen freie Verfasser von Gen. 1 1–2 3 die Tätigkeit Gottes nicht durch die Annahme von 24stündigen Schöpfungstagen habe vermenschlichen können. Aber dies hat er keineswegs getan, wenn er in einer Lehrdarstellung die göttliche Schöpferaktion im Rahmen einer Arbeitswoche veranschaulichen wollte, und eine solche Lehrdarstellung hat der Verf. ja auf jeden Fall gegeben, da er Gott auch den Sabbath hat vorbildlich feiern lassen. Schmid will für seine These weiter geltend machen, daß Israel ja faktisch den „Tag Jahves" gekannt habe (Amos 5 18 etc.). Aber da verkennt er, daß die exegetisch festgestellte Dauer der Schöpfungstage nicht von der des Gerichtstages abhängig gemacht werden kann, und daß übrigens auch dieser als ein gewöhnlicher Tag gemeint ist. Sodann in den Worten „tausend Jahre sind vor dir wie der Tag von gestern" (Ps. 90 4) ist nur von der Unzahl der Zeiträume, also auch der Tage Gottes, aber nicht von einer besonderen Dauer dieser Tage die Rede. In Ps. 139 12 wollte der Dichter nur betonen, daß das allsehende Gottesauge auch die finsterste Nacht durchdringt, deren Existenz er gar nicht in Abrede stellt. — Gewöhnliche Tage sind in Gen. 1 5 b etc. auch z. B. nach Davidson (Old Testament Prophecy 1903, p. 20) und Steude (Entwicklung und Offenbarung 1905, S. 7) gemeint.

schreibung der Tagesschlüsse 1 5 etc. die Nacht nicht erwähnt, sondern vom Abend auf den Morgen übergesprungen wird?" Diese Frage ist nach dem Zusammenhang des Textes 1 5 b etc. unzulässig. Denn wie soeben gezeigt wurde, sind in 1 5 b. 8. 13. 19. 23. 31 die Ausdrücke „Abend" und „Morgen" als Endpunkte vom vorhergehenden *jôm* (5 a), d. h. dem hellen Teil des 24 stündigen Tages und von der vorhergehenden und ebenfalls vorher (5 a) ausdrücklich erwähnten *lailā* verstanden. Also schließt die Nennung von „Abend" und „Morgen" (5 b etc.) die ihnen je vorhergehenden helleren und dunkleren Teile des Gesamttages in sich, und es ist also gar nicht „vom Abend auf den Morgen übergesprungen".

An diesem Urteil über den Anfang des umfassenderen Ausdruckes *jôm* von Gen. 1 5 b. 8. 13. 19. 23. 31 kann nichts durch den Umstand geändert werden, daß in einigen Stellen des A. T.s die Nacht als der Anfangsteil des bürgerlichen Tages, oder wenigstens die dunkle Tageszeit vor der helleren erwähnt ist.

Dabei können allerdings nicht die Stellen in Betracht kommen, wo die Nacht als die natürliche Vorbereitungszeit auf einen Kampftag fungiert, wie in Gen. 14 15; Jos. 8 3; Richt. 9 32-34; 1 Sam. 14 36 (vgl. auch 26 7 ff.); 2 Sam. 2 29, 17 1; 2 Kön. 6 14, 8 21 || 2 Chron. 21 9. Die Nacht war weiterhin auch die geeignete Zeit für räuberische Unternehmungen (z. B. Hi. 24 16) oder für eine heimliche Inspektion (Neh. 2 12 ff.) und steht deshalb an diesen Stellen im Vordergrund. Die zu Ende gehende Nacht wird auch vom fleißigen Menschen — wie vom braven Weibe (Prov. 31 15) — zur Vorbereitung auf die Tagesarbeit benützt. — Aber als Gegensatz zu den oben genannten Stellenreihen kommen folgende Stellen in Betracht: Nacht und Tag sind hintereinander genannt in Deut. 1 33, 28 66 [1]); 1 Sam. 25 16 (für Wächter ist die Nacht der wichtigere Teil des Tages); 1 Kön. 8 29 (so auch in LXX A, während B die gewöhnliche Reihenfolge *ἡμέρας καὶ νυκτός* bietet); Jes. 27 3, 34 10; Jer. 14 17 (für das Sichausweinen war die Nacht der geeignetere Tagesteil, aber freilich in 8 23 steht „weinen bei Tag und Nacht" und vielleicht hat auch deshalb die LXX bei 14 17 *ἡμέρας καὶ νυκτός*); Obad. 5; Ps. 91 5 (allerdings das Sichfürchten geschieht leichter in der Nacht), 104 19, wo die Entstehung des Mondes vor der der Sonne erwähnt ist; Esth. 4 16. Ebendieselbe Anschauung hat den Ausdruck *ʿèreb-bóqer* in „2300 Abend-Morgen" (Dan. 8 14) hervorgerufen, worauf „die Vision von dem Abend-Morgen" (V. 26) sich zurückbezieht. Denn wenn „Abend" und „Morgen" einfach für beide Hauptteile des bürgerlichen Tages gebraucht werden, was

1) Aber freilich inbezug auf die Furcht liegt die Nacht näher, und in der Tat wird gleich im nächsten Verse vom Morgen zum Abend fortgeschritten. Deshalb ist die Aufeinanderfolge *ἡμέρας καὶ νυκτός* nicht einfach mit Marti in der Encyclopaedia Biblica (1899—1903), col. 1036 note für den Originaltext zu halten.

aber in Gen. 1 5 b etc. kontextgemäß nicht der Fall ist, so sind sie natürlicherweise als die Anfangspunkte dieser Teile gemeint.

In zweiter Linie kommen für die Entscheidung der Frage nach dem Anfangspunkt des bürgerlichen Tages auch folgende Ausdrucksweisen und Aussagen in Betracht: Zwar „vom Abend bis zum Morgen" (Ex. 27 21; Lev. 24 3; Num. 9 21) bezeichnet bloß die Nacht. Ebensowenig entscheidend ist die Aussage „er soll bis an den Abend unrein sein" (Lev. 11 24 f., 27 f., 31 f., 39 f., 14 46, 15 5–8. 10 f. 16–18. 21–23. 27, 17 15, 22 6; Num. 19 7 f. 21 f.). Denn überall handelt es sich um eine Unreinlichkeit, die jemand sich im Laufe des betreffenden Tages zugezogen hat. Sie soll also beim Eintritt der Nacht wieder beseitigt sein. Ebenso steht es mit der Trauer in Jos. 7 6; Richt. 20 23. 26, 21 2; 2 Sam. 1 12 und Esr. 9 4, oder mit dem Hängen eines Hingerichteten (Jos. 8 29, 10 26). Klar aber ist der Abend als der Anfang des bürgerlichen Tages in Lev. 23 32 bezeichnet, indem gesagt ist „von einem Abend bis zum andern sollt ihr euren Sabbath begehen". Dieselbe Anschauung liegt in den Worten „am Abend und Morgen und Mittag will ich nachsinnen und seufzen" (Ps. 55 18).

Das Ergebnis der Untersuchung ist also dieses, daß das althebräische Schrifttum inbezug auf den Anfang des bürgerlichen Tages eine Verschiedenheit der Anschauung zeigt, und zwar tritt, wie die Übersicht über alle in Betracht kommenden Stellen zeigt, die Gewohnheit, den bürgerlichen Tag vom Abend an zu rechnen, erst in späteren Teilen des A. T.s immer deutlicher hervor[1]).

Ein Rest von der älteren Art der Hebräer, den bürgerlichen Tag zu beginnen, zeigt sich auch in der späteren und jetzigen jüdischen Sitte, daß „in sacris comedendis et precibus fundendis noctem ad diem, quem ea consequitur, referunt Judaei", wie A. G. Wähner in seinen Antiquitates Ebraeorum, Sectio V, § 6 bemerkt, und H. Reland, Antiquitates Sacrae IV, I, § XV fügt hinzu, daß sie sich dabei auf die Worte „am Tage seines Opfers soll es gegessen werden, nicht soll man etwas davon bis zum Morgen liegen lassen" (Lev. 7 15 f.) berufen. Im übrigen aber beginnen die Juden den bürgerlichen Tag vom Abend an. Dies ergibt sich schon aus dem Anfang der Mischna: „Von wann an liest man das sogenannte *Sch^{e}mâʿ* am Abend? Von der Stunde an, wo die Priester sich angezogen haben, um von ihrer Hebe zu essen, bis zum Ende der ersten Nachtwache". Ganz ausdrücklich heißt es auch in Mi. Chullīn 5 5: „Der Tag (der helle Teil des bürgerlichen Tages) folgt der Nacht". Ebendarauf weist der Gebrauch von *νυχθήμερον* in den Worten „Nacht und Tag habe ich in der Tiefe (des Meeres) zugebracht" (2 Kor. 11 25). Diese Rechnung der Juden kannte z. B. auch Luther (Opera exegetica latina 1,

1) Über diese literarkritische Beurteilung der betreffenden Pentateuchstellen siehe meine Einleitung ins A. T., S. 225 ff. etc.

p. 97: „Hic notandum est, quod Judaei aliter diem auspicantur quam nos. Ipsis enim incipit dies a vespera etc.", und Wähner sowie Reland a. aa. OO. behandeln diese neuere Rechnung der Juden ausführlicher.

Weshalb und wie aber ist es bei den Israeliten zu einem solchen — teilweisen — Wechsel in der Anschauung über den Anfang des bürgerlichen Tages gekommen?

Dieser Wechsel wird nicht dadurch erklärt, daß ein verschiedener Anfang des bürgerlichen Tages vielfach im Altertum beobachtet wird, wie schon Plinius II 79 in seinen oft zitierten Worten bemerkt: „Die Babylonier rechneten von Sonnenaufgang zum Sonnenaufgang, die Athener von Sonnenuntergang zum Sonnenuntergang, die Umbrier von Mittag zu Mittag, die gewöhnlichen Leute überall von der Morgendämmerung bis zur Dunkelheit, die römischen Priester und die, von denen der bürgerliche Tag abgegrenzt worden ist, wie auch die Ägypter und Hipparch von Mitternacht zu Mitternacht". Dieser Umstand liefert die gewünschte Erklärung nicht ganz, weil die Motivierung eines teilweisen Übergangs von der einen zur andern Anschauung gesucht wird. Speziell ergibt sich auch aus den Worten von Plinius, daß die Erklärung der späteren jüdischen Gewohnheit in diesem Falle nicht von babylonischem Einflusse hergeleitet werden kann. Über die Stellung der Babylonier zum Anfang des bürgerlichen Tages spricht übrigens H. Winckler in KAT.³ (1903) nur höchstens in folgendem Nebensatze „da der Volltag (יום *ūmu*) in zwei natürliche Hälften: Tag und Nacht (יום ולילה [*ūmu* oder häufiger] *urru u mūšu* zerfällt" (S. 335 f.)[1]).

Ein Moment zur Erklärung jenes teilweisen Übergangs zur Berechnung des bürgerlichen Tages vom Abend an darf aber darin gefunden werden, daß der Neumond, der nur am Abend sichtbar ist, eine entscheidende Bedeutung für den Termin der jüdischen Feste besaß. Daher wurde ja das Sichtbarwerden der Neumondssichel vom Synedrium in Jerusalem nach der Aussage von Augenzeugen festgestellt und dann vom Ölberg aus durch Feuersignale auf den Bergen — oder auch mittels Boten — durch das Land hin verkündet (Rosch ha-schana II, 6: „Wann hast du den Mond [לְבָנָה] gesehen? usw.; Reland l. c., p. 251). K. Marti weist in der Encyclopaedia Biblica, col. 1036 auch darauf hin, daß andere Völker und Gemeinwesen, die ihrem Kalenderwesen die Mondphasen zugrunde legten, wie z. B. die Athener[2]), Gallier und Germanen[3]), den bürgerlichen Tag mit dem Abend beginnen, und

---

1) A. Jeremias, A. T. im Lichte d. a. Or. (1906), 36f. hat nichts darüber.

2) Gellius erwähnt in seinen Noctes atticae III, 2, daß die Athener den Zeitraum vom Untergang der Sonne bis zu ihrem abermaligen Untergang einen Tag nennen (Reland l. c., p. 252).

3) Von den Germanen sagt Tacitus: „Auch rechneten sie nicht, wie wir, nach der Zahl der Tage, sondern der Nächte; darnach bestimmen sie ihre Verabredungen, darnach Gerichtstermine. Die Nacht erscheint ihnen als Führerin des Tages" (Germania, c. 11).

Ed. Mahler sagt in seiner Arbeit über „Der Schaltzyklus der Babylonier" (ZDMG. 1898, S. 227 ff.) sogar ganz allgemein: „Im Mondkalender beginnt der Tag stets nur mit Abend" (S. 232) oder „Ein Volk, das seinem Kalender ein Lunisolarjahr zu Grunde legt, muß den bürgerlichen Tag wohl nur mit Abend beginnen" (S. 245 unten).

Leider aber hat bei der Wahl des Abends als des Anfangs vom bürgerlichen Tag auch eine falsche Exegese mitgewirkt. Denn wie Reland (p. 252) erwähnt, sollen die Juden schon in Gegenwart Alexander's von Mazedonien aus dem Wechsel von Finsternis (Gen. 1 2) und Licht (V. 3) haben beweisen wollen, daß in Gen. 1 1 ff. der Abend als Anfang des bürgerlichen Tages gemeint sei (Tamīd 66 a, wie bei Reland zitiert ist). Es steht aber auf Folio 32 a, wo von der Beantwortung der zehn Fragen die Rede ist, die אלכסנדרוס מוקדון den Ältesten der Juden vorgelegt haben soll (fol. 31 b vorletzte Zeile), nur die Frage Alexander's, ob das Licht oder die Finsternis zuerst geschaffen worden sei, und die Antwort lautet: „Für dieses Wort (= diese Frage) gibt es keine (ausdrückliche) Erklärung (in der Schrift), und sie sagten zu ihm: Finsternis ist zuerst geschaffen worden, weil geschrieben steht „und die Erde war usw." (Gen. 1 2) und dann erst von der Erschaffung des Lichts erzählt ist. Aber allerdings in Rosch ha-schana 20 b, welche Stelle von Wähner II, p. 8 zitiert ist, wird zur Erklärung der oben erwähnten Aussage „von Abend zu Abend" (Lev. 23 32) gesagt, daß „Nacht und Tag aus der Finsternis" entsteht, und in Chullīn 83 a ist der spätere Grundsatz היום הולך אחר הלילה allerdings durch den Hinweis auf יום אחד, also auf Gen. 1 5 b motiviert. Man nahm in dieser Stelle also unrichtig, wie oben gezeigt worden ist, in dem Satze „und es trat ein Abend und ein Morgen ein" die Ausdrücke „Abend" und „Morgen" mit Vernachlässigung des Kontextes als Anfangspunkte.

Schiaparelli hat in seiner „Astronomie des Alten Testaments" (1904) das hier erörterte Problem durch folgende Äußerungen erledigt: „Daß die Hebräer den Anfang des bürgerlichen Tages oder *nychthemeron* auf den Abend legten, kann nicht bezweifelt werden. In der Tat schließt die Genesis ihre Erzählung der Werke Gottes am ersten Schöpfungstage so: und es wurde Abend und es wurde Morgen, der erste Tag, und dasselbe wiederholt sie für alle Tage der Schöpfung als unveränderliche Regel. Der Abend ging also nach dieser Auffassung dem Morgen voran. Ein noch treffenderes — [ja wohl!] — Zeugnis kann man dem 18. Vers von Psalm 55 entnehmen, wo es heißt: Abends und morgens und mittags will ich klagen und jammern. Hier geht der Abend dem Morgen und Mittag voran. An allen Festen der Hebräer, deren Dauer auf einen oder mehrere volle Tage festgesetzt war, begann man mit dem Abend und endete mit dem Abend. So dauerte die Sabbathsruhe vom Abend des einen Tags bis zum Abend des folgenden Tags. Das Gleiche gilt auch vom Versöhnungstag (Lev. 23 32), der im siebenten

Monat gefeiert wurde und vom Abend des neunten Tags bis zum Abend des zehnten Tags dauerte, und vom Fest der ungesäuerten Brote, das am 14. Tage des ersten Monats abends begann und mit dem 21. Tage abends zu Ende ging (Ex. 12 18). Auch heute beginnen die israelitischen Gemeinden ihren rituellen Tag am Abend". Dies also ist das ganze alttestamentliche Material, das er zur Entscheidung der Frage verwandt hat.

Auch diese etwas stark fragmentarische Art, die Stellung der Hebräer zum Anfang des bürgerlichen Tages zu erörtern, ließ eine erneute Untersuchung dieses Tagesanfangs nötig erscheinen, und ich schließe sie mit folgender Bemerkung. Wie sehr der — wie immer noch einmal wegen des oben angeführten Satzes von Wähner hinzugefügt werden soll — partielle Beginn des bürgerlichen Tages mit dem Abend auch für die späteren Stellen des A. T.s eine sekundäre Erscheinung war, ergibt sich doch auch aus der Ausdrucksweise „am vierzehnten Tage des Monats am Abend" usw. (Ex. 12 18; Lev. 23 32 etc.). Denn nicht einmal an diesen Stellen heißt es also z. B. „vom Anfang des vierzehnten Tages oder ähnlich", sondern zunächst ist vom vierzehnten Tage des Monats die Rede und dann erst wird der Abend als der Beginn des betreffenden gottesdienstlichen Tages genannt. Mit Unrecht bemerkt übrigens Baentsch im Handkommentar zu Ex.-Lev. (1900) z. St., daß „die Rechnung der sieben Tage vom Abend des 14. bis zum Abend des 21. Tages der altisraelitischen Praxis, den Tag am Abend beginnen zu lassen, entspreche". Ebenso grundlos sagt außerdem Holzinger im Kurzen Handkommentar zu Ex. (1900) z. St.: „Die Hereinnahme des Passahabends in den ersten Tag des Mazzenfestes ist nur möglich auf Grund der den Kalendertag mit dem Abend anfangenden Zeiteinteilung". Gerade betreffs des „Kalendertages" liegt dies nicht im formellen Wortlaut der Stelle, wie soeben von mir angedeutet wurde. Vielmehr liegt in Ex. 12 18 die Erscheinung vor, daß das Maṣṣōth-Essen beim Passahmahl zum Maṣṣōth-Fest hinzugenommen ist, während in Lev. 23 5 f. dieses Fest, abgesehen vom Maṣṣōth-Essen beim Passahmahl, trotzdem noch auf sieben Tage berechnet wird. Man vergleiche, daß nach Deut. 16 8. 13 die großen Versammlungsfeste siebentägig, aber nach Lev. 23 und Num. 28 f., wie später (Esr. 3 4 etc.), achttägig sind.

2. Die Erörterung der auf den Monat bezüglichen Angaben des althebräischen Schrifttums betrifft folgende Punkte.

Was zunächst die Benennung der Monate anlangt, so ist zweifellos, daß von den zwölf gezählten Monaten (1 Kön. 4 7; Jer. 52 31; Hes. 29 1, 32 1; 1 Chron. 27 1. 15; Dan. 4 26) bis zum Exil nur folgende vier Namen erwähnt sind: der Monat Abīb, also mensis aristae, der Monat der Ährenbildung (Exod. 13 4, 23 15, 34 18; Deut. 16 1), der Monat des Auszugs aus Ägypten und daher des Passahmahles[1]);

---

1) Über das Verhältnis des ägyptischen Monats Epiphi zum hebräischen

der Monat *Ziu̯*, der Monat des Glanzes, d. h. der Blumen- und Blütenpracht (1 Kön. 6 1. 37), der zweite Monat, wie in 1 Kön. 6 1 dabei steht, ungefähr dem Mai entsprechend; der Monat Ethanim, der Monat der perennierenden Flüsse, d. h. der Monat, wo bloß diese noch Wasser zu besitzen pflegen, in 1 Kön. 8 2 der siebente Monat genannt (wesentlich = unserem September); der Monat Būl (1 Kön. 6 38), d. h. wahrscheinlich nicht Monat des Gewächses, der Baumfrucht (Targ.: יְרַח מֵיסַף אִבְּבַיָּא; Ges.-Buhl 1905 s. v.), weil יבל nicht „sprossen", sondern „wallen, dahinziehen" bedeutet, sondern schon nach Analogie dieser Bedeutung des mit בול verwandten יבל wahrscheinlicher „Monat der Strömung, nämlich des Regens" (Jes. 44 19 und Hi. 40 20 in abgeleiteter Bedeutung), was auch durch das arab. *baulun* „urina, numerus multus" usw. (mein Lehrgebäude II, 52) unterstützt wird.

Von diesen althebräischen Monatsnamen sind die zwei letzterwähnten zweifellos auch bei den Kanaaniter-Phöniziern gebraucht worden: Ethanim und Bul bei Bloch, Phön. Glossar und Lidzbarski, Handbuch der nordsem. Epigraphik (1898), S. 412, wo auch alle anderen inschriftlich gefundenen kanaanitisch-phönizischen Monatsnamen aufgezählt sind: זבחששמ, זיב, חיר, מפע, כרר, פעלת, מרזח, מרפא, מרפאמ. Diese Monatsnamen sind also den Israeliten mit den Kanaaniter-Phöniziern gemeinsam gewesen, und diese beiden Kulturkreise haben sich demnach inbezug auf die Benennungen der Monate von den Babylonier-Assyrern unterschieden. Denn daß diese Monatsnamen mit den bekannten babylonisch-assyrischen Monatsbezeichnungen Nisanu usw. nicht zusammenstimmen, liegt ja auf der Hand. Nun gibt H. Winckler in Keilinschriften u. A. T. (1903), S. 330 freilich zu bedenken, daß die Babylonier-Assyrer früher ebenfalls andere Monatsnamen besessen haben. Von diesen habe ich die folgenden zusammengesucht: *araḫ muḫur ilāni* (Keilinschriftl. Bibl. I, S. 8); *arḫu kuṣallu* (I, S. 46). Ferner in den sogenannten Kappadokischen Urkunden liest man den Ausdruck *arḫu KAM kuṣalli* und *arḫu KAM abšaranu* (IV, S. 50), *arḫu KAM šaza-*

Monat Abīb bemerkt Ed. Mahler in den Proceedings of the Society of Bibl. Arch. (Nov. 1905, p. 259): „We see that the following days preceded the New Year's Day, i. e., Thoth 1st, of every year-form, and therefore also of the Nature-year: 5 Intercalary days, 30 days, Month Mesori, 30 days, Month Epiphi, etc. If we then count back 50 days from the New Year's Day of the Nature-year, on which the first-fruits had to be brought into the Temple, we come to Epiphi 16. According to the Bible (Lev. 23 15f.), Israel was commanded to count 50 days from the 16th of the first month, which month was also called Ḥodeš ha 'abib, i. e., the month Abib, in order to celebrate the Festival of the first fruits". Deshalb, meint er, könnte man den Monat Abīb mit dem Monat Epiphi identifizieren. Darnach würde die Wahl des Ausdrucks 'abīb, der „Ähre" bedeutet, auf einer Art Volksetymologie beruhen, obgleich ja allerdings diese Bezeichnung auch selbständig für den Monat gewählt werden konnte, in welchem zunächst eine Hauptgetreideart jener Gegenden, die Gerste, in den Ähren stand.

ratim (S. 52), *arḫu zizuim* (S. 54). Wie man sieht, ist keiner davon mit einem der phönizisch-hebräischen Monatsnamen identisch. Ebensowenig findet sich eine solche Identität mit einem der früheren babylonischen Monatsnamen, die von Lagrange (Études sur les religions sémitiques[2] 1905, p. 276) nach Thureau-Dangin und Radau angeführt sind: GAN-MAŠ „champ en fleur"; *ŠU-KUL* „semence"; ŠEKIN-KUD „moisson du grain"; ŠE-IL-LA „croissance du grain". Wenn Winckler ferner a. a. O. bemerkt, daß die bekannten babylonischen Monatsnamen Nisanu usw. „für die Babylonier natürlich eine späte Stufe darstellen", so muß ich doch auf folgendes hinweisen. In einem Briefe des babylonischen Herrschers Kallima-Sin an den Pharao (Amarna-Texte in Keilinschriftl. Bibl., Bd. V) finden sich schon die Monatsnamen *Du'uzu* (= Tammūz) und *Abu* (Brief 3, Rev., Z. 8. 10. 13). Also kann wenigstens nicht so im allgemeinen gesagt werden, daß die Namen Nisanu usw. „für die Babylonier natürlich eine späte Stufe darstellen". Nein, Du'uzu (Tammūz) und Abu existierten auch schon früher in Babylonien als Monatsnamen und sind doch nicht unter den überlieferten phönizisch-hebräischen Monatsbezeichnungen zu finden. Also schon daran scheitert, nebenbei bemerkt, der Satz von Delitzsch (Babel und Bibel I, 1905, S. 31. 61 f.), daß Kanaan — zur Zeit der israelitischen Einwanderung — „vollständig eine Domäne der babylonischen Kultur" gewesen sei, wie andere Momente der Kulturselbständigkeit Kanaans in meinem Schriftchen „Die babylonische Gefangenschaft der Bibel" (1905), S. 26—28. 33 f. nachgewiesen worden sind.

Erst seit dem babylonischen Exil tauchen in den hebräischen Schriften die Monatsnamen Nisan usw. auf: Nisan Esth. 3 7 a; Neh. 2 1, griech. Esra 5 6, Esth. 3 12. 8 9, Zusätze zu Esth. 1 1; Ijjar; Sivan Esth. 8 9, *Σιουάν* Bar. 1 1; Tammuz; Ab; Elul Neh. 6 15, *Ἐλούλ* 1 Makk. 14 27; Tischri; Marcheschwan; Kislew Sach. 7 1; Neh. 1 1; 1 Makk. 1 54, 4 52; 2 Makk. 1 9. 18, 10 5; Ṭebeth Esth. 2 16; Schebaṭ Sach. 1 7, *Σαβάτ* 1 Makk. 16 14; Adar: aram. Esr. 6 15 [1]), griech. 7 5, hebr. Esth. 3 7 b. 13, 8 12, 9 1. 15. 17 [!]. 19. 21; griech. Esth. 2 16, wo im Hebräischen der Ṭebeth steht, 3 7 (*Ἀδὰρ Νισάν* V. 12). 13, 8 12, 9 1. 15. 16 [!]. 19. 21. 22; Zusätze zu Esth. 1 1 (*Ἀδὰρ Νισάν*), 2 6, 6 16, 7 10; 1 Makk. 7 43. 49; 2 Makk. 15 36. Mit richtigem historischem Bewußtsein also sagt der jerus. Talmud, Rosch ha-schana 1 4 von diesen Bezeichnungen: „Die Namen der Monate kamen in ihrer (der aus dem Exil Heimkehrenden) Hand aus Babel herauf", und die babylonischen Parallelen zu diesen hebräischen Ausdrücken sind seitdem ans Licht getreten: Nisanu; Aaru = Ajjaru; Siwanu; Du'uzu (= Tammuz); Abu; Ululu; Tišritu; Araḫ šamna, das wahrscheinlich unter Einwirkung des entsprechenden persischen Monatsnamens Markazana (auf der Behistun-Inschrift) und wegen des leben-

---

1) Unrichtig ist also in KAT.[3], S. 331 betont, daß „bei Esra nur gezählte" Monate (im Unterschied vom Buche Nehemia) sich fänden.

digen Wechselverhältnisses von *m* und *w* (mein Lehrgeb. II, 459) zu Marcheschwan wurde; Kisiliwu; Ṭebitum; Šabaṭu; Ad-daru und Arḫu maḫru ša Ad-daru „der zweite Monat Adar" oder Schaltmonat (Lagrange, Études etc. 1905, p. 277)[1]).

Außer diesen beiden Reihen von Stellen der althebräischen Literatur, an denen teils die phönizisch-hebräischen und teils die babylonisch-hebräischen Monatsnamen begegnen, gibt es nun noch eine Anzahl von Stellen, wo der Monat bloß d u r c h e i n e O r d i n a l z a h l gekennzeichnet ist. Diese dritte Reihe verläuft so: Gen. 7 11: „im zweiten Monat"; 8 4. 5 a b. 13. 14; Exod. 12 2 b. 18 a, 16 1, 19 1, 40 2. 17; Lev. 16 29, 23 5. 24. 27. 34. 39. 41, 25 9; Num. 1 1. 18, 9 1. 5. 11, 10 11, 20 1, 28 16, 29 1. 7. 12, 33 3. 38; Deut. 1 3; Jos. 4 19; 1 Sam. 20 27. 34; 1 Kön. 6 1. 38, 8 2, 12 32 f.; 2 Kön. 25 1. 8. 25. 27; Jer. 1 3, 28 1. 17, 36 9. 22, 39 1. 2, 41 1, 52 4. 6. 12. 31; Hes. 1 1, 8 1, 20 1, 24 1, 29 1. 17, 30 20, 31 1, 32 1, 33 21, 45 18. 21. 25; Hag. 1 1. 15, 2 1. 10. 18; Sach. 1 1. 7, 7 1. 3. 5; Esth. 2 16, 3 7. 12. 13, 8 9. 12, 9 1; Dan. 10 4; Esr. 3 1. 6. 8, 6 19, 7 8. 9 a b, 8 31, 10 9. 16. 17; Neh. 7 73 b, 8 2. 14; 1 Chron. 12 15, 27 2. 3. 4. 5. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15; 2 Chron. 3 2, 5 3, 7 10, 15 10, 29 3. 17, 30 2. 13. 15. 31 7, 35 1. In diesen nun hier von mir gegebenen drei Reihen von Stellen des A. T.s sind überhaupt alle Stellen erwähnt, wo eine Monatsangabe gemacht ist.

Wie man erstens sieht, ist diese dritte Reihe von Stellen, die wohl hier zum ersten Mal dargeboten, dagegen von K. Marti in der Encyclopaedia Biblica (col. 3191—3195) gar nicht berührt wird, die bei weitem größte. Inbezug auf diese Gewohnheit, den betreffenden Monat durch eine Ordinalzahl zu bezeichnen, kann zweitens nicht, wie bei Schiaparelli a. a. O. § 79 und 82 geschieht, behauptet werden, daß sie von Salomo's Zeit an hebräische Sitte geworden sei. Er meint nämlich, man habe vom Tempeldienst alles das zu entfernen gesucht, was an die Greuel der Feinde Israels und Jahves erinnerte. Aber dazu stimmt schlecht, daß die kanaanitisch-hebräischen Monatsbezeichnungen gerade auch bei der Beschreibung des Tempels auftreten (1 Kön. 6 1. 38, 8 2). Ohne Grund meint Schiaparelli weiter, daß in der Bemerkung über Krieger David's „Diese sind es, die im ersten Monat den Jordan überschritten" (1 Chron. 12 15) der älteste Fall von solcher Monatsbezeichnung durch Ordinalzahlen entdeckt worden sei. Alles was wahrscheinlich mit hinreichender Sicherheit gesagt werden kann, ist nur dies, daß die Verwendung der kanaanitisch-hebräischen Monatsnamen die ältere Sitte war, weil sie in den ältesten Gesetzesschichten (Exod. 23 15 und 34 18) angetroffen wird. Im übrigen herrscht der Gebrauch der Ordinalzahlen zur Monatsbezeichnung im älteren bis zum jüngsten althebräischen Schrifttum.

---

1) Schiaparelli bemerkt a. a. O. § 79: „Die Israeliten wandten nacheinander in den verschiedenen Epochen ihrer Geschichte verschiedene Systeme von Monaten an". Aber er meint nach der Fortsetzung seiner Worte: verschiedene Arten der Monats b e z e i c h n u n g e n.

In den drei Fällen, wo die Ordinalzahl zu einem kanaanitisch-hebräischen Monatsnamen — und zwar als nachfolgende Charakteristik — hinzugefügt ist (1 Kön. 6 1. 38, 8 2), bleibt es trotz Schiaparelli[1]) die natürlichste Auffassung, daß die Bezeichnung mit der Ordinalzahl von einem Bearbeiter hinzugefügt wurde, in dessen Periode die kanaanitisch-hebräischen Monatsnamen aus dem allgemeinen Bewußtsein zu verschwinden im Begriffe waren. Diese Erklärung wird durch die vielen Interpretamente gestützt, die in den althebräischen Schriften nachfolgen (Gen. 14 2b etc., aufgezählt in meinem Schriftchen „Positive Glaubwürdigkeitsspuren des A. T.s" 1903, S. 43f.). Umgedreht ist zur Bezeichnung des Monats mit der Ordinalzahl der entsprechende babylonisch-hebräische Monatsname — und zwar, was auch noch nicht beobachtet worden zu sein scheint, als nachfolgende Erläuterung — hinzugefügt (Sach. 1 7, 7 1; Esth. 2 16, 3 7[2]). 13 [Adār!], 8 9. 12, 9 1), weil die babylonisch-hebräischen Monatsnamen noch nicht als allgemein bekannt gelten konnten.

Übrigens besitzt die Bezeichnung der Monate durch die Ordinalzahlen, so schwierig sie uns auch erscheinen mag, doch Analogien im Altertum. Im Ḫammurabi-Kodex, Kol. 39, Z. 10f. (§ 273) habe ich gefunden: „Vom Anfang des Jahres bis zum fünften Monat" und in Z. 15f.: „Vom sechsten Monat bis zum Ende des Jahres"[3]). Dagegen ist an der von Schiaparelli S. 96, Anm. angedeuteten Stelle in den Amarnabriefen (Brief 18, Z. 23) mit *ina arḫi VI* nach dem Wortlaut des Satzes vielmehr „in sechs Monaten" gemeint, wie bei derselben Ausdrucksweise in 21 26, 64 45. Solche Verwendung der Ordinalzahlen zur Bestimmung des betreffenden Monats zeigt sich, wie Schiaparelli ebenda bemerkt, ja auch bei den Chinesen. Ferner sind nach J. Oppert[4]) in der Behistun-Inschrift „die Monate 2, 3, 9, 10 und 12 genannt". Aus demselben Gebrauch sind ja auch die Monatsbezeichnungen September usw. erwachsen. Außerdem erinnere ich an die analoge Erscheinung, daß bei den Hebräern selbst „der Anfang der Nachtwachen" und „die mittlere Nachtwache" gesagt wurde (Klagel. 2 19; Richt. 7 19), und daß ja überall eine betreffende Stunde nur durch die Ordinalzahl angezeigt wird.

Wo aber die absolute Stelle des betreffenden hebräischen Monats, der als „der erste" usw. bezeichnet ist, gelegen hat, kann erst aus der Untersuchung über den hebräischen Jahresanfang, die weiter unten in Nr. 4 vorgelegt werden soll, sich ergeben. Mittlerweile ist erst noch folgende Frage zu beantworten.

---

1) Schiaparelli meint a. a. O., S. 97, diese doppelte Angabe rühre daher, daß „zur Zeit jenes Schriftstellers noch beide Klassen von Namen — er meint: Name und Ordinalzahl — in Gebrauch waren".

2) Nur in 3 12 fehlt innerhalb des Estherbuches das Interpretament, weil der erste Monat kurz vorher in V. 7 mit dem Nisan identifiziert worden war.

3) Bei R. F. Harper, The Code of Ḫammurabi (1904), p 92. 155, aber nicht im Register (p. 130) zu lesen.

4) Der Kalender der alten Perser (ZDMG. 1898, S. 259ff.), S. 260.

Wie hat der hebräische Kalender sich zur Wahl von Mondmonat und Sonnenmonat verhalten? Zur Entscheidung dieser Frage gibt es folgende Anhaltspunkte im althebräischen Schrifttum, obgleich Winckler in KAT.[3] (1903), S. 329 bemerkt: „Über das vorexilische Prinzip zu spekulieren, ist müßig, da wir Anhaltspunkte nicht haben".

Während bei den Phöniziern der Begriff „Monat" durch ירח wiedergegeben wird (Inschrift 3 1, 4 1 und oftmals) und חדש nur „neues Licht, Neumond" bedeutet[1]), kommt bei den Hebräern יֶרַח nur zwölfmal vor (Exod. 2 2; Deut. 21 13, 33 14; 1 Kön. 6 37 f., 8 2; 2 Kön. 15 13; Sach. 11 8; Hi. 3 6, 7 3, 29 2, 39 2[2])) und wird bei ihnen „Monat" sonst immer durch חֹדֶשׁ ausgedrückt, was auch — und zwar zunächst — Neumond heißt. Dies geschieht auch schon in den Quellen, die nach andern Anzeichen jetzt mit Recht als die ältesten angesehen werden: im Bundesbuch (Exod. 23 16) oder in Exod. 34 10–26: V. 18. Ferner war die festliche Begrüßung des neuen Mondlichtes auch nach den anerkannt besten Quellen schon in der älteren Zeit üblich: Am. 8 5; Hos. 2 13; Jes. 1 13 f.; 1 Sam. 20 5 f. 18. 24. 27. 29; 2 Kön. 4 23. Auch hing der Umstand, daß das Frühlingsfest und das Herbstfest ungefähr in der Mitte des Monats begann, doch mit dem Vollmond zusammen. Dieses dreifache spricht dafür, daß die Israeliten auch schon früher Mondmonate besessen haben. Damit stimmt zusammen, daß nach Ps. 104 19 a der Mond zur Herstellung von Zeitterminen oder Festzeiten gemacht worden ist, wie es in Sir. 43 6–8 entfaltet wird. Im Buch der Jubiläen 6 36 ist es ja auch als ein Fehler der Israeliten — angeblich — vorausgesehen, daß „es Leute geben wird, die den Mond genau beobachten; denn dieser verdirbt die Zeiten und geht von Jahr zu Jahr zehn Tage vor". — Freilich B. Jacob meint (S. 369), „in dem Kalender eines Volkes, dessen ganzes Leben so völlig vom Boden und vom

---

1) Lidzbarski, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik (1898), S. 271. B. Jacob, Der Pentateuch (1905), S. 370 meint, das phönizische בחדש ירח אתנים könne „einfach heißen: am Ersten des betreffenden Monats". Denn er betont, *chódeš* habe „nichts mit der Erneuerung des Mondes zu tun". Aber da *chódeš* im Phön. stets und im Hebr. oft (1 Sam. 20 5 etc., Am. 8 5 etc.) tatsächlich den Neumond bezeichnet, so ist es willkürlich, ihm die Grundbedeutung „Neuheit κ. ἐ.", d. h. des Mondes, abzusprechen. Es wäre doch gar zu unnatürlich, wenn „Neuheit" bei einer Erscheinung, bei der es in Wirklichkeit alle vier Wochen eine neue Phase gibt, gesagt worden wäre und doch der Ausdruck „Neuheit" nicht von vornherein sich auf diese Erneuerung bezogen hätte. Jacob meint (S. 369), *šana* heiße doch auch „nichts anderes als Wechsel, Wiederkehr". Nun ja (vgl. das Genauere unten S. 621), aber wird das Wort von einem andern Wechsel, als dem des Jahres gebraucht? Endlich die Aussage „Morgen ist *chódeš*" (1 Sam. 20 5. 18) verhindert nicht, wie Jacob (S. 370) behauptet, daß da der neue Mond gemeint ist. Denn den Neumondstag konnte man auch schon vom Vollmond aus berechnen. Man braucht nicht vorauszusetzen, daß bei der Bestimmung des Neumondstages das alte Israel schon so umständlich verfuhr, wie das spätere.

2) Vgl. das aram. יְרַח Dan. 4 26 und Esr. 6 15 und das babyl.-assyr. *arḫ(u)*!

Wechsel der Jahreszeiten abhängig und so durchaus ein Tagesleben war wie bei Israel, wäre der Mond nur ein unnützer Ballast gewesen. Nirgends findet sich denn auch die Spur einer Aufmerksamkeit auf die Mondphasen, auf das Wiedererscheinen des neuen Mondlichts oder eine Nachtfeier. Auch Gen. 1 14 geht nicht auf den Mond allein und Ps. 104 19 beweist nicht für die frühere Zeit". Aber ob das Leben Israels mehr ein Tagesleben war, wie das der Perser, bei denen Mondmonate erwähnt werden (s. unten S. 619)? Ferner ein Beweis für die Aufmerksamkeit Israels auf das neue Mondlicht ist schon oben aus *chódeš* „Neuheit, Neumond" erbracht worden. Nach Gen. 1 14 sodann besitzt neben der Sonne doch auch der Mond den Zweck, zu Zeichen zu dienen. Endlich zu den Worten „nirgends eine Nachtfeier" muß ich doch an folgendes erinnern: die Nacht der Vigilie (Ex. 12 42 a) und „diese Nacht ist eine für Jahve zu beobachtende Vigiliennacht für alle Söhne Israels in ihren Generationen" (42 b); „Euer Gesang soll erschallen, wie in der Nacht, da ein Fest geweiht wird" (Jes. 30 29) und „Preiset Jahve, all ihr Verehrer Jahves, die ihr im Hause Jahves dienend steht in den Nächten" (Ps. 134 1), ganz davon abgesehen, daß der Talmud (Mi., Sukka 5 1-4 und Par.) die bei Illumination vollzogene Prozession des Wasserschöpfens am Laubhüttenfest für eine Tradition aus Moses Zeit hält und auf diese Feier wahrscheinlich in Jes. 12 3 angespielt ist. Also läßt sich der Mond nicht aus dem Leben Altisraels als „unnützer Ballast" bei Seite schieben.

Oder bilden folgende Umstände ein vollgiltiges Gegengewicht? Nach Gen. 7 11 und 8 3 f. sind 150 Tage ein Äquivalent von fünf Monaten. Ferner wird die Trauerzeit auf 30 Tage (Num. 20 29; Deut. 34 8) oder einen „Monat von Tagen" (21 13) angegeben. Außerdem tritt die Zehnzahl von Tagen (Gen. 24 55) und der zehnte Tag (Exod. 12 3; Lev. 16 29, 25 9) oder „am Zehntage des Monats" (Lev. 23 27; Num. 29 7; Jos. 4 19; 2 Kön. 25 1; Jer. 52 4. 12; Hes. 20 1, 24 1, 40 1) auch insofern hervor, als ein eigenes Sprachgebilde (עָשׂוֹר) zu seiner Bezeichnung geschaffen wurde, und darauf bezieht sich die determinierte Erwähnung der — bekannten — zehn Tage in כַּעֲשֶׂרֶת הַיָּמִים in 1 Sam. 25 38 (meine Syntax § 297 b). Auch kommt die Aufzählung „fünf, zehn, zwanzig Tage" vor (Num. 11 19).

In allen diesen Ausdrucksweisen kann aber eine natürliche Abrundung der Zahl der Tage von Mondmonaten auf dreißig und eine daraus sich ergebende Wichtigkeit des Monatsdrittels oder des zehnten und zwanzigsten Tages gefunden werden[1]. Wenn aber

---

1) Zu diesem Schlußergebnis ist auch Schiaparelli § 78 gelangt. Aber B. Jacob (S. 369) sieht einen „schlagenden Beweis" dafür — daß das Wort *jèrach* „Mond" lediglich eine feste Summe von Tagen bezeichnete — in dem „zweimal vorkommenden Ausdruck *jèrach jamîm*, d. h. ein rechnungsmäßiger Monat" (Deut. 21 13 und 2 Kön. 15 13), wie auch *chódeš jamîm* (Gen. 29 14 und Num. 11 20 f., beide Stellen aus JE.) „zweifellos ein Zeitraum von netto 30 Tagen sei". Darin ist leider nur gerade das „zweifellos" unsicher, und selbst

umgedreht geurteilt würde, daß die Hebräer wegen der zuletzt erwähnten Reihe von Ausdrucksweisen nach Sonnenmonaten gerechnet hätten, dann wären die zuerst betrachteten Momente (*chódeš* „Neumond“ = Monat; usw.) nicht ebenso natürlicherweise erklärlich. Die Rechnung nach Mondmonaten besitzt auch noch darin eine — freilich späte — Spur, daß die Zeit der Schwangerschaft auf zehn Monate berechnet ist in Sap. 7 2 (Aristot., Hist. animalium 7 4; Plinius, Nat. Hist. 7 5), wie ich mich auch auf eine Stelle aus Sībawaihi's Grammatik besinne, wo von einem spöttisch gesagt wird, daß er sich aufstütze wie ein Weib, das im zehnten Monate schwanger gehe, und auch im Zendavesta wird gesagt: „Wenn eine Frau guter Hoffnung wird einen Monat, zwei Monate, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 und 10 Monate“ [1]) (vgl. nachher bei 2 Makk. 7 27). Die Rechnung nach Mondmonaten ist auch bei den Wüstenarabern herrschend, und „es ist eine durch Epping's Untersuchungen zuerst begründete Tatsache, daß die babylonische Chronologie wenigstens der sechs letzten vorchristlichen Jahrhunderte stets nach Mondmonaten rechnete“ [2]). Eine Rechnung nach Sonnenmonaten ist doch aber darin zu erkennen, wenn in 2 Makk. 7 27 die Zeit der Schwangerschaft auf neun Monate angegeben wird, und eine geistige Präponderanz der Rechnung nach Sonnenmonaten prägt sich, wie in jener Stelle Jub. 6 36, so auch darin aus, daß es im äthiopischen Henochbuche 73 4 ff. vom Monde heißt: „Seine erste Phase im Osten kommt am 30. Morgen hervor“ i. e. of the solar month, wie auch Charles, The Book of Enoch, p. 197 zur Erklärung hinzufügt. Dieselbe ideelle Unterordnung des Mondes tritt darin zu Tage, daß gesagt ist, Gott habe die Tage des Mondes verkürzt (Baruchapokalypse, cap. 9).

---

wenn es gemäß den obigen Data wahrscheinlich sein könnte, daß man mit jenen beiden Ausdrücken „einen Monat von Tagen“ in runder Rechnung 30 Tage gemeint hat, so würde daraus kein „Beweis“ dafür sich ergeben, daß die Autoren jener Stellen bei der Vorstellung „Monat“ an etwas anderes als Mondmonat, einen vollen Wechsel der Mondphasen, gedacht haben. — Indes „für den dreißigtägigen Monat des Festjahres ist ein fernerer Beweis, daß das Jahr gerade dreißig Opferfesttage hat: Passah 7, Pfingsten, Tag der Therua 1, Versöhnungstag 1, Sukkot 7, Azeret 1, dazu 12 Monatsanfänge (denn auch der Jom therua erhält sein vollständiges Monatsopfer): 7 + 1 + 1 + 1 + 7 + 1 + 12 = 30“ (S. 371). Nun abgesehen davon, daß der Festkalender des Deuteronomium beim Laubhüttenfest nichts von einer auf die sieben Tage noch folgenden Aṣèreth am achten Tage weiß (Deut. 16 13-15), sondern davon nur in Num. 29 35 die Rede ist, wie das Laubhüttenfest auch in Neh. 8 18 etc. achttägig ist — von solchen Differenzen innerhalb des Pentateuch hat B. Jacob freilich abstrahiert —, also ganz abgesehen hiervon, ist es doch ein Kunststück, „dreißig Opferfesttage“ dadurch herauszubringen, daß der Tag der Therua als zwei Tage gerechnet wird! Man könnte von dreißig Opferportionen, aber nicht von dreißig Opfertagen sprechen.

1) Ferd. Justi, Geschichte des alten Persien (in Oncken's Weltgeschichte), S. 86.

2) Kugler über „Astronomische und mythologische Finsternisse“ (ZDMG. 1902, S. 60 ff.), S. 62.

3. Beim Jahre handelt es sich zuerst um die Jahresart, nämlich ob das alttestamentliche Jahr ein — gebundenes — Mondjahr von 354 Tagen 8 St. 48′ 38″ war, das durch Einschaltung von ungefähr elf Tagen mit dem Lauf der Sonne wesentlich in Einklang hätte gebracht werden müssen, oder ob es ein Sonnenjahr von 365 Tagen und 6 Stunden, wie man ja noch im julianischen Kalender annahm, oder genauer ein Sonnenjahr von 365 Tagen 5 St. 48′ 46″ gewesen ist. Für die erstere Annahme kann zu sprechen scheinen, daß die Zeit sich nach den regelmäßigen Mondwechseln, die ja gemäß dem vorhergehenden Abschnitt schon im alten Israel beobachtet wurden, sehr leicht einteilen läßt. Indes jedenfalls sagen die Worte „Er hat den Mond zu (Herstellung von) Zeitterminen oder Festzeiten“ (Ps. 104 19 a) trotz Riehm's Bibl. HWB. s. v. Jahr nichts zu Gunsten der Meinung, daß damals ein Mondjahr geherrscht habe[1]). Ein deutlicher Anlaß, eine neue Periode von Monaten zu beginnen, war doch nur das erneuerte Aufsteigen der Sonne in ihrem Mittagskreise.

Jahresart und Monate scheinen mir ganz auseinandergehalten werden zu müssen, und nur aus dem Mangel dieser Erkenntnis ist es nach meinem Ermessen herzuleiten, daß das ältere Jahr der Hebräer mehrmals für ein Mondjahr gehalten worden ist. A. G. Wähner drückt diese Meinung in den Worten „Ebraeos a Mose ad Baby-

1) Der Mond allein wird in Ps. 8 4 (neben den Sternen, also beim Blick auf den Nachthimmel, wie dieser auch in Gen. 15 5 und Hi. 25 5 vor dem Auge des Autors steht), in 72 7 und 89 38 erwähnt, Mond und Sonne in 104 19, Sonne und Mond in Gen. 1 16 (EP); Deut. 4 19, 17 3; Jos. 10 12 f.; 2 Kön. 23 5; Jes. 13 10, 60 19 f.; Jer. 8 2, 31 35; Hes. 32 7; Jo. 2 10, 3 4, 4 15; Hab. 3 11; Ps. 72 5, 121 6, 136 8 f., 148 3; Hi. 31 26; Qoh. 12 2 genannt, während die Sonne allein in Ps. 72 17 etc. erwähnt ist (alle Stellen mit „Mond“ sind zitiert). Zweimal wird die Dauer einer Existenz durch die Vergleichung mit der Dauer des Mondes bestimmt (Ps. 72 7 und 89 38). J. Böhmer in einem Artikel „Zu Ps. 72“ (in Zeitschr. f. d. alttestl. Wissenschaft 1906, S. 152) meint, das „hänge offenbar mit der hervorragenden Stellung zusammen, die im alten Morgenland der Mond überhaupt einnehme, und gehe letztlich auf die graue Vorzeit zurück, wo in der astronomischen Wertschätzung Babyloniens allerdings der Mond die Sonne weit überragte“. Aber nachdem in Ps. 72 5 Sonne und Mond als das gleiche Bild der Dauer verwendet waren, konnten sie in V. 7 und 17 dann auch getrennt in derselben Funktion auftreten. Daß dabei zunächst der Mond verwendet wurde, scheint mir durch die Struktur der Sätze 7 a b veranlaßt zu sein, denn es heißt „Sprossen soll in seinen Tagen jeglicher Gerechte, und Fülle von Friede soll sein bis zum Nichtsein des Mondes“ (= der Nacht; vgl. „Tag und Nacht“ in der sinnverwandten Stelle „So lange die Erde stehet etc.“ Gen. 8 22). Ferner bei Ps. 89 38 ist nicht zu übersehen, daß direkt vorher in „sein Thron soll gleich der Sonne vor mir sein“ diese als Bild der Dauer verwendet ist, so daß der nächste Satz „und gleich dem Mond soll er ewiglich bestehen“ nichts Auffälliges besitzt (vgl. überdies „bis zur Nichtexistenz des Himmels“ Hi. 14 12). Folglich läßt sich aus Ps. 72 7 und 89 38 keine so weittragende Folgerung ziehen, wie sie oben zitiert wurde, und eine ältere Prävalenz der Nacht konnte auch oben S. 609 f. nicht konstatiert werden.

lonicum exilium usque annis lunaribus usos . . . esse, vulgo creditur" (Sectio V, § 50), und in neuerer Zeit wurde diese Annahme von Riehm, a. a. O., S. 655 b und Schegg, Bibl. Archäologie (1887), S. 323. 329 bevorzugt. Gründe für diese Annahme konnten aber auch diese nicht beibringen. Auch bei ihnen spielte die soeben beleuchtete grundlose Voraussetzung eines genetischen Zusammenhangs von Mondmonat und Jahresart die ausschlaggebende Rolle. Gegen diese ältere Annahme spricht aber noch mancher Umstand.

Auch der hebräische Name für „Jahr" legt ja weiter zunächst Zeugnis gegen jene Voraussetzung von Mondjahren ab. Denn der Ausdruck שָׁנָה bezeichnet eben die große Umbiegung oder Wiederholung (arab. ثنى), so daß שָׁנָה von demselben Stamm, wie das Zahlwort שְׁנַיִם stammte, an welche Möglichkeit in Gesenius-Buhl's WB. 1905, S. 777 a nicht gedacht worden ist, oder שָׁנָה bezeichnet die große Wende oder die große Veränderung, wie der Sinn des Wortes nach dem aram. שְׁנָא und dem assyr. *šanû* „sich ändern" sein kann, und dieser Ausdruck שָׁנָה würde noch direkter auf das Sonnenjahr hinweisen, wenn er mit Philippi (bei Ges.-Buhl, S. 777 b) von einem dem arab. سنا „luxit, splenduit" (سنى „altus fuit") entsprechenden שׁנה abgeleitet werden kann[1]). Wie also der hebräische Ausdruck *šānā* für „Jahr" die Annahme altisraelitischer Sonnenjahre empfiehlt, so spricht für deren Herrschaft auch noch mehr als eine Notiz in positiver Weise.

Dazu gehören allerdings nicht die Aussagen, in denen dreißig Tage als Äquivalent eines Monats auftreten (s. oben S. 618). Da in dieser Ausdrucksweise nach der oben S. 618 f. gegebenen Darlegung mit hoher Wahrscheinlichkeit nur eine natürliche Abrundung zu erblicken ist, so kann darin nicht mit B. Jacob (S. 370) ein Beweis dafür gefunden werden, daß „das Jahr der alten Israeliten . . . ein Sonnenjahr von zwölf Monaten zu 30 Tagen war". Dies wird auch nicht dadurch gesichert, daß in babylonischen Tempelrechnungen (aus dem 3. vorchristl. Jahrtausend) nach Monaten von 30 Tagen gerechnet ist und in Ägypten und Indien frühzeitig ein Jahr von 360 Tagen bekannt war (S. 371). Deshalb kann das von ihm für Altisrael angenommene „360 tägige Rechnungsjahr" (S. 373) nicht als positiv begründet gelten. Auch der Ausdruck *ȷ̣amîm* „Tage", der mehrmals (alle Stellen gibt meine Syntax § 266 a b) den Begriff „Jahr" besitzt, ist kein Beweis dafür, wie es nach dem von

1) Daß שָׁנָה „Jahr" von *Šin(u)* „Mond" benannt worden sei, wie nach Buhl a. a. O. P. Haupt in einer Anmerkung zu 2 Kön. 18 13 in den Sacred Books of the Old Testament annimmt, beruht auf der Vorausnahme, daß die Existenz der Vorstellung „Jahr" überhaupt von vornherein durch den Mond angeregt worden sei, während dies naturgemäß gar nicht der Fall sein konnte. Übrigens ist *Šin* die „im Babylonischen noch erhalten gebliebene Form" (H. Zimmern in KAT.³ 1903, S. 361, Anm. 4) für die gewöhnliche — assyrische — Wortform *Sin* „Mond".

Jacob (S. 373) zitierten ימים scheinen könnte. Denn darin liegt ein konventioneller Gebrauch der Pluralform nur ebenso, wie in andern Pluralen (m. Syntax § 266 c d).

Positive Spuren der Kenntnis von Sonnenjahren im älteren Israel liegen aber in Gen. 8_{14} (und 5_{23}), von deren Betrachtung B. Jacob abstrahiert hat. In der ersteren Stelle finden wir die Bemerkung, daß die Sintflut vom 17. Tage des 2. Monats bis zum 27. Tage desselben Monats im nächsten Jahre gedauert habe (Gen. 7_{11}, 8_{14}). Der in diesen Stellen erzählende Autor — der esoterisch-priesterliche Darsteller (vgl. meine Einleitung, S. 225 ff.) — hat die Überlieferung gekannt, daß die große Flut 365 Tage gedauert habe, und drückte diesen Zeitraum nach Maßgabe des zu seiner Zeit angenommenen Mondjahres in der Formel 354 + 11 Tage aus. Dies ist die einzige Deutung jener Angaben in Gen. 7_{11}, 8_{14}, die wahrscheinlich, wenn nicht überhaupt die allein mögliche ist [1].

Allerdings aus den 365 Lebensjahren, die dem Chᵉnōkh der Sethitenlinie zugeschrieben sind (Gen. 5_{23}), läßt sich nicht mit irgendwelcher Sicherheit eine Kenntnis der Länge des Sonnenjahres oder eine Hindeutung darauf entnehmen. Ebensowenig sicher ist der Grund, den wieder Benzinger [2] für „lunisolaren" Charakter des Jahres der älteren Israeliten anführt, daß „der hebräische Festkalender einerseits ganz durch den Naturlauf bedingt war (Ernteanfang und Ende der Obst- und Weinernte) [3], andererseits ohne Schwierigkeit auf bestimmte Monate festgelegt werden konnte, was schon im Deuteronomium geschah". Denn daraus ergibt sich nur, daß die zwölf Monate, die immer im A. T. gezählt sind (1 Kön. 4_{7}; 1 Chron. $27_{1.\,15}$; Jer. 52_{31}; Hes. 29_{1}, 32_{1}; Dan. 4_{26}), irgendwie ergänzt und so mit dem Umlauf der Sonne und des Naturlebens in mehr oder weniger genauer Weise in Übereinstimmung gebracht worden sind, und daß in älterer Zeit eine gewisse Gleichgiltigkeit oder Unsicherheit über die Kalenderverhältnisse herrschte, kann möglicherweise daraus sich ergeben, daß in den älteren Festkalendern nur die Monate oder die betreffenden Abschnitte im Naturjahre und nicht die Monatstage der großen Versammlungsfeste angegeben sind (Exod. 23_{14-17}, $34_{18.\,22}$ f.; Deut. $16_{1.\,13}$). Man kann freilich auch sagen, daß die genaueren Termine dieser Feste als bekannt vorausgesetzt seien; aber wenigstens vor Exod. 23 und 34 ist nur betreffs des Passah der Monatstag genannt (12_{6}), und weshalb wären denn dann nur gerade in den nach andern Anzeichen

1) Sie ist deshalb auch von den neuesten Kommentatoren gleichmäßig angenommen worden: Holzinger im Kurzen Handkommentar zur Genesis, S. 76; Gunkel im Handkom. zur Gen., S. 133, und während Driver in The Book of Genesis (1904) nicht ausdrücklich über diesen Punkt spricht, vertritt in bezug darauf auch Charlier in ZDMG. 1904, S. 389 das richtige Urteil.

2) Benzinger, Grundriß der hebr. Archäologie (1896), S. 199.

3) Dies wird auch von Schiaparelli, Die Astronomie des A. T. (1904) § 84 als ausschlaggebender Grund angegeben.

ältesten Festverzeichnissen einerseits keine genaueren Zeitangaben gemacht und doch wieder andererseits ungenauere Zeitangaben auch nicht unterlassen?

Da diese meine Deutung der ungenaueren Kalenderangaben jener ältesten drei Abschnitte eine große Wahrscheinlichkeit für sich haben dürfte, so war es nur natürlich, daß bloß zwölf Monate erwähnt sind: sie blieben doch immer die Hauptsache gegenüber der hinzutretenden Ergänzung, und diese konnte als eine mehr kunstlose — nicht jedes Jahr, sondern mehr nach Bedarf geschehende — auch in der Geschichtsschreibung unerwähnt bleiben. Schiaparelli allerdings meint (§ 89), daß eine mutmaßliche Anspielung auf solche Einschaltung sich in Deut. 16 1 finde, weil es dort heiße „Beobachte den Monat Abib, daß du Jahve, deinem Gotte, Passah haltest!" Er meint, darin liege die Aufforderung, den Fortschritt der Saaten nach der Blüte zu beobachten, wenn die Ähren fest zu werden begannen. Nach dem Ausfall dieser Beobachtung habe man einen Monat einschalten können. Aber der Gebrauch des Textwortes *šāmōr* bietet keine Grundlage für diese Annahme. Denn dasselbe Wort steht auch beim Sabbathsgebot in Deut. (5 12), wo im Paralleltext (Exod. 20 9) „Gedenke" steht, und außerdem wird diese Annahme Schiaparelli's durch die Fortsetzung in Deut. 16 1 ausgeschlossen, denn mit dieser lautet es dort: Beachte (= übersieh nicht) den Ährenmonat und halte Passah! — Oder ist eine Einschaltung in das Jahr indirekt in 2 Chron. 30 2 berührt? War durch die Einschiebung eines Schaltmonats ursprünglich die verspätete Feier des Passah zu Hiskias Zeit veranlaßt[1])? Aber so sehr auch an der vom Chronisten vorgebrachten Motivierung der Feier des Passahfestes im 2. Monat der — tendenziöse — Hieb auffallend ist, der dabei den Priestern gegenüber den Leviten versetzt wird (2 Chron. 30 3), so würde es doch auch wieder allzu auffallend sein, wenn dieser Tendenz wegen der ursprüngliche Anlaß einer späteren Feier des Passahfestes verschwiegen und ihretwegen eine Feier in den 2. Monat verlegt und etwa gar erst daraus die Erlaubnis, bei eingetretener Verhinderung das Passah im 2. Monat nachzufeiern (Num. 9 6-12), abgeleitet worden wäre.

Dies ist um so weniger anzunehmen, als jener schon mehrmals vermutete wirkliche ursprüngliche Anlaß einer späteren Feier des Passahfestes zu Hiskias Zeit (2 Chron. 30 2), die Einschiebung eines Schaltmonats, einem so späten Autor, wie dem Chronisten, nach aller Wahrscheinlichkeit keine unbekannte Sache hätte sein können. Denn wenn auch die Ausdrucksweise „nach Verlauf von zwölf Monaten" (Dan. 4 26) nicht als ein Hinweis darauf gedeutet werden kann, daß ein Jahr auch aus dreizehn Monaten bestehen könne, so

1) Grätz, Gesch. der Juden I (1874), S. 477 f. und Floigl, Gesch. des semitischen Altertums, S. 52. 71.

ist doch anzunehmen, daß die Exulanten in Babylonien zugleich mit den neuen Monatsnamen auch die Methode der **Einschaltung** kennen gelernt haben. Denn „das Prinzip, — ein gebundenes Mondjahr durch zyklische Einschiebung eines Schaltmonates herzustellen —, ist das zur Zeit des Exils in Babylonien gebräuchliche“ [1]). Im Gebiete der Kanaaniter-Phönizier ist bis jetzt nur auf Cypern die Anwendung von Zusatz-Tagen (Epagomenen) gefunden worden [2]) — ein Zeichen ägyptischen Einflusses. Die spätere jüdische Praxis der Einschaltung wird aus den Quellen ausführlich von Reland, Antiquitates IV, I, § 2—4, entwickelt. Selbst Wähner weist betreffs dieses Punktes auf ihn zurück (Sectio V, § 51). Der Sonnenlauf war auch später der natürlichste oberste Regulator des Jahresumfanges, wenn dieser auch teils wegen mangelhafter astronomischer Kenntnis und teils wegen sekundärer Einflüsse noch ungenau berechnet wurde: 364 Tage, nämlich die Tage der dort vorher erwähnten 52 Wochen (Buch der Jubiläen 6 32) oder 360 + 4 Schalttage (Äthiop. Henochbuch 74 10 ff., 75 1 f.). Übrigens dafür, daß gegenüber dem Reiche Juda im Zehnstämmereich durch Jerobeam I. das ägyptische Sonnenjahr (Grätz, Gesch. I, S. 478) oder das gebundene Mondjahr (Floigl, a. a. O., S. 69) eingeführt worden sei, finde ich im Texte (1 Kön. 12 32 s. u. S. 637 f.) keinen Grund.

4. Die wichtigste aber von den Fragen, die hier einer neuen Erörterung unterzogen werden sollen, ist die nach dem **Jahresanfange** im althebräischen Schrifttum. Bei dieser Untersuchung scheint es mir das Richtigste zu sein, wenn ich von folgenden Angaben der Texte ausgehe.

a) In Abschnitten des Pentateuch, die wegen ihrer Stellung zur Kultusgeschichte Israels nach fast allgemeinem und auch von mir — in meiner Einleitung ins A. T. — mitbegründetem Urteil zu den ältesten gehören, heißt es vom „Fest der Einsammlung, nämlich von Obst, Wein und Öl“; daß es „im Ausgang (בְּצֵאת) des Jahres“ (Exod. 23 16) gefeiert werden solle, oder daß es „die Umwendung (תְּקוּפָה) des Jahres“ (Exod. 34 22) bezeichnen solle [3]).

---

1) Winckler in KAT. (1903), S. 329. Damit stimmen die Darlegungen von Ed. Mahler in ZDMG. 1898, S. 242 zusammen.

2) Lagrange, Études etc. (1905), p. 278.

3) Dabei ist zuerst eine formale Frage zu erledigen. W. Riedel hat nämlich in Zeitschr. f. die alttestl. Wissenschaft (1900), S. 329 ff. behauptet, der Ausdruck בצאת השׁנה (Exod. 23 16) bedeute „im Ausgang des Jahres“ in dem Sinne von „im Anfang des Jahres“. Das Verb יצא sei da in demselben Sinne gebraucht, wie wenn der Sonne ein Ausgehen, d. h. Aufgehen zugeschrieben werde (Ps. 19 6 a. 7 a). Man sage ja auch im Assyrischen *ištu ūmi ša šattu uṣṣi* (Del., WB., S. 237) „von dem Tage, wo das Jahr anfängt“. Also bedeute בצאת השׁנה „am Anfang des Jahres“. Es sei „die Zeit, wo das Jahr aus seiner Verborgenheit in dem himmlischen Magazin heraustrete“. Aber dieser Sinn ist bei dem hebräischen Ausdruck doch nicht ganz wahrscheinlich. Denn weil vom „Einsammlungsfest“ dort in Exod. 23 16 die Rede war, so war es

Dillmann, Über das Kalenderwesen usw.[1]) meint, in diesen Stellen sei nicht das Jahresende im allgemeinen und im wirklichen Sinne angegeben. Denn bei dieser Auffassung würde aus den angegebenen Stellen das Ende vom Oktober als Jahresanfang resultieren, ein solcher aber habe bei andern Völkern keine Spur von Analogie und sei auch an sich selbst unerhört. Vielmehr hätten diese Stellen nur das Ende des landwirtschaftlichen Jahres, nicht das Ende des Kalenderjahres bezeichnen wollen. Indes vor allem ist es eine unbegründete und völlig willkürliche Voraussetzung, wenn die Gesetzeskorpora Exod. 20 22—23 33 (das sog. „Bundesbuch") und 34 10-26 als „populär" bezeichnet und dadurch bei Seite geschoben werden sollen. Sodann, wie können die Ausdrucksweisen „beim Ausgang des Jahres" und „die Umwendung des Jahres" in angeblich „populärer" Darstellung einen andern Sinn besitzen, als sie eben haben? Weshalb ferner soll es unerhört sein, daß das Jahr — auch im Kalender — mit dem Ende des Kreises der landwirtschaftlichen Bearbeitung des Bodens schloß und mit dem neuen Beginn eines solchen Kreises wieder anfing? Ein solcher Jahresanfang im Herbst steht endlich doch auch nicht ohne Analogie da. Denn z. B. das spartanische und mazedonische Jahr begann mit dem Herbst.

Dillmann aber, der jene alten Gesetzesstellen bloß von einem landwirtschaftlichen und nicht dem kalendarischen Jahresanfang sprechen lassen wollte, fällte dasselbe Urteil auch darüber, daß die Zeit der Kälte und der Aussaat öfter vor der Zeit der Wärme und der Ernte genannt wird (Gen. 8 22; Exod. 34 21; Am. 3 15; Prov. 20 4), als daß die umgedrehte Stellung angewendet ist (Sach. 14 8; Ps. 74 17). Nur ein relatives Jahresende soll nach seinem Urteil auch in 1 Sam. 1 20 f. ausgedrückt sein, wo ein Fest — wahrscheinlich das Herbstfest — wieder „an der Umwendung des Jahres" erscheint. Da will Dillmann den Ausdruck *lithᵉqūphath hajjamīm* nur soviel wie כָּעֵת חַיָּה (Gen. 18 10 etc. in meiner Syntax § 387 e) „sowie die(se) Zeit wieder auflebt"[2]) bedeuten lassen. Indes der in jener Formel begegnende Ausdruck הַיָּמִים kann nicht mit diesem הָעֵת koordiniert werden. Der Ausdruck יָמִים hat in einer größeren Anzahl von Stellen, die in meiner Syntax § 266 a b gesammelt und untersucht sind, sicher den Sinn von „Jahr", und

---

natürlich, den betreffenden Zeitpunkt als den „Ausgang, d. h. Schluß des Jahres" zu bezeichnen. — Riedel will dort (S 331) auch הַתְּקוּפָה mit „Kreislauf" deuten. Aber die Setzung des Ausdruckes „Kreislauf" für „den Zeitpunkt, wo dieser Kreislauf eintritt" ist unnatürlich.

1) Über das Kalenderwesen der Israeliten vor dem babylonischen Exil (Monatsberichte der Berliner Akademie 1881), S. 915 ff.

2) Falsch Ewald in seinem Lehrbuch der hebr. Spr. § 337 c: „um die Zeit wieder auflebend d. i. im Frühling".

das Wort תקופה, das auch in 1 Sam 1 20 von sechs Handschriften[1]) im Singular geboten wird, steht in Exod. 34 22 und 2 Chron. 24 23 mit שָׁנָה „Jahr“[2]). Nun wird unmittelbar hinter dieser Umwendung des Jahres das Fest erwähnt (1 Sam. 1 21), zu dem Elqana mit seinem ganzen Hause wallfahrtet. Da ist nach aller Wahrscheinlichkeit an das nach Vollendung der ganzen Jahresernte gefeierte Einsammlungsfest (Exod. 23 16, 34 22; = Laubhüttenfest in Deut. 16 13. 16 etc.) zu denken. Ferner auch in den Worten „und im dritten Jahre säet und erntet und pflanzt Weinberge und eßt ihre Frucht!“ (Jes. 37 30 b) ist nach Dillmann's Meinung nur vom Jahre des Landmannes die Rede. Aus „Fügt Jahr an Jahr, im Kreislauf mögen Feste gehen!“ (29 1 b) und „Über Jahr und Tag (vgl. meine Syntax § 265 a) — da werdet, ihr Vertrauensselige (Weiber), zittern; denn mit der Weinlese wird es ausgewesen sein, Obsternte wird nicht kommen“ (32 10) aber könne gar nicht auf das Ende des Jahres geschlossen werden. Betreffs 29 1 hat er vollständig Recht, aber in 32 10 erklärt sich die Kombination von Jahresverlauf mit Wein- und Obsternte doch wahrscheinlich nicht aus der Erwähnung der nach Süßigkeit lüsternen Damen, sondern aus dem Zusammenfallen von Jahresschluß mit Obsternte.

Mit dem gleichen Rechte, wie die genannten Stellen für den herbstlichen Jahresanfang, könne man, wie Dillmann ferner geltend machen wollte, für den Frühlingsanfang des Jahres den Umstand anführen, daß die Zeit, wo die Könige zu ihren Feldzügen ausrücken, als die Zeit der תְּשׁוּבַת הַשָּׁנָה bezeichnet werde (2 Sam. 11 1 ‖ 1 Chron. 20 1; 1 Kön. 20 22. 26; 2 Chron. 36 10). Da soll nämlich nach Dillmann's Urteil der Frühling „die Wiederkehr des Jahres“ genannt sein. Aber die Ausdrucksweise „zu oder bei der Wiederkehr des Jahres“ (2 Sam. 11 1; 1 Kön. 20 22. 26; 2 Chron. 36 10) bedeutet schon an sich nur einfach „im nächsten Jahr“ und auch nach dem Zusammenhang der vier eben erwähnten Stellen, wo das bloße לִתְשׁוּבַת השׁנה begegnet, ist der angegebene Sinn der richtige. Etwas anders liegt die Sache an der fünften Stelle 1 Chron. 20 1, wo „zur Zeit (לְעֵת) der Wiederkehr des Jahres“ steht. Aber da ist dieses לְעֵת um so mehr auf Nachahmung des darauffolgenden לְעֵת zurückzuführen, als ja das bloße לִתְשׁוּבַת auch beim Chronisten (II, 36 10) vorkommt. Der in Frage stehende Ausdruck ist richtig vom Hellenisten durch *ἐπιστρέψαντος* (einmal auch *ἐπιστρέφοντος*) *τοῦ ἐνιαυτοῦ*, unrichtig aber vom Targum durch „zur

1) Kittel, Biblia hebraica (1905) z. St.

2) Übrigens steht תקופה an der vierten alttestamentlichen Stelle, wo es überhaupt noch vorkommt (Ps. 19 7), von der Umwendung der Sonne am Westrande der Erdscheibe. Außerdem begegnet der Pl. *teḳûphôth* in Pirḳê Abôth 3, 18 in dem kulturgeschichtlich nicht ganz uninteressanten Satze „Sonnenwendungen ('ת = „Sonnenwende“ bei Dalman, Aram.-Nhbr. WB., S. 425) und mathematische Fragen sind Nachspeisen für die Weisheit“.

Zeit des Endes des Jahres“ (לִזְמַן סוֹפָא דְשַׁתָּא) wiedergegeben worden. LXX hat gerade auch in 1 Chron. 20 1 den richtig scheinenden Sinn jener Ausdrucksweise, nämlich „im folgenden Jahre“ aufs deutlichste durch *ἐν τῷ ἐπιόντι ἔτει* ausgeprägt. Diese Meinung des לִתְשׁוּבַת הַשָּׁנָה wird auch durch den zweimal (2 Sam. 11 1 und 1 Chron. 20 1) hinter ihm auftretenden Zusatz „zur Zeit des Ausmarschierens der Könige“ bestätigt. Denn wegen dieser Apposition bezeichnet nicht schon תשובת השנה „die Wiederkehr des Jahres“ den Frühling, sondern mußte es erst hinzubemerkt werden, wenn dieser Punkt im Verlauf des nächsten Jahres gemeint war. Dies ist auch wieder nicht von Lotz im Art. „Jahr“ (Prot. Realenc.[3] VIII, 526) u. A. Jeremias in ATAO. (1906), 41 beachtet worden[1]).

Unrichtig beruft sich Dillmann bei der Bekämpfung des herbstlichen Jahresanfangs auch darauf, daß nach Mischna, Rosch haschana 1 1 der 1. Elūl als Neujahr für die Verzehntung des Viehs und der 1. Schebāṭ als Neujahr für die Verzehntung der Baumfrüchte bezeichnet wird. Denn daraus ergibt sich nicht, was er daraus schließt, daß in diesen älteren Zeiten eine für alle Schichten des Volkes giltige Datierung noch nicht durchgedrungen gewesen sei, sondern die Mischna sagt nur, daß trotz des allgemein giltigen Jahresanfangs doch die genannten Steuern zu den angegebenen Zeiten entrichtet wurden und damit einen neuen Turnus begannen.

Aber auch Dillmann findet im A. T. Anzeichen davon, daß das Jahr vom Herbst an gerechnet wurde. Als ein solches Anzeichen gilt ihm zunächst die Notiz, daß die Sintflut im 2. Monat (am 17. Tage) begonnen habe (Gen. 7 11). Dieser Umstand kann aber gerade nicht für durchaus sicher gehalten werden. Denn diese Bemerkung steht in einem Zusammenhang, der auch nach meinem

---

1) Übrigens ist in 2 Sam. 11 1 die gewöhnliche Lesart הַמַּלְאָכִים nicht, wie Nowack im Handkommentar zu den Büchern Samuelis (1902) z. St. meint, durch Hinweis auf Fälle der Vermischung von מַלְכָּה mit מְלָאכָה zu motivieren, sondern entweder durch einen falschen Gedanken an die nach 10 5 in Jericho zurückgebliebenen Gesandten Davids oder durch die Absicht, einen Tadel Davids abzuwehren, veranlaßt worden. Die durch das Qere, ca. 40 Handschriften, die Parallelstelle 1 Chron. 20 1 und die alten Versionen empfohlene richtige Lesart הַמְּלָכִים „die Könige“ charakterisiert diesen Begriff ferner nur nach seiner Qualität und nicht nach seiner Quantität. Solchen qualifizierenden, die Kategorie selbst betonenden Artikel findet man ja z. B. in „wo das Gold ist“ (Gen. 2 11 b), während der Verf. doch nach dem nächsten Satze „und das Gold jenes Landes“ (12 a) nur das Gold jener betreffenden Gegend meint (vgl. viele Analogien in meiner Syntax § 297). Folglich sind, auch wenn man bei מלכים einfach an „Könige“ denkt, nicht „alle Könige der Welt“ gemeint (Matthes [in Leiden] in der Zeitschr. f. wissenschaftliche Theologie 1895, S. 333), und auch beim Gedanken einfach an „Könige“ würde nicht ausgesagt sein, „daß alle Könige der Welt zu derselben Jahreszeit regelmäßig ausgingen, um Krieg zu führen“ (Matthes a. a. O.). Um diesen Sinn zu vermeiden, braucht man nicht mit ihm anzunehmen, daß „die in 10 16. 19 genannten syrischen Könige“ gemeint seien. Die Nachahmung des Termins ihres Kriegsbeginns wäre auch sehr wenig wahrscheinlich.

Urteil zur esoterisch-priesterlichen Pentateuchschicht (vulgo: Priesterkodex) gehört (vgl. meine Einl. ins A. T., S. 225), und in dieser Fixierung der Erinnerungen an die alten Zeiten sind die Monate vom Nisan (ungefähr = unserm April) an gezählt (Exod. 12 2). Darnach muß der 2. Monat (Gen. 7 11) in dieser Pentateuchschicht ungefähr unserm Mai parallel gehen[1]). Aber mit vollem Recht sieht auch Dillmann folgende Umstände als Anzeichen des herbstlichen Jahresanfangs an: die Ankündigung des Tischri-Neumondes durch Lärmblasen (Lev. 23 24), die Zusammenlegung der Auffindung des Gesetzes und der Passahfeier in das 18. Jahr Josias (2 Kön. 22 3ff., 23 22f.). Die Beweiskraft von 2 Kön. 22 3ff., 23 22f. für den herbstlichen Jahresanfang wird von Schiaparelli, Die Astronomie des A. T. (1904), S. 104 bestritten. Denn das Passah sei nicht am ersten, sondern am fünfzehnten Tage des Jahres gefeiert worden. Man habe also vierzehn Tage Zeit gehabt, um das im Tempel gefundene Buch zu lesen und die nötigen Anordnungen zu einem feierlichen und allgemeinen Passah für das ganze kleine Reich Juda zu treffen. Aber da ist nicht beachtet, welche Maßregeln alle — z. B. auch die Reinigung der Kultstätten in Bethel und in den

---

1) So ist die Zeitangabe in Gen. 7 11 auch schon von Barhebraeus, Tuch, Lepsius, Kosters in der Theologisch Tijdschrift XIX, S. 337f. und Gunkel im Handkom. z. St. aufgefaßt worden. Ferner beginnt die Sintflut nach Berossos am 15. Daesius (Mai-Juni; *μηνὸς Δαισίου πέμπτῃ καὶ δεκάτῃ*), und die babylonische Flutsage bei Alexander Polyhistor gibt den 15. Juni als Anfangspunkt an. Aus der keilschriftlichen Darstellung ist darüber bis jetzt nichts Sicheres gefunden worden (Meißner in ZDMG. 1896, S 297[4] und H. Zimmern in KAT. 1903, S. 556). Auch Zimmern selbst entscheidet sich noch nicht, aber die meisten Genesiserklärer bis auf Driver, The Book of Genesis (1904), p. 90 finden in jenem 2. Monat (Gen. 7 11) den Marcheš̌wan, der ungefähr unserem November entspricht. — Übrigens für die Wahl gerade des 17. Monatstags hat man schon mehrmals darauf hingewiesen, daß nach Plutarch, De Iside, cap. 42 am 17. Monatstag „das Vollwerden des Vollmonds am meisten bemerkbar wird“. Dies würde aber doch kein greifbarer Anlaß zur Wahl des 17. für den Anfang der Sintflut sein. Einen andern Erklärungsversuch, der noch nicht in den Kommentaren bemerkt ist, gibt Ernst v. Bunsen (Die Überlieferung 1889, Bd. II, S. 5): „Zu einer unbestimmbaren Zeit indischer Geschichte wurde der erste Monat nach den Plejaden oder *krittikas* genannt, welche die erste Mondstation bildeten, und der erste Tag des Jahres war der 17. November, weil dann die Plejaden zur Mitternachtszeit kulminierten“ — was ich den Herren Indologen zur gefälligen Nachprüfung überlassen muß. — Zur Erklärung des 17. Monatstags sagt Zimmern in KAT. S. 556—560 nichts. — Aber B. Jacob, Der Pentateuch (1905), S. 19f. meint folgenden Fund gemacht zu haben: „Die Sintflut hörte auf: am 27. des 2. Monats 1657, also blieben von diesem Jahre noch 10 Monate und 3 Tage, d. h. gerade ausreichend, daß Elam noch 1657 gezeugt und geboren werden konnte. Die 10 Monate und 3 Tage sind wahrscheinlich = 9 Monate + 33 Tage (Lev. c.12)“. Aber gesetzt sogar den Fall, es wäre überliefert gewesen, daß Arpakhschad zwei Jahre nach der Flut geboren worden sei (Gen. 11 10) und daß man darnach die Geburt des zweitvorhergehenden Bruders (10 22) in das Jahr 1657 gelegt hätte, weswegen hätten auch noch die 33 Tage der vorausgesetzten Unreinigkeit der Wöchnerin (Lev. 12 4) mit in dieses Jahr 1657 fallen müssen? — Also wird es wohl dabei bleiben müssen, daß man vom 17. des 2. Monats auf den 27. des 2. Monats auf die oben S. 622 von mir angegebene Art gekommen ist.

anderen Städten Samarias (23 15–20) — zwischen den Verhandlungen über das gefundene Gesetzbuch und dem Befehl zur Passahfeier gelegen haben. Also weisen diese Stellen 2 Kön. 22 3 ff., 23 22 f. nach natürlicher Auslegung allerdings auf den herbstlichen Anfang des Jahres hin. Lotz meint, die in 2 Kön. 23 22 f. liegende Spur des herbstlichen Jahresanfangs so beseitigen zu können: „Das Datum 2 Kön. 23 22 f. stammt nicht aus alter Quelle, und es ist unschwer anzunehmen, daß der Erzähler in der Betrachtung, die er da anstellt, das Datum von 22 3 wiederholt hat, ohne zu bedenken, daß das Passah erst in das folgende Jahr fallen konnte“ (a. a. O., S. 527). Aber mir kommt diese Annahme doch zu schwer vor.

Demnach gibt es in der althebräischen Literatur einerseits unbestreitbare Spuren vom herbstlichen Jahresanfang: die Aussage, daß das Einsammlungsfest am Ausgang des Jahres liege usw., wie es oben S. 624 ff. dargestellt wurde und wie übrigens doch auch von den Alten nicht ganz verkannt worden ist. Sagt doch das Targum zu 1 Kön. 8 2: „im Monat der Alten (עַתִּיקַיָּא, unrichtiger Ersatz von הָאֵתָנִים)[1], den sie den ersten nannten, beim Fest κ. ἐ. (= Laubhüttenfest), und jetzt ist es der siebente“. Ähnlich bemerkt Josephus (Antiquitates I, 3 3): „Die Sintflut trat im zweiten Monat ein, der von den Mazedoniern Dios, von den Hebräern *Μαρσουάνη* genannt wird. Mose aber bestimmte den Nisan — der gleich dem *Ξανθικός* der Mazedonier ist — als den ersten Monat bei den Festen, da er in diesem Monat die Hebräer aus Ägypten geführt hatte“. Die zwei ersten von den oben erörterten Beweisstellen (Exod. 23 16 und 34 22) sind auch von Schiaparelli § 85 als Anzeichen dieses herbstlichen Jahresanfangs anerkannt worden, nur daß er dabei ohne Grund meint, der Ausdruck „im Ausgang des Jahres“ (בְּצֵאת הַשָּׁנָה 23 16) sei durch den Ausdruck „bei der Umwendung des Jahres“ (לִתְקוּפַת הַשָּׁנָה 34 22) dann ersetzt worden, „als der Jahresanfang schon in den Frühling verlegt war“. Andererseits weist das althebräische Schrifttum auch unbestreitbare Angaben über den Frühlingsanfang des Jahres auf. Die erste von diesen Angaben lautet: „Dieser Monat sei euch der Anfang (רֹאשׁ) der Monate, erster (רִאשׁוֹן) sei er euch von den Monaten des Jahres“ (Exod. 12 2; meine Syntax § 338 p), und damit ist der Monat des Passahfestes, also der sonst Abīb (13 4, 23 15; Deut. 16 1) genannte Monat, gemeint.

Darnach richtet sich auch das Urteil über folgende Sätze: „Die Frage, wann das Jahr anfing, ist dahin zu beantworten, daß es eigentlich überhaupt nicht anfing“. „Man konnte ebensogut sagen, das Jahr fange an oder endige im Frühjahr wie im Herbst (Ex. 23 16, 34 22), so etwa wie es in unserm akademischen Betrieb nicht Jahre

1) J. Levy im Chald. WB. über die Targumim s. v. עתיק deutet dies noch weiter durch „Monat der Erzväter“.

und Jahresanfänge, sondern nur Semester gibt. Daher gibt es keinen Neujahrstag"[1]). Es handelt sich nicht um das, was „man sagen konnte", sondern um das, was die Quellen sagen, und diese sprechen einerseits bestimmt vom „Ausgang des Jahres" (Exod. 23 16) oder „der Umwendung des Jahres" (34 22) beim Einsammlungsfest, lassen also den Jahresanfang mit dem Beginn der kälteren Jahreszeit zusammenfallen und brauchten, weil eine Festtagsreihe auf die Grenze der Jahre fiel, keinen Neujahrstag zu nennen, nennen aber andererseits ebenso bestimmt den Passahmonat den ersten Monat (Exod. 12 2 etc.), legen also den Jahresbeginn in den Frühling. Solche Anzeichen, die auf einen Frühlingsanfang des Jahres hinweisen, gibt es im althebräischen Schrifttum noch mehr; aber sie brauchen erst in den folgenden Untersuchungen vorgeführt zu werden.

b) Natürlich taucht ja nun zunächst die Frage auf, ob dieser zweifache Jahresanfang gleichzeitig existierte und also gleich alt war.

Diese Frage ist vielfach bejaht worden. Haben sich doch sogar jüdische Gelehrte zu der Meinung geflüchtet, daß von Mose bis zum babylonischen Exil zwar Nisan der erste von den Monaten, aber Tischri der Anfang des Jahres gewesen sei (bab. Talmud, Rosch ha-schana 2a. 7a; Wähner, Sectio V, § 57). Die Gleichzeitigkeit und Altertümlichkeit der beiden Jahresanfänge ist aber insbesondere auch von Dillmann in jener Abhandlung behauptet worden. Er meint, daß die Notiz „Dieser Monat sei euch der Anfang der Monate!" (Exod. 12 2), die doch für sich selbst schon kraft ihres Wortlautes auf eine nicht selbstverständliche Sache, auf einen zu betonenden Jahresanfang und also auf einen Gegensatz hinweist, schon von der älteren Zeit her richtig gewesen sei, und er denkt, dafür einen neuen Grund gefunden zu haben. Er sieht diesen darin, daß die Aufzählung der Feste Israels schon in den — nach andern Anzeichen — auch von mir für die ältesten angesehenen Pentateuchschichten (vgl. meine Einl. ins A. T., S. 175 f. 189 f.) gerade so verlaufe, wie in den nach unabhängigen Gründen für jünger anzusehenden Pentateuchschichten: in Exod. 23 14–16, 34 18–22 und Deut. 16 1–17 gerade so, wie in Lev. 23 4 ff. und Num. 28 16 ff. oder in Hes. 45 21–25 usw. Er behauptet deswegen, die das Kalenderwesen pflegenden Priester hätten seit Mose das Jahr mit dem Frühling begonnen. So urteilen auch Riehm im Bibl. HWB., S. 657, Leyrer im Art. „Jahr" in der Prot. Realenzyklopädie² VI, 497, Knieschke, Wellhausen nach Schrift und Inschrift (1904), S. 43, und nach Lotz in der Prot. Realenzyklopädie³ VIII (1900), S. 528 sind überhaupt die Monate im alten Israel vom Frühlingsmonat an gezählt worden, womit B. Jacob (S. 374) übereinstimmt und wozu auch A. Jeremias in ATAO. (1906), 42 „geneigt" ist.

1) B. Jacob, Der Pentateuch (1905), S. 373.

Indes gegenüber jenem neuen Grund Dillmanns gilt folgendes: α) Die Feste konnten trotz des herbstlichen Jahresanfangs vom Passah an gezählt werden, weil auch beim herbstlichen Jahresanfang für das alte Israel das Gersteneerntefest (Maṣṣōth mit Passah) das erste große Fest im Jahresverlaufe war, dann das Weizenerntefest folgte und endlich das Wein- und Obsterntefest kam. Überdies entsprach diese Reihenfolge auch der Aufeinanderfolge, in der die geschichtliche Bedeutung des Passah- und Maṣṣōthessens und des Hüttenwohnens beim Schlußerntefest entstanden war. Jedenfalls hätte man doch auch nicht in naturwidriger Weise die Aufzählung der Feste mit dem „Einsammlungsfest", also der auf den Schluß der landwirtschaftlichen Bodenpflege bezüglichen Festfeier, beginnen können. β) Entscheidend gegen Dillmanns Schluß aus der bei der Festaufzählung angewendeten Reihenfolge ist aber hauptsächlich dies, daß zunächst in Exod. 23 14-16 nichts von einem Anfang des Jahres gesagt, sondern von dessen Ausgang gesprochen und auf diesen das Schlußerntefest gelegt ist. Also war bei der Aufzählung nicht der Jahresbeginn der Ausgangspunkt, sondern vielmehr das Jahresende das erstrebte Ziel. Folglich enthalten diese Festverzeichnisse nicht eine Spur von einem andern Jahresende, als welches ausdrücklich in ihnen angegeben ist und welches allein einen Schluß auf den Jahresanfang erlaubt: beides zugleich wurde durch die Zeit des Einsammlungs- oder Laubhüttenfestes markiert.

Allen den S. 630 genannten Gelehrten, die einen gleichzeitig existierenden Herbst- und Frühlingsanfang (Dillmann usw.; Lotz) oder einen ausschließlichen Frühlingsanfang des altisraelitischen Jahres annehmen, ist aber folgendes zu entgegnen: Weshalb werden alle aufgezählten Spuren vom Herbstanfang des altisraelitischen Jahres nicht als kalendarische Angaben anerkannt? Woher weiß man denn etwas von einem andern Kalender der altisraelitischen Zeit? Zu jener Behauptung, daß das im Herbst beginnende Jahr nicht das kalendermäßige gewesen sei, hätten wir ja nur dann ein Recht, wenn wir vorher wüßten, daß es ein anderes kalendarisches Jahr im alten Israel gegeben habe, als aus den oben aufgeführten Angaben (Exod. 23 16: Einsammlungsfest im Ausgang des Jahres usw.) sich ergibt.

Ein solches Wissen kann nun aber, wie nicht durch die bei der Festaufzählung beobachtete Reihenfolge, so auch nicht durch die Stellen mit לתשובת (2 Sam. 11 1 usw. s. oben S. 626) begründet werden. Allerdings Lotz nimmt in der Prot. Realenzyklopädie[3] VIII (1900), S. 526 aus diesen Stellen den Anlaß, folgende Meinung auszusprechen: Man dürfe aus jenem in Exod. 23 16 gebrauchten Ausdruck „im Ausgange des Jahres" nicht schließen, das Laubenfest sei um die Zeit gefeiert worden, wo ein Kalenderjahr zu Ende gegangen sei. „Es läuft im Herbst vielmehr das ab, was im Frühjahr neu beginnt, die gute sonnige Jahreszeit." „Die Wochen des Winterregens, der die meisten Geschäfte einigermaßen unterbrach,

wurden wie eine Pause im Jahreslauf empfunden und diese schied die Jahre voneinander. Diese Scheidung war recht ungenau, doch konnte sie für das gemeine Leben eines Volkes von Landleuten lange genügen." Den Hintergrund dieses Versuchs, die beiden — einander gar nicht widersprechenden (s. o. S. 626) — Stellenreihen zu verbinden, bildet also erstens der unbewiesene, ja mit dem Texte unvereinbare Gedanke, daß die Angaben in Exod. 23 16 und 34 22 volkstümlich bis zur Ungenauigkeit seien. Was aber zweitens in den zitierten Worten von der winterlichen Zeit als einer Pause zwischen den Jahren gesagt wird, das ist doch wirklich ein etwas forcierter Versuch, den herbstlichen Ausgang des Jahres mit einem — gleichzeitigen — Frühlingsanfang des Jahres zu vereinigen.

Ein Wissen von einem gleichzeitigen doppelten Jahresanfang im alten Israel kann endlich auch nicht durch Exod. 12 2 (der Passahmonat sei euch der Anfang der Monate) begründet werden. Denn Überlieferung steht gegen Überlieferung. Ja, es haben sogar die Quellen, in denen der herbstliche Jahresanfang bezeugt ist, die tatsächliche Geschichte für sich (wenn nicht Jes. 37 30, worüber noch weiter unten zu handeln ist, so doch 2 Kön. 22 3 ff. usw. oben S. 628 f.). Also sind sie die zuverlässigeren. Wir brauchen also, um die größere Autorität der das altisraelitische Jahr mit dem Herbst beginnenden Quellen zu erweisen, gar nicht darauf zu rekurrieren, daß sie auch in bezug auf die Kultusanschauungen die ältere Phase der Entwicklung beschreiben (meine Einl. ins A. T., S. 189 ff.). Daß aber die Aussage „Dieser Monat sei euch der Anfang der Monate!" (Exod. 12 2) eine Zurücktragung der späteren Gewohnheit in Moses Zeit sei, ist nicht nur an sich möglich, sondern wird auch dadurch, daß in mancher andern Beziehung die ursprünglichen Keime und die späteren Entfaltungen im Pentateuch nebeneinander stehen (meine Einl., S. 217 ff.), gestützt. Lotz will allerdings geltend machen, daß „gerade die Priester in solchen Sachen nicht zu Neuerungen geneigt zu sein pflegen" (a. a. O., S. 527). Aber Theorien helfen nichts, wo Tatsachen vorliegen, und eine solche wird wohl z. B. dies bleiben, daß das Laubhüttenfest erst siebentägig und dann achttägig war (vgl. weiter meine Nachweise a. a. O., S. 175 f. 232—234 ff.). Endlich B. Jacob sieht sich zu folgendem Schlusse gedrängt: „Besteht man darauf, von Jahresanfängen in dem alten israelitischen Kalender zu reden, so wird man den Tatbestand folgendermaßen zu formulieren haben: das einzelne Jahr, für sich betrachtet, begann im Frühjahr mit dem ersten Monat. Von hier an zählte man die Monate bis zum zwölften und feierte man die Feste. Das Passah ist somit das erste, das Hüttenfest das letzte. Es gab nie eine andere Ordnung, eine Tatsache, der Dillmann mit Recht große Bedeutung beimißt (a. a. O., S. 924). Diesem Jahre fehlte aber gänzlich der Begriff eines an einem Tage beginnenden Anfangs. Nur ein Monat ist es, der gegenüber den andern Monaten der erste heißt (Ex. 12 2). Das ist er, weil

in ihm das erste Fest gefeiert wird und damit die letzten Feste in den siebenten Monat fallen. Hingegen das Jahr, als eines unter mehreren, in einer Reihe oder einem Zyklus, begann im Herbst und zwar am 10. des 7. Monats oder schon am ersten Tage dieser Dekade" (S. 374). Nun erstens was Dillmann bei jener von Jacob gelobten Bemerkung übersehen hatte, ist oben S. 630 f. dargelegt worden. Zweitens wie sinnlos ist es, bei der Frage nach dem Jahresanfang das einzelne Jahr von anderen zu trennen! Drittens dem Autor von Ex. 12 2 zuzutrauen, daß er gesagt habe, vom Passahmonat als dem ersten Monat an die Monate zu zählen, und doch nicht dabei an den Jahresanfang gedacht habe, ist eine starke Zumutung. Wenn dieser Autor schon in der mosaischen Zeit geschrieben hätte, würde er den Jahresanfang in den Frühling gelegt haben. Aber um dies behaupten zu können, müßte man erst die Pentateuchdifferenzen (s. o. S. 619, Anm.) beseitigt haben.

Daß also schon im mosaischen Israel zwei Arten von Jahresanfang nebeneinander vorhanden gewesen seien oder der Frühlingsanfang des Jahres bereits angenommen worden sei, kann durchaus nicht behauptet werden, da die nach anderen unabhängigen Gründen ältesten Gesetzeskorpora von einem Frühlingsanfang des Jahres nichts wissen und ihn, wenn er existiert hätte, doch nicht ignorieren könnten.[1]) Vielmehr reflektiert sich, wie z. B. in der von B. Jacob nicht berührten Ausweitung des Laubhüttenfestes (Dt. 16 13–15; Nm. 29 35; Neh. 8 18 usw.), so auch in bezug auf den Jahresanfang die frühere und spätere Entwicklungsphase im Pentateuch, und es ist eine unhaltbare Meinung von B. Jacob (S. 374), „höchstens dürfe man sagen, daß in nachexilischer Zeit die beiden Jahresanfänge in gewissem Sinne ihre Rollen getauscht haben. Der erste Tischri wurde der spezifisch jüdische Jahresanfang, das kirchliche Neujahr, der erste Nissan das bürgerliche, aber auch dies ist nur cum grano salis zu verstehen."

c) Wann denn aber trat der Umschwung, der Übergang vom Herbstanfang zum Frühlingsanfang des Jahres ein?

α) Als „wahrscheinlich" aus Salomos Periode stammend wird dieser Übergang von Schiaparelli a. a. O. § 85 f. bezeichnet. Dabei will er sich in erster Linie auf die Stelle „Bei der Wiederkehr des Jahres, um die Zeit, da die Könige auszurücken pflegen" (2 Sam. 11 1) stützen. Er betont, daß das „Ausziehen" von nichts

---

1) Es war auch ein anderer Fall, wenn „among the Egyptians there was, besides the usual year-forms (Sothis-year and vague year), also a so-called Natural-year which had its beginning at the first ripening of the field-produce" (Ed. Mahler in Proceedings of the Soc. of Bibl. Arch., Nov. 1905, p. 258). Denn darnach gab es dort neben dem astronomisch bestimmten Jahr ein Naturjahr, insofern die Zeit der Abgabe der Erstlingsfrüchte auch als Jahresanfang bezeichnet wurde. Aber neben einem Naturjahr, das mit dem Abschluß des ökonomischen Jahres begann, bestand schon nach der Wahrscheinlichkeit der Dinge, abgesehen von dem obigen Quellennachweis, nicht noch ein zweites Naturjahr.

anderem als von einem Kriegszuge verstanden werden könne, und daß auch nach dem Zeugnis der assyrischen Nachrichten die gewöhnliche Zeit zum Auszug in den Krieg der Frühling gewesen sei. Indes das, was er von dem in jener Stelle erwähnten Ausziehen bemerkt, wird nicht bestritten, aber wohl ist die Frage, ob der Umstand „zur Zeit des Auszugs der Könige“ eine pleonastische Wiederholung des vorhergehenden Umstandes „bei der Wiederkehr des Jahres“ sein soll. Dies ist nach der wörtlichen Bedeutung des Ausdrucks לִתְשׁוּבַת הַשָּׁנָה, wie sie auch vom Hellenisten richtig wiedergegeben worden ist (s. o. S. 626), und aus stilistischem Gesichtspunkt nicht zu urteilen. Folglich bietet 2 Sam. 11 1 auch keine Grundlage für jene Annahme von Schiaparelli. Ebensowenig kann diese durch die andern von ihm zu Hilfe gerufenen Stellen begründet werden. Denn auch wenn der Jahresanfang vom Herbst an gerechnet wurde, konnte man sagen: „Bei der Wiederkehr des Jahres wird der König von Syrien gegen dich heranziehen“ (1 Kön. 20 22). Diese Ankündigung brauchte nichts anderes zu bedeuten, als daß im nächsten Jahre ein Kriegszug der Syrer zu erwarten sei. Da aber nur dieser Sinn in dem Ausdruck לתשובת השנה nach dessen Wortbedeutung zu liegen braucht, so kann auch diese Stelle keinen sichern Beweis dafür enthalten, daß schon um 900 das Jahr vom Frühling an gerechnet worden sei.

β) Liegt ferner eine sichere Spur dieser Rechnung für die Zeit um 700 vor? Eine solche meint G. Nagel in 2 Kön. 19 29 || Jes. 37 30 finden zu müssen [1]). Dort liest man nämlich die Ankündigung „Dieses Jahr heißt es sich nur von Nachwuchs und im zweiten Jahr vollends von bloßem Wurzelwuchs sich nähren, aber im dritten Jahr säet und erntet und pflanzt Weinberge und eßt ihre Frucht!“ Nagel macht nun zuerst geltend, daß סָפִיחַ nicht den Nachwuchs aus den ausgefallenen Körnern der „vorjährigen“ Ernte bezeichnen müsse. Dieses Merkmal liege etymologisch nicht in סָפִיחַ. Dies ist ihm natürlich zuzugeben, und das Moment „voriges Jahr“ (Ges.-Buhl, WB. 1905) oder „second year“ [2]) ist bei der Bestimmung des Begriffes von סָפִיחַ richtiger wegzulassen. Dieses Moment ist in 2 Kön. 19 29 || Jes. 37 30 auch nicht, wie allerdings in den beiden andern Fundorten des Wortes (Lev. 25 5. 11), durch den Kontext angezeigt. Also kann in jener Ankündigung gemeint sein, daß man im laufenden Jahre sich vom Nachwuchs nähren müße, der aus den Erntekörnern desselben Jahres noch emporgesproßt und notdürftig zur Reife gelangt sei. Aber was soll denn aus dieser Stelle gegen den herbstlichen Anfang des Jahres folgen? Weshalb soll „man anzunehmen haben, daß hier der Nisan als Jahresanfang vorausgesetzt ist“ (a. a. O., S. 105)? Im Spätsommer des Jahres, das mit dem vorhergehenden Herbst begonnen hatte, konnte doch ganz gut

1) G. Nagel, Der Feldzug des Sanherib gegen Jerusalem (1902), S. 103 ff.
2) Brown-Driver-Briggs, Hebrew-English Lex. (1900) s. v.

gesagt werden: Heuer, wo die Ernte vom assyrischen Heere mit Beschlag belegt worden ist, müssen wir uns mit etwaigem Nachwuchs begnügen, und im nächsten Jahr wird die Bestellung der Felder — von der zweiten Hälfte unseres November an (Benzinger, Archäologie, S. 208) — auch noch durch die Assyrer verhindert sein, aber im dritten Jahre soll die Acker- und Weinbergkultur wieder ihren regelmäßigen Gang haben. Einen solchen Hergang der Sache würde auch Nagel als möglich anerkennen, wenn dann nicht zwischen dem Zeitpunkt von 19 29, der dann etwa in unserm August gelegen hätte, und der über die Assyrer hereinbrechenden Katastrophe, die in 19 35 berichtet ist, ungefähr drei Monate gelegen haben müßten, während V. 35 an jene Ankündigung mit „in jener Nacht" angeknüpft ist. Indes diese Anknüpfung fehlt schon im Paralleltext (Jes. 37 36). Deshalb kann in 2 Kön. 19 29 ff. ‖ Jes. 37 30 ff. kein irgendwie sicherer Hinweis auf den Frühlingsanfang des Jahres gefunden werden[1]).

γ) Eine sichere Spur von dem Verfahren, das Jahr mit dem Frühling zu beginnen, liegt aber in der Angabe „und währenddem saß König Jojaḳim im Winterhaus im neunten Monat, und den Kohlentopf hatte man angezündet" (Jer. 36 22, formell erklärt in meiner Syntax § 110). Wie in diesem auf Jeremias Schreiber Baruch zurückgehenden Bericht, ist auch bei Hesekiel das Jahr vom Frühling an gerechnet. Dies liest man z. B. bei Duhm im kurzen

1) Bei dieser Erörterung ist vorausgesetzt, daß auch von dem Abschnitt 2 Kön. 19 8 ff. ‖ Jes. 37 8 ff. wenigstens jene Ankündigung „Dieses Jahr etc." (V. 29 ‖ V. 30) richtig in das Jahr 701 gelegt worden ist. Man macht ja freilich gegen die Beziehung von 2 Kön. 19 8 ff. auf das Jahr 701 hauptsächlich geltend, das Tirhaḳa im Sanheribbericht über dieses Jahr nicht erwähnt sei. Aber darin ist ja auch der Kampf mit Tyrus nicht berücksichtigt, und auch Winckler hat dieses Verschweigen in seiner Geschichte Babyloniens und Assyriens, S. 252 erklärlich gefunden. Ferner ist Tirhaḳa in 2 Kön. 19 8 ff. nur König von Kusch, was er schon vor 691 war, und nicht König von Ägypten genannt, wie richtig auch z. B. von Kittel im Handkommentar zu den Büchern der Könige (1899), S. 291 betont worden ist. Ferner ist die Behauptung, daß Tirhaḳa erst 691 Beherrscher Ägyptens wurde, neuerdings auch von ägyptologischer Seite als unsicher hingestellt worden (W. Spiegelberg, Ägyptologische Randglossen zum A. T. 1904, S. 36: Bei Jes. 30 1 ff. „kann man an Sebichos (Schabataka) oder auch an Tearko (Tirhaḳa) denken. Die Chronologie dieser ganzen Periode ist noch ganz unsicher. Vgl. neuerdings Ed. Meyer in der Zeitschr. für Ägyptologie, Bd. 40, S. 125"). Auch der Titel „König der Araber und Assyrer", den Sanherib bei Herodot 2 141 bekommt, läßt sich aus den Ereignissen von 701 erklären, denn auch nach Winckler (KAT. 1903, S. 146) waren „der (oder die) Fürsten von Muṣur", die Sanherib 701 bei Altaḳu besiegte, arabische Fürsten. Endlich mag Sanheribs Zug gegen die Aribi, bei dem er schließlich von Tirhaḳa zurückgewiesen worden sei, nunmehr durch das, was Otto Weber in seiner Schrift über Sanherib (1905), S. 21 f. erwähnt, gesichert worden sein. Er berichtet nämlich, daß nach einem neuen — nur sehr fragmentarisch erhaltenen — Texte, dessen Original gegenwärtig verschollen ist, Sanherib selbst erzähle, er habe einen Zug gegen die Königin der Aribi in der Wüste unternommen. Aber daß dabei Jerusalem bedroht worden sei und deswegen 2 Kön. 19 8 ff. keine Beziehung auf das Jahr 701 besitze, bleibt doch sehr fraglich.

Handkom. zu Jer. 36 9 oder bei Schiaparelli § 86, aber Belegstellen habe ich nirgends hinzugefügt gefunden. Doch gibt es welche. In 45 21 bemerkt Hesekiel, daß im ersten Monat das Passahfest gefeiert werden soll, und nach V. 25 fällt „das Fest“ (*κ. ἐ.*) in den siebenten Monat. Solche Beweise von der Methode, das Jahr vom Frühling an zu berechnen, gibt es auch in folgenden Stellen: zwar nicht in „den Prophetien Sacharjas“, wie es bei Schiaparelli § 86 heißt, denn die Anwendung der Monatsnamen Schebāṭ und Kislew (Sach. 1 7, 7 1) ist nicht schon an sich ein Beweis für den neuen Jahresanfang, aber in Esr. 3 4 (das Laubhüttenfest im siebenten Monat, vgl. V. 1); 6 19 (das Passah im ersten Monat); Neh. 8 14 (das Laubhüttenfest im siebenten Monat); 2 Chron. 30 2. 15 (das Passah nachträglich im zweiten Monat); 35 1 (das Passah im ersten Monat). Ein Symptom des Umschwungs meine ich auch darin gefunden zu haben, daß die Ausdrücke „bei der Wiederkehr des Jahres (= im nächsten Jahr), zur Zeit des Ausmarsches der Könige“ (2 Sam. 11 1) in der Parallelstelle in diese umgewandelt worden sind „zur Zeit der Wiederkehr des Jahres, zur Zeit des Ausmarsches der Könige“ (1 Chron. 20 1). Für den Chronisten war der nachfolgende Umstand „zur Zeit des Ausmarsches der Könige“ nicht mehr eine Näherbestimmung, sondern eine gleichbedeutende Apposition. Deshalb setzte er auch vorher „zur Zeit usw.“ Außerdem ist אָז יַעֲלֶה וג' (2 Kön. 12 18) vom Chronisten durch „bei der Umwendung (לִתְקוּפַת) des Jahres zog das syrische Heer heran“ ersetzt worden (2 Chron. 24 23). Folglich bezeichnet die Umwendung des Jahres für den Chronisten den Termin kriegerischer Unternehmungen. Auch darin reflektiert sich seine Gewohnheit, den Frühling als Jahresanfang zu betrachten.

Also ist der Übergang zu dem Verfahren, das Jahr vom Frühling an zu berechnen, von ca. 600 an zu beobachten. Von hier aus ist diese Art der Berechnung auch in folgenden Stellen zu erklären: Exod. 12 2 ff. (das Passah im ersten Monat); Lev. 16 29 (der Versöhnungstag im siebenten Monat), 23 5 ff. (das Passah im ersten Monat, usw.); Num. 28 16 ff. (das Passah im ersten Monat, usw.); Jos. 5 10 (das Passah im ersten Monat, vgl. 4 19); 1 Kön. 12 32 f. (ein Fest — jedenfalls als Schlußerntefest gedacht — im achten Monat). Denn was die Pentateuchstellen in dieser Stellenreihe anlangt, so gesellt sich der Gebrauch des Frühlingsanfangs vom Jahre zu den andern sprachlichen und sachlichen Merkmalen, nach denen die betreffenden Pentateuchabschnitte zur letzten Formulierung der Erinnerungen und Gedanken Israels über die mosaische Zeit gehören (vgl. m. Einl. ins A. T., S. 225 ff.). Ferner Jos. 4 19 und 5 10-12 meine ich schon in m. Einl. (S. 248) aus formellen und sachlichen Gründen richtig mit der esoterisch-priesterlichen Pentateuchschicht verknüpft zu haben. Die Königsbücher endlich stammen ja aus dem Exil und enthalten viele deuteronomistisch geartete Partien (m. Einl., S. 264, 267 f.). Zu diesen gehört auch der Schluß von

1 Kön. 12 wegen der Bezeichnung der Priester als Leviangehörige und nicht als Aaroniden (V. 31) und wegen der verurteilenden Erwähnung der „Höhen" (V. 31 f.). Die Formulierung dieses Berichts über die Maßnahmen Jerobeams stammt also aus einer Zeit, wo die neue Art, den Jahresanfang zu bestimmen, sich geltend zu machen begann (Jer. 36 22 usw. oben S. 635 f.).

Es handelt sich bei der hier zu führenden Untersuchung von 1 Kön. 12 32 f. nicht um die Tatsächlichkeit der Maßregel Jerobeams I., daß er ein dem Laubhüttenfest der legitimen Religion Israels entsprechendes Fest für sein nördlicher liegendes Königreich einen Monat später angesetzt hat, sondern um die Frage, ob er bei dieser Anordnung den betreffenden Monat bereits als den achten bezeichnet hat. Diese Frage kann schon deshalb nicht mit positiver Sicherheit bejaht werden, weil nicht in direkter Rede der Wortlaut seiner Verfügung, sondern nur im Erzählungstone über dieselbe berichtet wird. Weil nun dieser Ton der Erzählung bestimmt Ausdrucksweisen enthält, die von einem dem Standpunkt Jerobeams entgegengesetzten Urteil beseelt sind, wie z. B. die Ausdrucksweise „und diese Sache gereichte zur Sünde" oder die schon erwähnte Betonung des nicht-levitischen Ursprungs der von Jerobeam eingesetzten Priester und deren verächtliche Bezeichnung als „Höhenpriester": so ist im Gegenteil positiver Anhalt zu dem Urteil vorhanden, daß die Färbung dieses Berichts eine mit dem deuteronomistischen Standpunkt übereinstimmende ist. Durch die Bezeichnung des Monats, in den Jerobeam I. das dem judäischen Laubhüttenfest entsprechende Fest verlegte, als des „achten" kann also die Angabe der nach allen formellen und sachlichen Merkmalen ältesten Gesetzeskorpora (des Bundesbuchs usw.), wonach das Einsammlungsfest (= Laubhüttenfest) am „Ausgang" des Jahres lag oder dessen Umwendung markierte (Exod. 23 16, 34 22), keineswegs diskreditiert werden. Die Tragweite dieses Ausdrucks „im achten Monat" (1 Kön. 12 32 f.) mußte aber genau festgestellt werden, weil Benzinger im Kurzen Handkom. (1899) z. St. die Aussage 12 32a als „alte Überlieferung" betont und Cornill[1]) in 1 Kön. 12 32 f. eine „deutliche grundschriftliche Spur" sieht. Diese kann nach meinem oben gegebenen Nachweis nur in der Tatsächlichkeit der Maßnahme Jerobeams I., nicht aber in der Zählung des betreffenden Monats als des „achten" gefunden werden.

Übrigens will Benzinger sein erwähntes Urteil durch folgenden Satz stützen: „Daß am 15. Tag des 8. Monats in Jerusalem regelmäßig ein großes Fest, das Hauptfest offenbar, also das Herbstfest gefeiert wurde, stimmt so gar nicht zu allen späteren gesetzlichen Regelungen der Feste, daß das von keinem Interpolator erfunden oder irgendwoher erschlossen sein kann". Indes daß diese Aussage von einem regelmäßig im 8. Monat zu Jerusalem gefeierten Fest

1) Cornill, Grundriß der Einleitung ins A. T. (5. Aufl. 1905), S. 133.

in 1 Kön. 12 32 liege, ist, so viel ich sehe, ein völliges Novum. Diese Annahme findet sich z. B. weder bei Thenius im Kurzgefaßten exeg. Handbuch z. St. noch bei P. Kleinert (Art. „Jerobeam" in Riehms HWB.) oder bei Stade, Gesch. 1, S. 342. 350 oder Guthe, Gesch. § 44 oder Oettli, Gesch. (1905), S. 337. Nur etwas Ähnliches hatte Klostermann im Kurzgefaßten Kom. z. St. gemeint. Er wollte in 1 Kön. 12 32 bloß statt „wie das Fest" (כֶּחָג) wegen ἐν τῇ ἑορτῇ vielmehr בֶּחָג „am Feste" als Originaltext geltend machen, obgleich dieser Ausdruck hinter „im 8. Monat am 15. Tage" unpassend wäre und obgleich er selbst für Juda kein regelmäßiges Fest im 8. Monat annimmt, vielmehr meint (zu 8 65, wohin er den Leser von 12 32 verweist), daß Salomo nach der Tempelweihe a u s n a h m s w e i s e das Laubhüttenfest im 8. Monat habe feiern lassen, wie es in Num. 9 11 bei individueller Verhinderung als Ausnahmefall zugelassen ist und in 2 Chron. 30 2 f. dem König Hiskia zugeschrieben wird. Daß aber im 7. Monat, der auch nach Klostermann gemäß 8 2 „die Einweihung brachte", nicht auch in Zusammenhang mit dem Tempelweihfest das Laubhüttenfest gefeiert worden sein sollte, ist unbegründet. Während nun die Richtigkeit dieser Meinung Klostermanns auch nach Benzinger (zu 8 65) „nicht einzusehen ist", hat dieser selbst, wie gesagt, zu 12 32 die Behauptung aufgestellt, daß zu Salomos Zeit das Laubhüttenfest zu Jerusalem r e g e l m ä ß i g im 8. Monat gefeiert worden sei. Dies will er zu 8 2 so begründen: „Nach 6 38 wurde der Tempel im Monat Bul, dem 8. Monat, fertig und offenbar nicht erst im 7. Monat des nächsten Jahres eingeweiht". Aber nach der Meinung des Berichts 1 Kön. 6—8 spricht 6 38 nur von der Vollendung des Tempel h a u s e s und fügt 7 13-51 die Herstellung der neuen Tempelgeräte hinzu. Erst daran schloß sich die Tempelweihe im Monat Ethanīm (8 2: בְּיֶרַח הָאֵתָנִים). Ein irgendwie zwingender oder auch nur hinreichend sicherer Grund, sogar den alten Monatsnamen Ethanīm „erst vom deuteronomistischen Redaktor eingesetzt" sein zu lassen, liegt nicht vor[1]). Freilich Benzinger fügt zu dem vorhin angeführten Grund für diese seine Aufstellung noch hinzu: „Das beweist auch die Nachricht 1 Kön. 12 32, wonach in Jerusalem das Herbstfest — und bei diesem wurde der Tempel eingeweiht — in alter Zeit im 8. Monat gefeiert wurde". Jedoch diese Auslegung von 1 Kön. 12 32 ist nicht nur neu, sondern auch textwidrig. Denn an der von Jerobeam I. getroffenen Anordnung, ein dem judäischen Feste entsprechendes Fest im a c h t e n Monat zu feiern, ist gerade diese Zeitbestimmung dasjenige Moment, wobei in V. 33 steht, „was er sich aus seinem Herzen ausgesonnen hatte". Gerade der Termin des von Jerobeam I. angeordneten Festes war eine subjektive Neuerung, mochte dieser Termin nun, wie

---

1) Auch Meinhold (Sabbat und Woche im A. T. 1905, S. 30) hat, wie ich hinterher sah, diese Operation mit Recht gemißbilligt, obgleich er in 6 38 und 8 2 einfach nur eine verschiedene Überlieferung sehen will.

wieder Oettli a. a. O. meint, mit der nördlicheren Lage des Reiches Israel, oder mochte er, wie Klostermann zu 1 Kön. 12 32 vermutet, mit dem Monat des Regierungsantrittes Jerobeams zusammenhängen [1]).

Nach alledem ist auch der in 1 Kön. 12 32 f. enthaltene Bericht nicht geeignet, eine andere Annahme zu begründen, als die ist, welche sich aus Jer. 36 22 und Hes. 45 21 usw. ergeben hat, daß die Sitte, das Jahr vom Frühling an zu berechnen, erst kurz vor dem Exil oder in demselben sich geltend zu machen anfing. Denn aus Jer. 36 22 folgt, wie zum Schluß nun noch gegen Schiaparelli § 86 bemerkt werden muß, nicht, daß das Verfahren, das Jahr vom Frühling an zu berechnen, „sicher einige Jahrhunderte vorher und wahrscheinlich bereits zur Zeit Salomos geübt wurde". Aus jener Stelle des Jeremiabuches folgt nichts weiter, als höchstens was dort steht, daß dieses Verfahren im 5. Jahre Jojaḳims, also ca. 604 v. Chr., angewendet wurde. Da der Bericht aber doch nicht in diesem Jahre seine jetzige Form erhielt, sondern von Baruch erst nach der babylonischen Eroberung Jerusalems festgestellt wurde, so folgt aus jener Stelle nicht einmal schon für das 5. Jahr Jojaḳims die Anwendung des neuen Verfahrens.

d) W e s h a l b nun aber machte sich zu dieser Zeit das erwähnte Verfahren geltend?

Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. Da sichere Spuren dieser Art, den Frühlingsanfang zu bestimmen, erst frühestens zu der Zeit auftreten, wo der Einfluß des neubabylonischen Reiches auf die Verhältnisse Judäas sich zu entwickeln begann, und da diese Spuren dann bei dem im babylonischen Exil lebenden Hesekiel und bei der aus Babylonien heimkehrenden Völkerschaft sich häufen: so wird diese Art, das Jahr zu beginnen, natürlicherweise auf den Einfluß Babyloniens zurückgeführt. Darüber sind die, welche den Frühlingsanfang des alttestamentlichen Jahres nach meinem Urteil richtig erst aus dieser Zeit datieren, auch einig. So sagt z. B. J. Oppert in ZDMG. 1898, S. 260: „In der assyrischen Reihe der Behistun Inschrift mußte der 1. Monat mit dem April beginnen", oder Weißbach bemerkt in ZDMG. 1901, S. 196; „Das babylonische Jahr begann etwa am Frühlingsanfang (28. März)". Ebenso liest man vom Frühlingsanfang des bab. Jahres bei Winckler in „Himmels- und Weltenbild der alten Bab." (1901), S. 34 oder in KAT. (1903), S. 331 und bei A. Jeremias, ATAO. (1906), 30, Anm. 4 etc.

Nur läßt sich hier nicht die Frage umgehen, ob die Babylonier auch früher den Frühlingsanfang des Jahres gehabt haben, oder ob sie früher das Jahr im Herbst begonnen haben. Nun hat der

---

1) Daß gerade die T e r m i n ä n d e r u n g in 1 Kön. 12 33 als eine Neuerung beurteilt ist, erkennt auch Kittel im Handkom. z. St. (1900) an. Aber während dieses Urteil auch nach ihm „einer richtigen Erinnerung entspricht", meint er diesem selben historischen Bewußtsein eine radikale Verirrung zuschreiben zu dürfen, indem er hinzufügt: „Nur daß es nicht Jerobeam, sondern eher Rehabeam oder einer seiner Nachfolger war, der die Änderung des Herkommens vornahm".

Frühlingsanfang des Jahres bei den Babyloniern ja deutlich mindestens seit der Zeit geherrscht, wo der Monatsname Araḫ šamna „achter Monat“ (= Marchešwan, ungefähr = November) gebraucht wurde. Weshalb der Gebrauch dieses Monatsnamens an Stelle des früheren Namens Kanūn von Winckler in KAT., S. 330 als „jung“ bezeichnet wurde, wäre nützlicherweise durch die Belegstellen erwiesen worden; aber wichtiger ist die Frage, was daraus folgt, daß der siebente Monat in den Keilschriften Tašrit(u) „Anfang, Einweihung“ heißt. Winckler urteilt a. a. O., daß „diese Benennung von einer Rechnung ausging, welche das Jahr mit dem Herbst begann“. Ich erlaube mir, die Annahme auszusprechen, daß dieser Monatsname auch nur einen relativen Anfang im Jahresverlauf, nämlich den Beginn der winterlichen Hälfte, anzeigen kann. Denn die Jahreshälften wurden wenigstens bei den Hebräern mehrfach hervorgehoben (קַיִץ וָחֹרֶף Gen. 8 22; Sach. 14 8; Ps. 74 17). Oder gibt es auch andere Anzeichen für den einstmaligen herbstlichen Jahresanfang der Babylonier? Der Monat der Göttin Ba'u, die in Inschriften des Gudea von Lagaš als Erdmutter und in einer Inschrift des Königs von Isin als die große Herrin, die Mutter des All, die Lebensspenderin und Schöpferin des All bezeichnet wird[1]) — ist zum siebenten Monat gemacht worden (Lagrange, Études etc. 1905, S. 276). Paßt denn aber der Herbstmonat zur Bedeutung der Ba'u als der Lebensspenderin? Oder war ihr Monat, und zwar mit dem Namen Tašrit, ursprünglich der den Frühling beginnende Monat?[2]) In einer Liste (V Rawl. 43) „entspricht der Monat Tašritu den Silben KI-IT, die zu A-KI-IT, das Neujahrsfest, zu ergänzen sind“ (Lagrange, S. 276, Anm. 3). In der späteren babylonischen Zeit wurde die Einschaltung zwar so gewöhnlich hinter dem Adar (ungefähr unserm März entsprechend) vorgenommen, daß der Schaltmonat sogar den Namen „Ar-ḫu maḫ-ru ša Ad-da-ru“ (der zweite Monat Adar) führte, aber die Einschaltung konnte auch hinter dem Elūl (ungefähr = September) stattfinden „ce qui est un nouvel indice de l'année commençant à l'automne“ (Lagrange, S. 277, Anm. 2). Aber auch diese gelegentlich auftretende Praxis konnte darin ihren Grund besitzen, daß doch auch nach Ablauf der wärmeren Jahreshälfte Gelegenheit und Veranlassung sich darbot, die Mondumläufe mit der einen der von der Sonne angezeigten beiden Tag- und Nachtgleichen in zeitliche Übereinstimmung zu bringen[3]). Die Jahreshälften spielten ja auch sonst

1) Friedr. Jeremias in Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 3. Aufl. (1905), Th. I, S. 265.

2) Alfr. Jeremias sagt in „Das A. T. im Lichte des alten Orient“ (1904), S. 43: „Zu Gudea's Zeit war das Neujahrsfest das Fest der Bau. Wir müssen annehmen, ohne es bisher belegen zu können [!], daß es damals im Herbst gefeiert wurde“. Ebenso „muß“ es nach 1906, S. 83 gewesen sein.

3) J. Oppert spricht in „Die Schaltmonate bei den Babyloniern etc.“ (ZDMG. 1897, S. 138 ff.) von einer Periode der astrologischen oder willkürlichen Einschaltung (S. 144 ff.), worauf dann „die Einführung des fixen, von den Juden übernommenen Schaltsystems“ (S. 160) folgte.

eine Rolle. Denn „auf den Sunda-Inseln rechnen die Malaien heute noch nach Monsunen, d. i. halben Jahren. Das doppelte hebräische Neujahr (auf Ostern und im Herbst) hat auch hierin seinen Grund. Ebenso sind die Jahre der Patriarchen nach Monsunen gezählt“ [1]). Diese letztere Behauptung besitzt nun freilich keinen Anhalt in den Texten, während doch in der althebräischen Literatur über sehr viele Momente der innerisraelitschen Entwickelung berichtet ist (aufgezählt in meinem Schriftchen „Positive Glaubwürdigkeitsspuren des A. T.“ 1903). Also ist diese Meinung über die Patriarchenjahre eine haltlose Vermutung. Aber die vorhergehende Bemerkung über das „doppelte hebräische Neujahr“ führt zu der folgenden letzten Frage hinüber.

e) War der Übergang vom Herbstanfang zum Frühlingsanfang des Jahres ein a b s o l u t e r? Die Antwort ergibt sich aus folgenden Data.

In Hes. 45 18-20 ist eine zweimalige Entsündigung des Heiligtums angeordnet: im ersten Monat am ersten des Monats (V. 18: בָּרִאשׁוֹן בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ) und „an sieben im Monat“ (V. 20: בְּשִׁבְעָה בַחֹדֶשׁ). Nun sagt zwar Smend [2]) unrichtig, daß „am siebenten des(selben) Monats“ vielmehr בשׁבעה לחדשׁ heißen würde“. Denn die erst von mir (Syntax § 315 c) gegebene vollständige Stellenreihe beweist, daß auch die doppelte Anwendung der Präposition ב ziemlich häufig bei Angabe des Monatstages auftritt. Aber die doppelte und nur durch eine Woche getrennte Entsündigung des Heiligtums in demselben ersten Monat, der gemäß dem obigen Nachweis (S. 636) für Hesekiel der Passahmonat ist, muß doch als unbegreiflich bezeichnet werden. Daher ist zu urteilen, daß ursprünglich בשׁבעי בחדשׁ dagestanden hat und „im siebenten am Neumond“ gemeint gewesen ist. Aber indem בחדשׁ nicht immer in seinem beabsichtigten Sinn verstanden wurde, wurde das Zahlwort in die Form בשׁבעה umgeschrieben, wobei auch die Kardinalzahl in באחד in V. 18 mitgeholfen haben kann. Dieses Urteil wird auch durch *ἐν τῷ μηνὶ τῷ ἑβδόμῳ ἐν μιᾷ τοῦ μηνός* empfohlen. An der hebräischen Ausdrucksweise von V. 18 und 20 ist aber dies besonders bemerkenswert, daß beim 1. des 7. Monats einfach בַחֹדֶשׁ „am Neumond“ gesagt ist, während es beim 1. Monat heißt „am 1. des Monats“. Also auch für Hesekiel, der doch den Passahmonat als den ersten bezeichnet (45 21), war trotzdem der erste Tag des siebenten Monats noch „der Neumond“ par excellence.

Auf diese relativ hohe Bedeutung, die der siebente Monat auch neben dem Passahmonat als dem ersten für Hesekiel behielt, weist aber auch noch folgender Umstand hin. Nach 40 1 wurde ihm die Neuorganisation des nachexilischen Gottesstaats „am Anfang des Jahres, am Zehntage (עָשׂוֹר) des Monats“ enthüllt. Darin kann

1) H. Becker im Deutschen Protestantenblatt (1890), S. 253, Anm.
2) R. Smend im Kurzgef. exegetischen Handb. zu Hes. 45 20.

allerdings die Originalität des Ausdrucks בראשׁ השׁנה fraglich erscheinen, weil vor „dem zehnten des Monats" die Erwähnung des Monats zu erwarten ist. Aber nimmt man an, daß statt בראשׁ, was im targumischen בְּרֵאשָׁא דְשַׁתָּא einfach nachgeahmt ist, ursprünglicher בראשׁון gestanden habe, wie im Anschluß an das ἐν τῷ πρώτῳ μηνί der LXX von Toy [1]) vorgeschlagen worden ist, dann stört das השׁנה „des Jahres". Denn dieses würde dann, weil שׁנה bereits vorher in der Angabe „im fünfundzwanzigsten Jahre unserer Exilierung" gesagt ist, nicht erwartet werden, wie es auch sonst niemals hinter בָּרִאשׁוֹן „im ersten (Monat)" gesetzt ist (Gen. 8 13; Num. 9 5; Hes. 29 17, 45 18. 21). Zwar ist mir der Gedanke gekommen, daß aus ursprünglichem בראשׁנ „im ersten" das folgende Wort שׁנה durch Dittographie der letzten beiden Buchstaben entstanden sein könne, aber der Prozeß dieser Entstehung wäre dann immer noch langwierig und analogielos gewesen: aus שׁנ hätte השׁנה werden müssen, und eine solche Dittographie ist an den soeben angeführten andern Fundorten von בראשׁנ „im ersten (Monat)" nicht eingetreten. Die zitierte Ausdrucksweise der LXX, in der השׁנה kein Äquivalent besitzt, muß also doch auf Ersetzung der ungewöhnlichen Zeitangabe durch die gewöhnlichere zurückgeführt werden. Dann bleibt auch die Darstellungsweise Hesekiels von der Unzuträglichkeit frei, daß er zwei Monate im Jahre als „ersten" (*rišōn*) bezeichnet hätte.

Unfraglich aber ist in der zur Diskussion stehenden Stelle Hes. 40 1 der auf בראשׁ השׁנה folgende Ausdruck בֶּעָשׂוֹר וגו׳ „am Zehntage (eig. der Dekade) des Monats" (LXX: [ἐν] δεκάτῃ τοῦ μηνός). Wenn nun, wie soeben als höchst wahrscheinlich erwiesen worden zu sein scheint, vorher „am Anfange des Jahres" gesagt war, so wird durch den darauffolgenden Umstand „am zehnten Tage des Monats" der Jahresanfang auf den zehnten Monatstag gelegt [2]). Daß diese Aussage beabsichtigt war, wird aber auch durch folgende Erwägung empfohlen. Der „Zehntag" des Tischri wird dann ein äußerlich begründeter Termin der Enthüllung (40 2 ff.), wenn an diesem zehnten Monatstage schon zu Hesekiels Zeit wenigstens eine Grundlage des Versöhnungstags (Lev. 16) existierte: etwa als Zehntagsfeier des Laubhütten-Festmonats, und ob man nicht auch an das Fasten im siebenten Monat (Sach. 7 5) erinnern darf? Ein

1) Toy im International Critical Commentary zu Ez. 40 1.

2) Seinecke bemerkt in seiner Geschichte des Volkes Israel, Bd. II, S. 48 allerdings: „Wenn Hesekiel 40 1 vom 10. Tischri spricht und hinzusetzt „im Beginn des Jahres", so folgt nicht daraus, daß er mit dem 10. Tischri das Jahr begonnen habe; auch der 10. Tag des ersten Monats ist noch immer „am Anfang des Jahres", wenn der 1. Tischri das Jahr beginnt". Aber wenn Hesekiel diesen Sinn hätte ausdrücken wollen, so würde er nicht „am Anfang des Jahres" gesagt haben. Er spricht ja auch n i c h t „vom 10. Tischri" und „s e t z t h i n - z u" „im Beginn des Jahres", sondern die Aufeinanderfolge der Textmomente ist die umgekehrte.

bestimmter Tag ist in 2 Kön. 25 25 oder Jer. 41 2 nicht genannt. Wenn jetzt vielfach, wie z. B. bei Bertholet im Kurzen Handkom. zu Hes. 40 1 oder in der Encyclopaedia Biblica (1899—1903) s. v. New Year, zu lesen ist, Hesekiel habe dieses Zukunftsbild erklärlicherweise an einem Neujahrstage geschaut: so drängt sich doch die Frage auf: ja, aber warum galt denn der zehnte Tischri zu Hesekiels Zeit für den Neujahrstag? — Ferner besitzt ein Jahresanfang am 10. Tischri (Hes. 40 1) wenigstens daran eine Analogie, daß auch der Anfang des Jobelhalljahres auf den 10. Tischri gelegt ist (Lev. 25 9 f.). Da also der für Hesekiel bedeutsame zehnte Monatstag von Hes. 40 1 nach aller Wahrscheinlichkeit mit dem 10. Tischri zusammenfiel, so ergibt sich auch aus 40 1, daß für Hesekiel, der den Passahmonat als den ersten Monat bezeichnet, nichtsdestoweniger der Monat des früheren herbstlichen Jahresanfangs seine relative Bedeutung besaß. Auch dieser Monat enthielt einen Jahresanfang.

Eine solche relative Bedeutung für den Jahresbeginn besitzt der Monat Tischri, wie soeben schon gestreift werden mußte, in Lev. 25 9 f.: in diesem Monat beginnt am 10. Tage das Jobelhalljahr. Mehrfach liest man nun jetzt, daß nach „Lev. 23 24 und Num. 29 1 Neujahr oder das Neujahrsfest auf den ersten des siebenten Monats falle" (Bertholet zu Hes. 40 1; Benzinger, Archäologie der Hebr. § 30 1). In Wirklichkeit kommt aber der Ausdruck „Neujahr" nicht in diesen Stellen vor, sondern es ist dort nur angeordnet, daß der Neumond des siebenten Monats durch Blasen mit der Lärmtrompete, sabbathliche Unterbrechung der Arbeit, Festversammlung und Opfer ausgezeichnet werden soll. — „Unter Šešbaṣṣar finden wir wieder Jahresanfang im Herbst", bemerkt A. Jeremias (Das A. T. usw., S. 19 [1906, S. 42 fehlt das „wieder"]), aber ohne Belegstellen anzuführen, und wo Šešbaṣṣar erwähnt ist (Esr. 1 8. 11, 5 14. 16), steht nichts von Jahresanfang.

Richtig aber ist von Schiaparelli § 87 und S. Jampel[1]) bemerkt worden, daß in Neh. 1 1 und 2 1 das Jahr vom Herbst an datiert ist, weil Nehemia im Kislew (= Dezember) des 20. Jahres von Artaxerxes schlimme Nachrichten über die Lage Jerusalems erhielt (1 1) und im Monat Nisan (= April) desselben 20. Jahres (2 1) die Erlaubnis zum Zuge nach Jerusalem bekam. Dadurch übrigens, daß in Neh. 1 1 hinter „im Jahre 20" der Name Artachšasta fehlt, kann es doch nicht zweifelhaft werden, daß hier in 1 1 ebenso dessen 20. Regierungsjahr gemeint ist, wie in 2 1 (gegen Marti in Encycl. Bibl. 1903, col. 5367, Anm. 1). Da ferner Hesekiel in 40 1 gemäß dem obigen Nachweis von einem herbstlichen Jahresanfang sprach, so liegt kein Grund zu der Annahme von Bertholet im Kurzen Handkom. (1902) zu Neh. 1 1 vor, daß die Erwähnung des 20. Jahres

---

1) S. Jampel, Die Wiederherstellung Israels unter den Achämeniden (1904), S. 144.

aus Neh. 2 1 in 1 1 hineingetragen worden sei. Jampel koordiniert aber a. a. O. unrichtig die Ereignisse von „Jahr acht“ (2 Kön. 24 12–16) und von „Jahr sieben“ (Jer. 52 28). Vielmehr ist an letztgenannter Stelle mit Cornill (1905) u. a. z. St. ein Ausfall von עֶשְׂרֵה hinter שֶׁבַע anzunehmen, da ja eine Wegführung aus Juda ein Jahr vor der Wegführung Jojakhins sonst unbekannt, ja von einem Krieg gegen Juda in diesem Jahre nichts berichtet ist, und da in Jer. 52 nur Ereignisse unter Zedekia berichtet werden sollen (52 1). Aber wahrscheinlich setzt der Sonderbericht 52 29 die Wegführung aus Jerusalem in das 18. Jahr Nebukadnezars, die nach dem gewöhnlichen Bericht (2 Kön. 25 8 || Jer. 52 12) im 19. Jahr geschah. Die letztere Datierung würde dann auf herbstlichen Jahresanfang zurückgehen.

Der Verkehr mit den aramäisch redenden Völkerschaften und dann speziell der Einfluß des antiochenischen Syrien mußte, wie auch Schiaparelli § 87 bemerkt hat, den herbstlichen Jahresanfang begünstigen, „car la Syrie a conservé très longtemps l'usage de commencer l'année à l'automne; l'ère des Séleucides en fait foi (octobre 312)“, bemerkt Lagrange, Études etc. (1905), p. 278. Nur sind in den Makkabäerbüchern, obgleich darin nach der Ära der Hellenen, d. h. der bei ihnen mit dem Okt. 312 v. Chr. beginnenden Seleucidenära gerechnet ist (I, 1 10 etc.), doch die Monate vom Frühling an gezählt, da in I, 4 52 der Kislew als neunter, in I, 16 14 der Schebāṭ als elfter Monat bezeichnet und in II, 15 36 der zwölfte Monat mit dem Adār identifiziert wird. Aber der mit dem Tischri beginnende Jahresanfang machte sich weiterhin immermehr geltend, je mehr das jüdische Volk von andern Völkern isoliert wurde und daher in erklärlicher Reaktion sich auch selbst immermehr auf seine eigenste Art zurückzog. Sagt doch Josephus (Antiquitates I, 3 3), daß — Mose — „für Verkäufe und Käufe und die sonstige Verwaltung die erste Einrichtung beibehielt“, und damit meint Josephus, wie aus dem Vorhergehenden, wo der Marchešwan als der zweite Monat bezeichnet ist, sich ergibt, die Jahresberechnung vom Tischri an. Die Mischna, die Grundlage der neuhebräischen Literatur, aber beginnt den Traktat „Anfang des Jahres“ mit den Worten: „Es gibt vier Jahresanfänge: Am ersten Tage im Nisan ist der Jahresanfang für die Könige und für die Feste. Am ersten Tag im Elūl ist der Jahresanfang für die Verzehntung des Viehes (Rabbi Eliezer und R. Simeon sagen: [damit sei gemeint:] am ersten Tag im Tischri). Am ersten Tage im Tischri ist der Jahresanfang für die Jahre und für das Sabbathsjahr und die Jobel-Jahre, für das Pflanzen (wegen der ersten drei Jahre, vgl. Lev. 19 23) und für die Kräuter (hinsichtlich ihrer Verzehntung). Am ersten Tage im Monat Schebāṭ ist der Jahresanfang für die Baumfrucht“ (nämlich, wie in der Berliner Mischna-Ausgabe von 1832 als Anmerkung dabei steht, „hinsichtlich der Verzehntung“). So mündete die im althebräischen Schrifttum vorliegende Bewegung der Vorstellung vom Jahresanfang in eine neue Periode ein.

Kleine archäologische Erträge einer Missionsreise nach Zangskar in Westtibet.

Von

Missionar **A. H. Francke.**

Eine Missionsreise ist keine Gelegenheit, eingehende archäologische Studien zu treiben. Der Missionar dringt als Pionier in wenig bekannte Gegenden; er sieht manches neue, was seinem Urteil nach von allgemeinem Interesse sein könnte. Da hält er es für seine Pflicht, Aufzeichnungen zu machen und diese Aufzeichnungen einem spezieller interessierten Kreise zukommen zu lassen. So ist auch der folgende kurze Bericht in der Hoffnung abgefaßt, daß sich durch ihn angeregt einmal berufsmäßige Archäologen bereit finden werden, auf Westtibet einige Mühe zu verwenden.

Am ersten Tage reiste ich von Khalatse nach dem kleinen Dorf Pandschid. Der Weg führte über Lamayuru und Wanla; doch hielt ich mich in keinem dieser Dörfer länger auf. Besonders das letztere Dorf besitzt ganz herrliche Ruinen von Burgen aus verschiedenen Zeitaltern.

Am zweiten Tage führte unser Weg über den *rGyalpo*-Paß nach dem Dorfe *Hunupata.* Im Dorfe erfuhren wir, daß das Übersteigen des schwierigen Passes erst notwendig geworden sei, seit der Weg, welchen König *Sengge rnam rgyal* am Fluß entlang gebaut habe, eingefallen ist. König *Sengge rnam rgyal* herrschte ungefähr, nach meinen Berechnungen, um das Jahr 1640 A. D. Als ich hörte, daß dieser König in einer Felsennische in der Nähe des von ihm gebauten Weges eine Inschrift mit roter Farbe habe anbringen lassen, und daß die Inschrift noch vorhanden sei, beauftragte ich sofort einen Mann, dieselbe für mich zu kopieren[1]). Alle derartigen Inschriften sind ja vom größten historischen Interesse für den Erforscher Westtibets; und zwar deshalb, weil wir außer den spärlichen Nachrichten des Ladakher Königsbuches (*rGyal rabs*), dessen beste Übersetzung von Dr. Karl Marx im JASB., 1891,

1) Über diese Inschrift, welche sich als aus der Zeit *Thse dbang rnam rgyal's* herrührend auswies, siehe den Anhang.

1894, 1902, zu finden ist, nichts über die Vergangenheit Westtibets wissen. Auch bei diesem König ist im *rGyal rabs* die meiste Tinte zur Aufzeichnung seiner religiösen Stiftungen verwandt worden. Neben diesen kommen seine militärischen Leistungen nur ganz kurz daran, und von solchen wirtschaftlichen Leistungen, wie wir in diesem äußerst schwierigen Wegebau eine vor uns haben, hören wir überhaupt nichts. In diesem alten, jetzt zum Teil eingefallenen Wege haben wir ein sehr respektables Denkmal der Kultur des alten, von Europa, selbst von Indien, noch ganz unberührten Westtibet vor uns, und es wäre schön, wenn Teile des alten Weges photographiert werden könnten, bevor derselbe unter einem projektierten Neubau verschwindet. Dem Dorfe *Hunupata* gegenüber wird ein Platz gezeigt, auf welchem das Zelt *Sengge rnam rgyal's* aufgeschlagen gewesen sein soll. Dieser Platz wird noch heute *Chos rgyal* „religiöser König" genannt.

Es läßt sich mit dem Namen *Hunupata* vom tibetischen Standpunkte aus durchaus nichts anfangen. Ich vermute, daß das Dorf, ebenso wie Khalatse, dardisch gewesen ist, ehe es tibetisch wurde. Als ich die Bewohner darüber befrage, wollen sie selbst um keinen Preis von Darden abstammen; denn der Darde wird als der Unterworfene vom Tibeter verachtet; doch berichten sie, daß in der seit langem verwüsteten Oase *Khong ud* bei *Hunupata* ein Sitz der *'aBrogpa* (Darden) sich befunden habe. Vermutlich war dies der letzte Zufluchtsort der sich gegen das Tibetisieren sträubenden Darden. Wie wir aus *Hanu* wissen, wurde den Darden auch der Gebrauch ihrer Sprache verboten. Jetzt erinnern wir uns der in den Fels geritzten Zeichnungen, denen wir kurz vor unserer Ankunft in *Hunupata* begegneten, und welche wir kopierten. Siehe Tafel I, Nr. 1—4. Wir bringen diese Zeichnungen mit den alten Darden von *Hunupata* in Verbindung, besonders weil die Tracht der tanzenden Frau, Nr. 1, 2, ganz mit der Tracht der noch existierenden Darden von Purig übereinstimmt. Sehr viele Zeichnungen auf der Felswand stellen mit hoher Zipfelmütze versehene Frauengestalten dar. Auch hierzulande sind es die Frauentrachten, welche am längsten ausdauern. Von Männertrachten mit großen Hüten, wie wir sie in Nr. 3, 4 dargestellt sehen, ist auch in Purig nichts mehr übrig. Es kommt das daher, daß zur Zeit der Ladakher Königsherrschaft für die verschiedenen Stände, Bauer, Edelmann, Minister etc., gewisse Kopfbedeckungen befohlen wurden. Außer den Trachtenbildern bemerken wir eine Felszeichnung, welche offenbar ein Gerüst von Stangen und Seilen auf einem Unterbau darstellt, Nr. 7. Diese Zeichnung erinnert in besonderer Weise an die aus Stöcken und Stricken gefertigten *Dosmo*, wie sie in ganz Westtibet besonders zur Neujahrszeit üblich sind. Merkwürdig sind uns auch die Zeichnung einer Schildkröte, da diese Tiere in Westtibet überhaupt nicht vorkommen, und der aus Spiralen zusammengesetzte Vogel.

Von *Hunupata* ging es über den *Schischil*-Paß nach *Potogsa*. Dieses Dorf ist so hoch gelegen, daß die Gerste nicht immer reif wird. Es gibt keinen einzigen Baum in demselben. Ich fand die Bewohner beim Erntefest und zeichnete einige ihrer Tanzmelodien auf.

Am folgenden Tage stiegen wir über den *Sengge*-Paß nach dem Dorfe *Yulchung*. Als wir auf dem Paß waren, fragte ich meine Begleiter, ob der Paß seinen Namen etwa zu Ehren König *Sengge rnam rgyal's* erhalten habe. Sie antworteten, daß der Paß schon vor jenem König denselben Namen gehabt habe, und zwar deshalb, weil man von ihm aus die *Sengge dkarmo γyu ral can*, die weiße Löwin mit den Türkisenlocken (Personifikation des Gletschers) besonders gut sehen könne. Beim Hinaufsteigen bemerkte ich, daß einige der Maṇi-Mauern am Wege mit größeren Steintafeln versehen waren, welche längere Inschriften enthielten. Als ich mich ans Lesen machte, erkannte ich, daß die Inschrift, welche ich vornahm, in Form eines Gedichts die Widmung der Mauer und einen Königsnamen enthielt. Es wurde mir sofort klar, daß derartige Widmungstafeln eine Hauptquelle für geschichtliche Studien werden und für Ladakh einmal die Rolle der indischen Kupferplatten übernehmen könnten. Ich setze das Gedicht mit Übersetzung hierher:

Om sbasti.

dgongsla chos nyid namkhā yangspala
rtsebai thugs rje nyi zlai 'od 'aphrosnas
'agro kun gloyi munpa γsel mdzapai
rtsobai blama bhirba rdorje stod
snyan grags 'adzam gling yongsla khyabpai rje
chos rgyal chenpo thse dbang nam rgyal stod.

Kye legs

yulla yang chags bkris tung dkarna
chos blon chenpos zangdon 'agrub[pa] stod
dei chab srid zangpoi nga 'ogna
mi rigs khrungs tsun glo ldan shalii rgyud
yongi bdagpo bsodnam ral 'adog kyis
krincan pha mai drinlan khor phyir dang
ranggi sdig 'agrib dag phyir dang
'agro drug tharlam gran phyirdu
sku rten rig sum 'agonbo sung rten yig drug
stongracan zhengs; sagspa chos phyir dorba
ngo thsar che; bri rkos legspar 'agrub dang
sgyissi sa rdo phulbai snyen drung yul
mi rnams thse ring nad med bkris shog.

Von den vielen orthographischen Ungewöhnlichkeiten seien nur die folgenden verbessert: *mdzapai* soll wohl *mdzadpai* heißen;

glo = *blo*; *bkris*, Abkürzung für *bkrashis*; *khrungs tsun* ist ein Fehler, *khungs btsun* ist gemeint; *krincan* ist durch die harte Lhasaer Aussprache der Lamas verursachter Fehler für *drin can*; *gran* soll *'adren* heißen; *stongracan* soll wohl *stongrecan* heißen; *sgyissi* ist dialektisch für *skyes*.

Übersetzung:

Om svasti!

Wenn man es recht bedenkt, ist die wahre Religion so, wie wenn die am weiten Himmel
Spielenden gütigen [Gestirne], Sonne und Mond, ihr Licht ergießen.
Dem das geistige Dunkel aller Wesen erhellenden
Hohen Lama *Bhirba rdorje* sei Ehre!
Dem berühmten Herrscher, welcher tatsächlich ganz Jambudvīpa überschattet,
Dem großen Religionskönig *Thse dbang* [*r*]*nam rgyal* sei Ehre!

O wohl denn!

Dem in dem [Kloster] *bKrashis dung dkar*, welches die große Freude des Landes ist,
[Wohnenden] religiösen Berater [*b*]*Zang don 'agrubpa* sei Ehre!
Unter der Macht dieser guten Regierung
[Wohnt] der kluge Stamm der Schali von guter Herkunft.
Der Opferdarbringer *bSod* [*r*]*nam ral 'adog* hat
Als Liebesantwort auf die Liebe der Eltern,
Und um sich selbst von Sündenschatten zu reinigen,
Sowie um einen Weg der Befreiung für die sechs Arten von Geschöpfen zu bereiten,

die drei Arten von Chaityas und dem Herrn geweihte, mit je tausend die sechs Silben enthaltenden [Steinen belegte], Maṇi-Mauern errichtet. Eine erstaunliche Ausgabe wurde gemacht, um religiöses [Verdienst] zu sammeln; auch die Schrift und das Meißeln ist wohl geraten.

Das Dorf der Freunde brachte Erde und Steine umsonst als Geschenk.
Mögen alle Menschen ein langes Leben ohne Krankheit [genießen] und glücklich sein!

Der historische Wert dieser Inschrift wird durch den Umstand etwas geschmälert, daß es zwei Könige namens *Thse dbang rnam rgyal* gegeben hat; der erste regierte nach meiner dem Indian Antiquary übergebenen westtibetischen Zeittafel ungefähr von 1580 bis 1600 n. Chr., und der zweite von 1760—1790 n. Chr. Es ist dies glücklicherweise der einzige Fall in Westtibet, daß zwei Könige denselben Namen tragen. Auf alle Fälle ist es dem Geschichtsforscher aber von Wichtigkeit, aus der Steintafel zu ersehen, daß die Autorität des Königs von Leh hier in *Potogsa* und *Yulchung* anerkannt wurde. Da auch über die höheren Geistlichen Tabellen

vorhanden sind, wird es wohl einmal möglich werden, den in dieser Inschrift genannten König genau zu bestimmen[1]). Von Interesse ist auch der Name des Stammes der *Schali*, welcher sowohl in *Potogsa* als auch in *Zangskar* noch heute zu finden ist; der Name hat einen ganz und gar untibetischen Klang und scheint ein Denkmal der vortibetischen Bevölkerung zu sein. *bKrashis dung dkar* ist noch heute der Name des Klosters von *Potogsa*.

Von *Yulchung* kamen wir nach zwei- bis dreistündigem Marsch nach *Nyerag*. In diesem Dorfe wurden mir drei größere Trümmerstätten gezeigt, welche *'aBrogpai mkhar*, Burgen der Darden, genannt wurden. Außerdem bekam ich mehrere *'aBrogpai Mani* zu sehen. Dies waren die letzten Überreste von Reihen von je 108 Chaityas. Ich fragte, wo denn die Darden hingekommen sind, und es wurde mir die folgende Simsonsgeschichte erzählt:

Als die Darden (offenbar bei der Belagerung ihrer Burgen durch die erobernden Tibeter) nichts mehr zu essen und zu trinken hatten, versammelten sie sich alle in einer Stube, und beschlossen, miteinander zu sterben. Deshalb stieß der älteste Mann den unter dem Mittelpfeiler befindlichen Stein fort und das fallende Dach erschlug sie alle. Dies wird *Sandzom* genannt.

Es galt nun, die unbewohnte Strecke zwischen *Yulchung* und *Zangskar*, welche eigentlich drei Tagemärsche beträgt, zu durchreisen, und es gelang uns, trotz der zwei sehr hohen Pässe in zwei Tagen das *Zangskar*-Tal zu erreichen.

Das erste *Zangskar*-Dorf, in welchem wir übernachteten, war *Zangla*, und hier machte ich eine Entdeckung, die, wenn sie auch philologischer Natur war, doch vielleicht einige Leser interessieren wird. In meinen in dieser Zeitschrift erschienenen „Kleinen Beiträgen zur Grammatik und Phonetik des Tibetischen" sagte ich das folgende: Die Veränderungen der Tenuis, welche in den arischen Sprachen durch die Aspiration hervorgebracht werden, werden im Tibetischen durch Präfixe erreicht. Ich zeigte, daß *sp* oder *rp* zum *f* werden, *sb* oder *rb* zu *w*; *sk* oder *rk* zu *h*, *sg* oder *rg* zu *gh*. In bezug auf die Dentale mußte ich aber sagen, daß ich Fälle von *st* oder *rt* = ϑ noch nicht gefunden hätte. In dem Hause, in welchem ich in *Zangla* übernachtete, hörte ich plötzlich den schönsten englischen *th*-Laut an mein Ohr tönen. Ich vermutete zunächst, daß meine Wirtsleute mit der Zunge anstießen, doch ergab sich bei genauerer Untersuchung, daß sämtliche Dorfbewohner so sprachen, und auch die Sprache der Dörfer *Tsadar* und *Stong rdze*, welche wir am folgenden Tage zu passieren hatten, die gleiche war. Die Aussprache von *st* und *rt* ist die des englischen *th* in *thumb*; von *sd* und *rd* die des englischen *th* in *that*.

Bei dem Dorfe Zangla fanden wir einen Felsblock, der auf der dem Wege zugekehrten Seite über und über mit Figuren von

1) Siehe Anhang.

pyramidenförmigen *mChod rten* überdeckt war. Diese Art des Felszeichnens unterscheidet sich von der am Indus üblichen Weise. Am Indus schlägt der Zeichner die obere dunklere Steinkruste durch und läßt die Zeichnung hell auf dunklem Grunde erscheinen. Er wählt für seine Zeichnungen immer mit Eisenoxyd überzogene Felsblöcke aus. Auf diesem Block in Zangla aber waren tiefe Rinnen gegraben und dieselben mit roter Farbe ausgemalt.

Ich fragte in Zangla nach Burgen der Darden; doch wurde mir der Bescheid, daß es in ganz Zangskar keine Burgen der Darden gäbe, daß sich aber in Tsadar eine zerfallene Burg der *Mon* befände. Ich hatte zu lernen, daß dieselbe Rolle, welche die *'aBrogpa* in Ladakh spielen, in Zangskar von den Mon gespielt wird. So wurden mir außerhalb des Dorfes *Stong rdze* die *mChod rten* der Mon gezeigt. Die größeren, welche noch einigermaßen erhalten sind, scheinen dieselbe Gestalt gehabt zu haben, wie die auf jenem Felsblock rot abgebildeten. Außerdem ließen sich Spuren von Reihen von wahrscheinlich 108 kleinen *mChod rten* deutlich erkennen. Als ich mich in der Hauptstadt *sPadum*, welche wir von *Zangla* aus in einem Tage erreichten, nach weiteren Burgen der Mon erkundigte, wurden mir die folgenden zwei mit Sicherheit angegeben: *Dra khar* und *Darkhungtse*, letzteres bei *Sanid* gelegen. Von dem Ruinendorf *Ghor ghor* bei *sPadum* wurde gesagt, daß es wahrscheinlich eine Niederlassung der Mon gewesen sei. Vom allergrößten Interesse für mich war es aber, zu hören, daß nicht nur in alter Zeit die Mon von den erobernden Tibetern vernichtet worden sind, sondern daß vor noch nicht hundert Jahren die Mon gekommen seien und das Land zurückerobert hätten. Es ergab sich bei genauerer Nachfrage, daß die Dogras sowohl wie die Kashmirer von den Zangskar-Leuten Mon genannt werden. Aus dieser Tatsache scheint sich mir mit ziemlicher Sicherheit zu ergeben, daß auch die alten Mon von Zangskar und Ladakh arischen Stammes und wahrscheinlich Kashmirer gewesen sind. Daß mit dieser Entdeckung die Monfrage für ganz Tibet gelöst wäre, will ich nicht behaupten. Es wird nötig sein, die Mon-Bevölkerung auch anderer Teile Tibets besonders zu studieren; aber es soll mich nicht wundern, wenn diese Mon-Studien zu ähnlichen Resultaten führen.

Am nächsten Morgen sah ich mir die Ruinen von *sPadum* genauer an. Ich stieg zuerst auf den niedrigen Hügel oberhalb der Stadt, auf welchem sich die von den Dogras zerstörte Burg der tibetischen Könige befunden hat. Das alte Eingangstor, welches von einem *mChod rten* gekrönt ist, steht noch; im übrigen ist von dem alten Schloße nur ein kaum entwirrbarer Trümmerhaufen zu sehen. Beim Blick auf diese ganz besonders gründliche Zerstörung war ich zuerst geneigt, an die Zerstörungskraft moderner Artillerie zu denken. Doch wurde die Zerstörung des Schlosses von den Eingeborenen in anderer Weise erklärt. Sie sagten, daß es für den Bau der Dografestung unterhalb der Stadt an Holz für die

Türen und Dächer gefehlt habe, was bei der Holzarmut des Landes sehr erklärlich ist; und daß man die Balken und Türen des Königsschlosses in jener Festung verwendet habe. Auch die alte Waffensammlung des tibetischen Königs soll in jene neue Festung gewandert sein. Beim Herumsteigen zwischen den Trümmern beschäftigte mich die Frage, ob sich wohl zwischen und unterhalb den Trümmern Reste des vortibetischen Mon-Schlosses befinden möchten. Doch ließ sich darüber vor der Hand nichts feststellen, wenn auch mehrere der vorhandenen Steinmörser auf jahrhundertelangen Gebrauch schließen ließen. Keine der von mir gefundenen Topfscherben zeigte Spuren der in sehr alter Zeit üblichen dunkelroten Bemalung.

Ich war erstaunt, mitten in dem Steinwirrsal plötzlich auf einen rein gehaltenen, gepflasterten, freien Platz zu stoßen, von welchem eine für hiesige Verhältnisse gut gebaute und breite Steintreppe nach einem modernen Kloster hinaufführte. Ich erkannte sofort, daß ich mich auf dem alten Schloßhofe befand, und daß derselbe sorgfältig sauber gehalten wird, weil man die alten tibetischen Festtänze nicht an einen anderen Ort verlegen will. In der Mitte des alten Schloßhofes befindet sich eine hohe Stange, welche für die Kreise der Tänzer den Mittelpunkt angibt. Dieser alte Schloßhof mit der Freitreppe war der geeignetste Platz, der Geschichte der Zangskarer Vasallenkönige nachzugehen, und ich will die wenigen mir über sie bekannt gewordenen Notizen hier mitteilen.

Als der Nachkomme Langdarma's, *Skyid lde nyima mgon*, der Eroberer Westtibets, etwa im Jahre 1000 n. Chr. sein Reich unter seine drei Söhne teilte, erhielt der jüngste derselben, *Lde gtsug mgon*, Zangskar und einige andere Landstriche. Von dieser Zeit an bis zum Dograkrieg fehlen jegliche Nachrichten über Zangskar, und wir müssen annehmen, da sich die Eroberungen der Ladakher Könige oft über Zangskar hinweg ausdehnten, daß sich die Zangskar-Könige, als dem jüngsten Bruder entstammend, für Vasallen der Leh-Könige gehalten haben. Sie haben nie daran denken können, gegen die Leh-Könige aufzustehen, besonders seit neben ihnen noch ein anderer kleiner Herrscher das Gebiet von *Zangla* sein eigen nannte[1]). Es ist sehr wahrscheinlich, daß in Zangskar ebenso wie in Leh ein Königsbuch geführt worden ist. Dasselbe ist wohl aber bei dem Untergang der Königsfamilie im Dograkrieg 1834—1842 n. Chr. verloren gegangen. Der letzte Sproß dieses Königshauses, *Rinchen Dongrub rNam rgyal*, spielte in diesem Kriege eine wenig rühmliche Rolle, nach den Volksüberlieferungen sowohl wie nach den historischen Dokumenten. Seine Art der Kriegführung war etwa die folgende: Als das starke Heer der Dogras nahte, ging der König mit Geschenken dem feindlichen Heerführer entgegen, fiel vor ihm auf die Kniee und gelobte ihm Treue; kaum waren die Dogras, eine kleine Besatzung zurücklassend, wieder abgezogen,

---

1) Siehe Anhang.

als der Zangskar-König diese Besatzung überfiel und abschlachtete. Natürlich war bald ein neues Heer der Dogras im Anzuge, und auch diesem ging der König mit Geschenken entgegen, schob die Schuld des Mordens auf andere, und erreichte damit, daß das Heer abzog, wieder eine kleine Besatzung zurücklassend. Als auch diese von dem törichten König abgeschlachtet wurde, war die Geduld der Dogras zu Ende. *Rinchen Dongrub rNam rgyal* wurde in Ketten nach Jammu geschleppt, und niemand weiß, was dort aus ihm geworden ist.

Ob es je gelingen wird, die geschichtliche Leere zwischen 1000 n. Chr. und 1834 n. Chr. in befriedigender Weise auszufüllen, weiß ich nicht. Es gelang mir auf den königlichen Maṇi-Mauern die folgenden Dokumente in Stein, welche ihrer Ausdrucksweise und Beschaffenheit nach zwischen 1600 und 1800 n. Chr. entstanden sein müssen, aufzufinden:

rgyalpo karutog dang rinchen rgyalpo dang norbu dpal lde nga dbang dpal lde dang nomo Thse dbang rolma rgyalpo sku phyed sngai yumla dgesi tegsla ngom thsar che onpo glo kroskyis rgyesi mangdu jas.

Es ist neben anderem besonders anmerklich, daß das Wort *skyes*, Geschenk, in dieser Inschrift zweimal in sehr voneinander abweichender Schreibweise auftritt: *dgesi* und *rgyesi.*

Übersetzung:

Als König *Karutog* und König *Rinchen* und *Norbu dpal lde*, *Nga dbang dpal lde*, sowie Prinzessin *Thse dbang rolma* und der Halbkönig, diese fünf, [ihrer] Mutter eine Gabe [offenbar eine Maṇimauer zum besten ihrer Wiedergeburt] darbrachten, hat der staunenerregende und kluge Astrologe [auch] viele Geschenke [Arbeit umsonst?] gemacht.

Dem Europäer fällt auf, daß als Summe der genannten sechs Personen die Zahl fünf genannt wird. Die Prinzessin als weibliches unverheiratetes Wesen wird einfach nicht mitgezählt.

Die folgende Inschrift ist in Versen verfaßt:

Om rde legssu gyur cig.

Mi dbang rgyalpo mthse dbang spal 'abargyis
u rmog thozhing chab srid nyerbai dus
bzhin zangs yid bor thugs sam dgela [*dgar*]
sbyin bdag ama joco 'od 'adzomgyis
sraspo rgyalpo thse dbang spal lde dang
thse dbang rnam rgyal sku shegs γnyiskyi [*phyir*]
zhing mchog potalaru khrungspar shog.

(Die in Klammern gegebenen Worte waren zerstört, und ich setzte die dem Sinne nach wahrscheinlichsten Worte ein.) Auch diese Inschrift läßt in orthographischer Hinsicht viel zu wünschen übrig.

Übersetzung:

Om, es gehe euch wohl!

Zur Zeit, als der Männergebieter, König *mThse dbang spal 'abar*
Mit hohem Helm auf dem Haupt die Regierung führte,
Wünschte er, Edelsinn im Gedächtnis zu behalten und die Gedanken
auf die Tugend zu richten.
Die opferdarbringende Amme, die edle *Od dzom*
[Wünscht], da die beiden Prinzen, der [junge] König *Thse dbang dpal lde*
Und *Thse dbang rnam rgyal* dahingeschieden sind,
Daß sie im Paradies Potala mögen wiedergeboren werden!

Das Wort, welches ich mit „Amme“ übersetzt habe, wird für gewöhnlich mit „Mutter“ übersetzt. Es kann sich aber hier nicht um die Mutter der Prinzen handeln, denn die *Od dzom* wird nicht als *rGyalmo*, Königin, sondern nur als *Jojo*, edle Frau, bezeichnet.

Von der folgenden Inschrift konnte aus Mangel an Zeit nur ein Teil abgeschrieben werden:

kye legs yul dbyangs chags rgyalsa
dpādum 'adir rgyalpo γnam rgyal dang
rgyalpo thsering pal lde dbur
rmog thogs dus . . . . .

Übersetzung:

O, wohl denn! Hier in der Hauptstadt *dPādum* des freudereichen (wörtlich: freudehervorbringenden) Landes, zur Zeit, als den Königen *gNam rgyal* und *Thse ring pal lde* der Helm hoch stand, ...

Die folgende Inschrift haben wir zwar vollständig kopiert, doch bieten ihre letzten Zeilen große Unklarheiten. Ich beschränke mich darum zunächst darauf, nur ihren ersten Teil mitzuteilen. Ihre Orthographie läßt ganz besonders viel zu wünschen übrig. Sie ist aber deshalb von einigem Interesse, weil wir aus ihr den vollen Namen des jetzt zerstörten Königsschlosses erfahren.

rje spyangyi[*s*] *'agrola zigs*; *spyan ras zigsla*
phyag 'athsallo.
rgya byin pholad sku khar spadum 'adir; *skyong bdag*
bo krashis dpallabar rgyal . . . .
yongyi bdagmo joco phetseyi[*s*] *ama abi meme*
dondu mane zhi brgya zhengs yongyi bdagpo jo chos
pal de, yongyi bdag nomo cho, yab dang agu
'adi dkod, mane sum rgya zhengs, amai skurim
la mane rgya rtsa zhengs . . . . .

Übersetzung:

O Erhabener, blicke auf die Wesen! Vor Avalokiteśvara verbeuge ich mich.
Als hier auf [dem Schloß] *rGya byin pholad sku khar* in *sPadum*, der Schutzherr
Krashis, dPalla bar rgyal . . . . .
Errichtete die Opferdarbringerin, die edle *Phetse*, zum besten der Mutter, der Großmutter und des Großvaters 400 Manes (Mauern?). Der Opferer, der edle *Chospalde*, die Opferdarbringerin, die junge Frau *Cho*, haben 300 Manes errichtet für den Vater und den Gatten; als Opfer für die Mutter haben sie 108 Manes errichtet . . . . .

Nachdem ich lange genug im Geiste bei jenen vergessenen Schloßinsassen geweilt hatte, stellte ich mir den Schloßhof mit seiner trostlosen Umgebung am Erntefest dieses Jahres vor. Da sah ich die Mädchen von *sPadum* mit ihren kleidsamen *Tam 'o shanter*-Mützen im Scheine des hochlodernden Feuers beim langsamen Tanz um die Fahnenstange kreisen, und genau wie vor fast 100 Jahren, das Lied von König *Rinchen Dongrub rNam rgyal* und seinem hohen Helm singen. Ja, dieser König, der einen so schmählichen Untergang erlebte, hat Aussicht, im Lied in großer Macht und Herrlichkeit für alle Zeiten lebendig zu bleiben. Wie ich in der Vorrede zu meinen Ladakhi Songs zeigte, wurde in den tibetischen Nationalhymnen beim Regierungsantritte eines neuen Königs der neue Name statt des alten eingesetzt, so wie die Engländer in ihrer Nationalhymne kürzlich das Wort queen in king umzuändern hatten. Auf *Rinchen Dongrub rNam rgyal* ist kein weiterer König gefolgt, und deshalb hält das Lied an ihm fest. Leider kann ich den Wortlaut dieses Liedes nicht mitteilen, denn des Mannes, der es am besten singen soll, konnte ich während meines kurzen Aufenthaltes nicht habhaft werden.

Als ich vom Schlosse herabgestiegen war und die moderne Stadt durchschritten hatte, führte mich mein nach dem Ruinendorf *Ghor ghor* gerichteter Weg zunächst an dem königlichen Begräbnisplatz vorbei. So möchte ich die Reihe großer Stūpas nennen, die im Andenken an die dahingeschiedenen Könige errichtet wurden und wohl auch deren Asche enthalten. Auf dem Wege vom Begräbnisplatz zum Ruinendorf hatte ich zu meiner rechten den Fluß und zu meiner linken einen aus Steinen gebauten Festungswall. Es wurde mir klar, daß ich mich innerhalb eines ausgedehnten alten Festungswerkes befand. Diese alte Burg hatte zu beiden Enden befestigte Wohnstätten, nämlich die Königsburg und das Dorf *Ghor ghor*. Der zwischen beiden liegende Streifen war durch den Wall und den Fluß geschützt.

Ich hatte inzwischen das Ruinendorf erreicht und sah mich in demselben um. Auch hier ist die Zerstörung eine gründliche

gewesen, doch wird sie nicht den Dogras auf die Rechnung geschrieben. Niemand weiß, wann das Dorf zerstört worden ist. Ich fand hier zwei Skulpturen von hohem Alter, welche ich geneigt bin, der alten Mon-Bevölkerung zugute zu halten. Die eine, welche vor einem sehr gebrauchten Steinmörser aufgestellt ist, stellt einen Maitreya vor. Er ist etwas über einen Meter hoch, stehend abgebildet. Der untere Teil der Skulptur ist nicht zu sehen, weil in die Erde gesunken. Die Ausführung ist sehr roh. Ich zeichnete die Skulptur ab und gebe die Zeichnung auf Tafel I, Nr. 8. Die zweite Skulptur stellt verschiedene Formen von Stūpas in Relief dar.

Indem ich mich weiter umsah, entdeckte ich plötzlich mehrere Schritte unterhalb des Ruinendorfes auf einem hausgroßen Felsblock am Abhang nach dem Flusse zu sehr bedeutende und ausgezeichnet ausgeführte Skulpturen von fünf Buddhas in etwa 20 cm tiefem Relief. Ich erkannte sofort, daß ich mich hier jenseits des Lamaismus befand. Diese imponierenden Skulpturen sind wahrscheinlich im zweiten oder dritten Jahrhundert n. Chr. entstanden, als der Buddhismus von Kashmir noch missionierende Kraft hatte und über die Grenzen des Kashmirtales hinaus nach Osten drang[1]). Ich sprang sofort den Abhang hinunter und machte Notizen über das, was ich sah. Ich schrieb das folgende auf:

Die mit Skulpturen bedeckte Fläche des Felsblockes bildet etwa ein Quadrat von ungefähr 5 m Seitenlänge. An beiden Enden der oberen Quadratseite sind viereckige Vertiefungen in den Fels gehauen, welche offenbar zur Aufnahme von Balken dienten. Es scheint demnach vor dem Felsblock ein Tempel, dessen Hinterwand die Skulpturen bildeten, errichtet gewesen zu sein. Der Hauptteil der Skulpturen wird von fünf sitzenden Buddhas gebildet. Der mittlere ist Maitreya, er ist wie die anderen überlebensgroß und trägt auf dem Kopf dieselbe dreizackige Mütze, welche schon bei dem stehenden Maitreya im Dorfe zu bemerken war. Die Hände sind über dem Leib aufeinander zu gerichtet, so daß sich die Fingerspitzen berühren würden, wenn nicht die linke Hand etwas unterhalb der rechten gehalten würde. Maitreya sitzt auf dem Lotusthron, wie alle übrigen Buddhas, und unter seinem Thron sind zwei Löwen zu sehen. Der links von Maitreya sitzende Buddha hat wie alle übrigen keine Kopfbedeckung und zeigt, wie sie, den charakteristischen Kopfknorren. Er hält seine Hände über dem Leib aufeinander zugerichtet, so daß die Fingerspitzen sich berühren. Unterhalb seines Lotussitzes sind zwei Pfauen gemeißelt. Der Buddha, welcher links von diesem sitzt, hält seine rechte Hand lehrend in die Höhe, während die linke über dem Leib ausgestreckt ist. Unter seinem Lotusthron sind zwei geflügelte Wesen, offenbar Garuḍas, erkennbar. Die beiden Buddhas, welche zur rechten Maitreyas sitzen, sind sich sehr ähnlich. Sie halten beide ihre linke Hand über den Leib,

1) Siehe Anhang.

während die herabhängende Rechte die Erde berührt. Was sich unter ihren Lotusthronen befinden mag, kann ich nicht angeben, weil dieser Teil der Skulpturen von Erde verschüttet ist. Unterhalb der bis jetzt beschriebenen Figuren befindet sich eine Reihe von vielen Pyramiden-Stūpas und kleinen stehenden Männern, welche sämtlich dreizipflige Kopfbedeckungen tragen.

Diese fünf großartigen Buddhabilder werden vom Volke *rGyalba rigs lnga* genannt, und als die Buddhas der fünf nächstliegenden Kalpas bezeichnet, nämlich des jetzigen, des zukünftigen, und der drei vorhergehenden Kalpas. Doch bin ich nicht imstande, außer Maitreya, die übrigen auf der Skulptur genauer zu bestimmen.

Außer diesem Hauptbilde befinden sich noch eine ganze Anzahl geringerer Nebenbilder auf demselben Steinblock, die sämtlich in sehr flachem Relief ausgeführt sind und gelegentlich rote Farbspuren zeigen. So ließ sich links von den fünf sitzenden Buddhas noch ein sehr großer stehender Maitreya erkennen. Auf der dem Fluß zugekehrten Seite befand sich wenigstens noch je ein sitzender und ein stehender Buddha, vielleicht aber mehr, und zahllose Reliefs von Stūpas. Eine Inschrift konnte ich aber nirgends entdecken.

Am Abhang etwas weiter flußaufwärts entdeckte ich sodann das alte Kloster von *Ghor ghor*. Es lag dort ein ähnlicher Felsblock wie der die eben beschriebenen Bilder tragende, und auch auf ihm waren Skulpturen, wenn auch in leichtem Relief angebracht, es schienen dieselben fünf Buddhas zu sein, die auf dem vorigen Block angebracht sind; doch waren sie hier alle stehend. In noch späterer Zeit scheint man unter diesen Figuren in Umrißlinien auch die Attribute der vorigen Buddhas, Löwen, Pfauen etc. hinzugefügt zu haben. Auch zur Seite dieser Figuren ließen sich viereckige Nischen im Felsen bemerken, welche einst zur Aufnahme von Balken gedient haben müssen. Unterhalb dieses Felsblockes sind noch etwa fünf durch Mauerwerk voneinander getrennte Zellen zu erblicken. Dieselben sind aber fast bis zur Decke voll Erde geschüttet, und es würde viel Graben nötig sein, um sie freizulegen. Daß das Kloster wohl aus mehr als fünf Zellen bestanden hat, ergibt sich aus dem Vorhandensein der Balkennischen. Die Decken der Zellen waren mit einer dicken Rußschicht überzogen.

Es wurde uns von den Eingeborenen gesagt, daß die heutigen lamaistischen Mönche des Klosters Gargya, deren zwei ich tatsächlich in vollständig gelben Kleidern sah, von dem Vorhandensein noch anderer Steinbilder in Zangskar berichten könnten. Wir sahen nur noch zwei, die auf bedeutendes Alter schließen ließen; nämlich bei der Seilbrücke über den Fluß einen Felsen, welcher mit vielen Stūpas und Chaityas in Relief überdeckt war und einen etwa $^3/_4$ m hohen Stein auf einer Maṇi-Mauer bei Tibiting, auf welchem ein sitzender Buddha mit Añjali-Handhaltung dargestellt war. Daneben gibt es natürlich noch viele Felsinschriften des modernen Lamaismus.

Auf dem Rückwege von Zangskar hatten wir zuerst noch einmal die Seilbrücke von *sPadum* und nachher die lange Seilbrücke von *Tsadar* zu überschreiten. Man muß eigentlich Seemann sein, um da ohne Schwindelanfall hinüberzukommen, besonders wenn die Brücke vom Winde hin- und hergeweht wird. Ehe wir Zangskar verlassen, möchte ich noch die Maṇi-Mauern von Zangskar den Archäologen empfehlen. Neben einer großen Mannigfaltigkeit der Inschriften zeichnen sich dieselben durch ihren bildnerischen Schmuck in Linienzeichnungen auf Stein aus. Es wäre ein leichtes, hier eine Sammlung von Illustrationen fast des ganzen lamaistischen Pantheons zu machen.

In ganz Westtibet trifft man häufig rohe spitze Steine, welche nach Art des indischen Lingam aufgestellt sind. Doch ist es mir noch nicht gelungen, näheres über deren Bedeutung zu erfahren. Zwischen den Dörfern *Pischo* und *Pidmo* trafen wir auf einen solchen Stein in wasserloser Einöde, dessen oberer Teil Spuren von aufgestrichener Butter zeigte. Das erinnerte mich allerdings stark an den indischen Lingadienst.

Von *Pidmo* an galt es wieder durch menschenleere Einöde über viele hohe Pässe nach Unterladakh zu reisen. Wir bewältigten diese weglose Strecke in zwei Tagen und kamen im Dorfe Lingshed (*Ling rnyed*) an. Schon unterwegs deutete sich Unterladakh durch zwei alte Dardenniederlassungen an, die nun wieder die Stelle der Monniederlassungen einnahmen. Diese waren die Oase *Zhingcan* und die Ruine *sNyetse*. Auch über Lingshed hing eine Ruine, welche „Dardenburg“ genannt wird. Ich sah mir in Lingshed die Ruine des Ladakher Königsschlosses, welches ungefähr im Jahre 1600 n. Chr. von den Baltis zerstört wurde, an. Hier hat etwa im Jahre 1550 n. Chr. der von seinem Bruder geblendete König *Lha dbang rnam rgyal* residiert; doch scheint derselbe vollständig in Vergessenheit geraten zu sein. Ich fand hier auf einer Maṇi-Mauer eine Inschrift aus der Zeit König *Sengge rnam rgyal's*, welche ich nicht bis zu Ende lesen konnte, da ich von der hereinbrechenden Dunkelheit überrascht wurde. Als der Dorfschulze von meinem Funde hörte, holte er sofort die Inschrift in sein Haus, wo sie wohl noch immer ist. Dies ist der erste Teil der Inschrift:

Om maṇi padme hum;

chos sku snangba mthayasla phyag thsallo
lung sku thugs rje chanla phyag thsallo
sprul sku padma byungnasla phyag 'athsallo
de las rims bzhin brgyudpai rgyalpo ni
chos rgyal chenpo γsenge rnam rgyal stod
sgrolmai rnam sprul rgyalmo skal bzang stod
chos slon gaka phel phel dang
γnyerpa γnag bhiru γnyisla stod . . . . .

Übersetzung:

Om maṇi padme hum!

Ich verneige mich vor dem Bilde Amitābhas.
Ich verneige mich vor dem Bilde der Heiligen.
Ich verneige mich vor der Inkarnation Padmasambhava's.
Darnach dem erbfolgeberechtigten König
Dem großen religiösen König *gSengge rnam rgyal* sei Ehre!
Der Inkarnation der Tārā, der Königin *Skal bzang*, sei Ehre!
Dem religiösen Minister, dem Edelmann *Phel phel*, und
Dem Haushofmeister *gNag bhiru*, beiden sei Ehre! . . . . .

Auch in Lingshed werden von den Frauen die *Tam 'o shanter* Mützen getragen. Außerdem habe ich sie in Ladakh nur in Waka bei Mulbe gesehen. Bei dem Dialekt von Lingshed war auffällig, daß statt des Wortes *zer*, sagen, hier *zag* gesagt wird. Es ist das für mich der erste Fall im Tibetischen, in dem ein *g* in ein *r* übergegangen ist; denn *zag* ist höchstwahrscheinlich eine ältere Form als *zer*.

Bald hinter Lingshed erreichten wir den alten Weg, auf dem wir gekommen waren und kamen auf demselben am Abend des dritten Tages in Khalatse an.

Verzeichnis der Illustrationen.

Drei Photographien der Altertümer bei sPadum.

Tafel I, Nr. 1—7, Felszeichnungen von Hunupata; Nr. 8, Skizze des rohen Maitreya im Ruinendorfe Ghor ghor.

Tafel II, Nr. 9—14, 17, Felszeichnungen vom Lingshed-Paß in der Nähe der alten Dardenburg; Nr. 15, Felszeichnung von der Dardenniederlassung *sNyctse*; Nr. 16, Stūpa im Relief vom Felsen mit alten Buddhaskulpturen unterhalb Ghor ghor; Nr. 18, 20, 21, Felszeichnungen von Hunupata; Nr. 19, Felszeichnung von Pandschid.

Anhang.

Seit ich den vorstehenden Aufsatz schrieb, ist es mir gelungen, noch einige weitere kleine, historisch wichtige Funde zu machen, und erlaube mir deshalb, noch einige Sätze hinzuzufügen.

p. 645. Die Inschrift in roter Farbe bei Hunupata. Dieselbe ist mir nunmehr in zweifacher Abschrift übergeben worden. Sie berichtet von einem Brückenbau unter König *Thse dbang rnam rgyal*. Den besseren Text bringe ich in meiner „Ersten Sammlung westtibetischer historischer Inschriften" unter No. 77. Es war mir eine Zeitlang recht zweifelhaft, ob der in dieser Inschrift genannte König *Thse dbang rnam rgyal* der erste oder zweite dieses Namens

Tafel I.

1 2 3 4

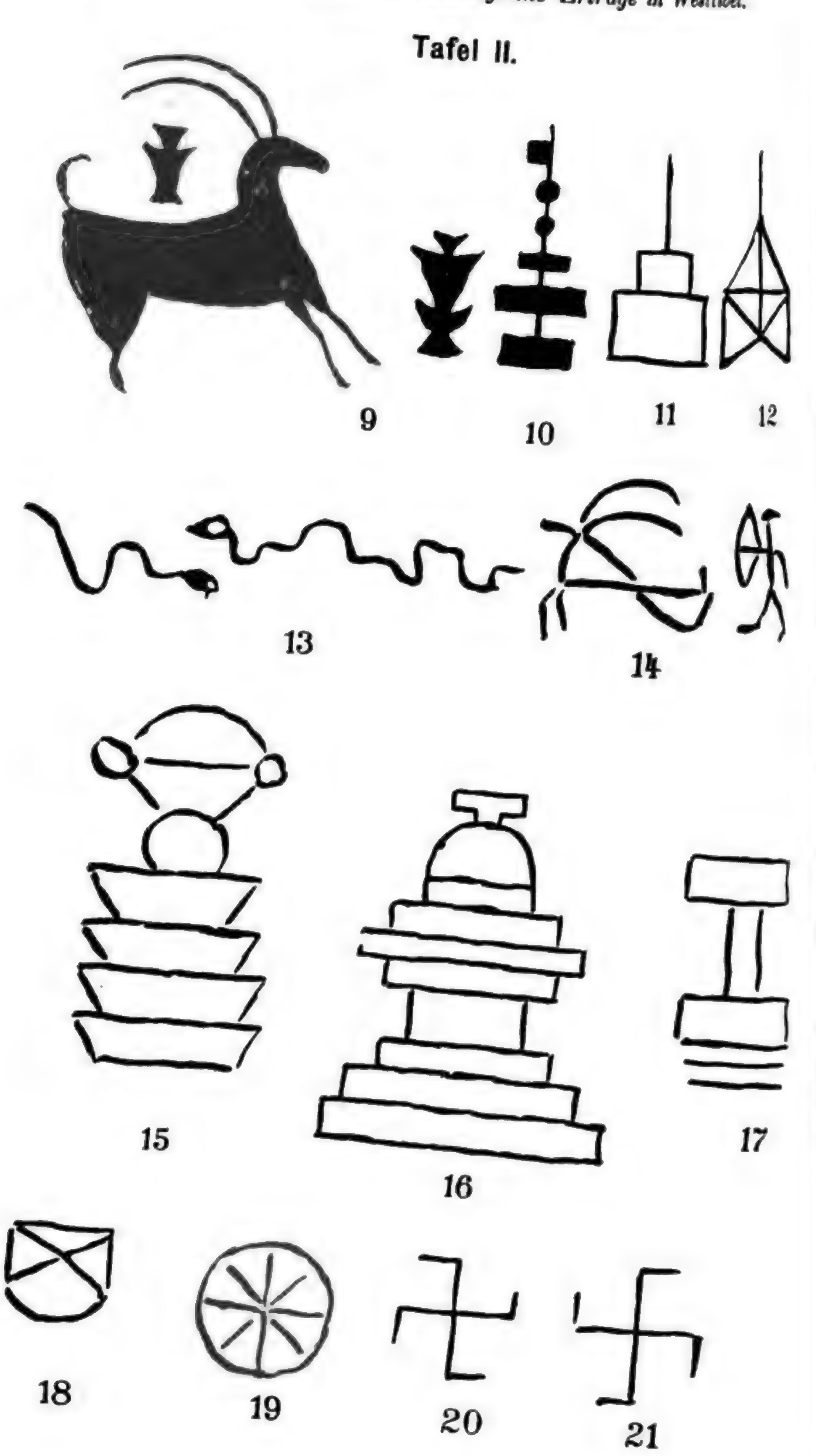
5

6

7

8

Tafel II.





Photographie der großen Buddhas
(J. B. Riddell, R. F. A., phot.)



Alte Klosterzelle in sPadum, Zangskar.
(J. B. Riddell, R. F. A., phot.)



Flache Relieffiguren auf dem Felsen über der Klosterzelle.
(J. B. Riddell, R. F. A., phot.)

sei; bis es mir mit Hülfe des hier genannten Ministers *Bum bha lde* (= *Bum lde*) gelang, festzustellen, daß die Inschrift aus der Zeit *Thse dbang rnam rgyal*'s *I*, c. 1580, stammt. Die Inschrift nennt die Namen aller Geber, welche zur Zeit des Brückenbaues freiwillige Gaben, meist in Nahrungsmitteln bestehend, für die Arbeiter lieferten. *Thse dbang rnam rgyal* war der Onkel *Sengge rnam rgyal*'s; und wenn auch der erstere die Brücke gebaut hat, ist es nicht unmöglich, daß der Weg im großen ganzen von *Sengge rnam rgyal* angelegt wurde, so wie die mündliche Überlieferung sagt.

p. 649. Es ist nunmehr auch möglich geworden zu bestimmen, daß der auf dieser Tafel genannte König *Thse dbang rnam rgyal* ohne Zweifel der zweite dieses Namens, c. 1760—1780 n. Chr. sein muß; und zwar weil der dort genannte Lama *Bhirba rdorje* (auch *Bhilba rdorje* genannt), unter diesem König blühte.

p. 651. Ein eingehenderes Studium des *rGyal rabs* hat mich inzwischen gelehrt, daß wir vielleicht eine kleine Andeutung über die Geschicke Zangskar's zwischen 1600 und 1700 n. Chr. darin haben. Zur Zeit der Regierung *bDe ldan rnam rgyal*'s, c. 1640 bis 1680, wird nämlich gesagt, daß dessen jüngster Bruder als Vizekönig in Zangskar eingesetzt wurde. Das läßt darauf schließen, daß etwa um jene Zeit die alte Linie der Zangskarer Vasallenkönige zu Ende gekommen sein mag, und nun eine neue Dynastie, aus der Linie der Könige von Leh stammend, einsetzte. Ich wäre dann geneigt, die zitierten Inschriften in der folgenden Weise zu datieren: Die Zeit zwischen dem Aussterben der alten und der Ankunft der neuen Dynastie wird möglicherweise durch die Inschrift auf p. 653, unten, vertreten, da in dieser Inschrift kein König, sondern nur ein Schutzherr als auf dem Schloß residierend genannt wird. Nach 1680 sind wohl die beiden Inschriften auf p. 653, oben, anzusetzen, da in ihnen der Königsname *rNam rgyal* vorkommt, welcher der besondere Familienname der Könige von Leh ist. Da sich das Wort *rnam rgyal* in den Königsnamen der zwei Inschriften auf p. 652 nicht findet, bin ich geneigt, diese Inschriften vor 1640 zu setzen.

p. 655. Der große Einfluß, welchen ausgewanderte Inder auf die Kultur Westtibets ausgeübt haben, läßt sich nunmehr aus dem Vorhandensein altindischer Inschriften in Maurya Brāhmī und Kharoṣṭī klar beweisen. Diese Inschriften sind namentlich bei Khalatse häufig gefunden worden. Sie werden besprochen von Dr. J. Ph. Vogel in seinem Annual Progress Report des Archaeological Survey, 1905, 1906.

Due brevi nuove iscrizioni sabaiche.

Comunicate dal

Dr. Eugenio Griffini.

I seguenti testi sabaici sono ricavati da una serie di calchi da me avuti direttamente dall' interno dello Jemen nel Febbrajo di quest' anno 1906. Non mi fu dato di sapere dove si trovassero in origine le iscrizioni, ora giacenti presso privati. Nei riguardi dell' iscr. 1 solo so che i calchi sono stati presi su due lati contigui di un piedestallo in pietra, sopra il quale alcuni buchi fanno ritenere si trovasse infissa una statuetta votiva. L'ignoranza dell' esatto punto geografico di ritrovamento originale è poi specialmente da lamentare per l'iscr. 2. Non è quindi solo prudenza ma è onestà e dovere trattenerci da un esame dei testi che ecceda dai semplici confini linguistici. — Le dimensioni dei calchi (parte scritta) sono le seguenti: **Iscr. 1,** α: cm. 17 × cm. 13; β: cm. 10,5 × cm. 13; caratteri del cosidetto periodo medio o dei Re di Saba; l'altezza delle lettere, di esecuzione alquanto semplice e trascurata, varia da cm. 2,5 a cm. 2,7. **Iscr. 2:** cm. 21 × cm. 42; caratteri del cosidetto periodo antico o dei re-sacerdoti di Saba; le lettere sono scolpite con rara accuratezza ed eleganza e sono alte invariabilmente cm. 10.

Testi:

Iscr. 1.

(lato β)	(lato α)
𐩥𐩠 (sic) 𐩽𐩱𐩥𐩩	𐩫𐩥𐩱𐩽𐩺𐩥𐩩𐩤𐩵𐩽𐩨𐩧𐩡𐩱
𐩥𐩽𐩥𐩠𐩺𐩰𐩥𐩡	𐩸𐩺𐩬𐩤𐩠𐩽𐩵𐩰𐩧𐩴𐩸𐩽𐩡𐩱
𐩱𐩸𐩽𐩥𐩠𐩰𐩻𐩥	𐩨𐩵𐩧𐩵𐩱𐩽𐩠𐩡𐩱𐩽𐩺𐩥𐩵𐩫
𐩵𐩩𐩵𐩲𐩬𐩽𐩺𐩥𐩵	𐩬𐩴𐩢𐩽𐩬𐩵𐩡𐩱𐩽𐩬𐩺𐩨𐩽𐩡𐩲

Iscr. 2.

𐩺𐩪𐩣𐩥𐩠𐩽𐩨𐩨𐩢𐩽𐩺𐩸𐩽𐩨𐩪

𐩭𐩵𐩽𐩺𐩵𐩠𐩡𐩠𐩬𐩽𐩩𐩤𐩫𐩵𐩽

Iscr. 1, *α*, l. 1. — |אלרב; cfr. Gl. 1077 (CIH. 300) e |רבאל (Mordtmann und Müller: Sab. Denkmäler, p. 72; CIH. passim). — |מקתוי è forma sing. (in orig. partic.) da قتا VIII tertiae و, usata quì col valore dell' arabo مُقْتَوِى; è già nota, ed è pure nota una apparentemente identica forma |מקתוי che si fa derivare da قتا II (E. Glaser: Die Abessinier in Arabien und Afrika, p. 105 e p. 120 ss.). Cfr. |מקתוית e |מקתת; vedi Praetorius in ZDMG. 50 (1896), 142; Glaser in OLZ. 1905, 579 e 1906, 85, 86, 88; Winckler in OLZ. 1906, 148, nota 1; CIH. 140, cmt.

l. 2. — |דגרפם; v. Hamdānī's Geographie, p. ١١١, 8 e p. ٢٣١, 14 e 18; CIH. 36. — Fra הקני e ד״, così pure, nella l. 3, fra אמרם e ב״ non appare sul calco la minima traccia di Trennungsstrich. Cfr. O. M. 1, ll. 3, 4; Os. 36 (= B. M. 37), ll. 2, 3; Mordtmann und Müller, op. cit., p. 10, 11; Hamdānī, p. ٨٣, 11; E. Glaser in OLZ. 1906, 129 ss.; H. Winckler in OLZ. 1906, 146.

l. 4. — |בין; v. Hamdānī, p. ٨٢, 8 e p. ١١١, 25 e Note relative di D. H. Müller; CIH. 37 (iscrizione di Ḥadaqān) e 101, e E. Glaser in OLZ. 1906, 133, ove accenna a questa stessa iscrizione.

ll. 5, 6 (lato *β*, ll. 1, 2). — La riproduzione molto sicura che il calco reca tanto del testo quanto della superficie ruvida della pietra e dei confini di questa, fanno escludere che abbia mai potuto trovarsi alcun' altra lettera alla fine della l. 4, dove mancava posto all' incisore per lo stesso Trennungsstrich, e ancor meno al principio della l. 5 (*β*, 1), ove l'iniziale ה è addossata all' orlo della pietra. Rimane allora da vedere se si tratti di una svista dell' incisore o non piuttosto di un interessante nesso הגן | תוכ[לה]ו diverso dal già noto הגן | שתוכלהו di M. O. 6, l. 7, di Reh. 7, l. 5, ed in un certo modo anche di Os. 36 (= B. M. 37) l. 3. Cfr. Mordtmann u. Müller, op. cit., p. 27 ss. Credo si possa ritenere trattarsi qui di una vera e propria forma t, 2, ar. تَوَكَّل, et. ተወከለ፡, entrambi = porre fiducia in alc., confidare in alc., rimettersi, quasi abbandonarsi ad alc. (cfr. t, 3 in ه تَوَاكَل = lasciare, abbandonare alc.), e non più della nota forma st, 1. L'et. ተወከለ፡ (come tutti gli altri verbi che contengono l'idea di un modo di condursi, di comportarsi verso alc.), regge il suo oggetto anche all'accusativo; avvicinando il sab. תוכל all' et. tanto per la forma verbale quanto per il reggimento, si deve riferire il suff. הו di תוכלהו a דשמוי, il suff. הו di ופידהו (*β*, l. 2) al dedicatore e nessun suff. a צלם. E. Glaser, che è venuto ultimamente a conoscenza di questa iscr., ne ha invece voluto ricostruire *β*, 1 in OLZ. 1906, 133

sul vecchio modello del noto nesso [ש]תוכלהו | חגן e dei suoi sopra citati paralleli.

l. 7 (β, 2). — וסף significa „aggiungere, attribuire, applicare, conferire“. La concessione di una نِعْمَة può ben ricondursi all'idea di un „donare, conferire“. Spesso il sab. וסף può tradursi per „concedere“; v. per es. Os. 17 (ZDMG. 19, 213 ss.; 59, 791 ss., CIH. 86) e i numerosi paralleli, là dove il dedicatore chiede gli siano „concessi“ eredi maschi o ricchi raccolti.

L'iscr. 1 si tradurrebbe dunque:

1 „'.*l.r.b. il fedele servitore* (*ufficiale, generale*) *di* '.*w.s.*-
2 '.*l, quello di G.r.f*^{m}, *ha dedicato a quello*
3 *Celeste* (*quello dei Cieli, pl. fr.?*), *il Dio di* '.*m.r*^{m}, *il si*-
4 *gnore di B.j.n, la* (*presente*) *statua, perchè*
5 *egli si era completamente affidato a lui* (*in lui*)
6 *per la propria salvezza, e* (*perchè*)
7 *gli ha concesso, quello Ce*-
8 *leste, una grazia.*“

Iscr. 2, l. 1. — |דין, duale di ד è noto; v. D. H. Müller: Epigr. Denkm., p. 30; Hommel: Chrest., p. 15. — Per quanto riguarda la voce |חבב (dipt.), per la esatta lettura della quale venne eseguito più tardi un secondo calco, rimando alle riserve fatte in principio.

l. 2. — È lecito supporre in |משקת un errore di incisione per משקית, pl. di משקי = مَسْقًى. Ma vedi piuttosto la nota di D. H. Müller: Ueber den inneren Plural der Form מפעלת = مفاعلة, ecc., in Sab. Denkm., p. 103 ss., ove è stato fatto notare che in sab. e ar. *-ăjăt* e *-ăwăt* sembrano si contraggano in *-āt*, sicchè si ha in sab. |מפדת = مَفْدَاة da |פדי; |מנגת = مَنْجَاة da |נגו (Müller, ibid.), e quì, ritengo, |משקת = مَسْقَاة da |שקי come nomen loci et temporis, forse anche instrumenti. Nell' arabo parlato d'Egitto, si licet parva componere magnis, „i singolari uscenti in ءة od اة— sono trattati [nello stato costrutto] come se uscissero in ة—; quindi ..... *misqa* مَسْقَاة „canale d'irrigazione“ (e altri simili) fanno allo st. cstr...... *misqet*“. (C. A. Nallino: L'Arabo parlato in Egitto, Milano, Hoepli, 1900, p. XXI). Cfr. Landberg: Etudes sur les

Iscrizione 1.





Iscrizione 2.

Iscrizione 2 (secondo calco).



dialectes de l'Arabie Méridionale, p. 249 e 609: مِسْقَاة „petite outre", accanto a مِسْقَى „rigole d'irrigation" (ibid., p. 316 e 609).

Ciò premesso, così credo si possa ricostruire l'iscr. 2:

[......... | ו.....]רב | ד̄י | חבב | הות̄רי[| לופי

הנמי | { ודפי / (ב)קדמ(י) } |[משקת | נה̄לה̄מי | מכ]רבן |]

cioè:

„[*NN e N*]*r.b.*, *i due di Ḥ.b.b hanno innalzato* [*per la loro* (*propria*)
salvezza e per la protezione della (*opp.*: *accanto, di fronte alla*)] *cisterna* (*serbatoio*, *vasca*, *canale*) *delle loro piantagioni a palme il* (*presente*) *tem*[*pio*]."

Anzeigen.

Kebra Nagast Die Herrlichkeit der Könige. . . . im äthiopischen Urtext herausgegeben und mit deutscher Übersetzung versehen von Carl Bezold *(Abh. d. I. Kl. d. K. Bayr. Ak. d. Wiss. XXIII. Bd. I. Abt.).* München 1905.

Wer das *Kebra Nagast* d. h. *die Herrlichkeit der (äthiopischen) Könige* zum ersten Male liest, wird durch die Fülle des ungleichartigen Stoffes schier erdrückt: Geschichtliche und märchenhafte Züge, israelitische und christliche Anschauungen, neutestamentliche und kirchenhistorische Reminiszenzen, dogmatische Schriftbeweise und eschatologische Prophezeiungen stehen bunt und regellos neben einander. Und doch wird dieser Wirrwarr durch einen formalen Rahmen einigermaßen zusammengehalten. Die Schrift will nämlich eine *Erklärung und Erzählung der 318 Orthodoxen* sein. Da die Zahl 318 in späterer Zeit Terminus technicus für das nicänische Konzil ist (vgl. Piper in den Jahrb. f. deutsche Theol. 1876 S. 83 ff.), so will also der Verfasser dieses Buches die Akten des nicänischen Konzils publizieren.

Er berichtet von der Versammlung der Väter; er verzeichnet protokollarisch die verschiedenen Redner und ihre Ausführungen. Zunächst spricht Gregorius Thaumaturgus (§ 2—18), sodann verliest Domitius von „Rom“ eine Schrift, die er in der Hagia Sophia gefunden hat (§ 19—94). Danach ergreifen nach einander Gregorius (§ 95—104), Cyrill (§ 104—112) und endlich wieder Gregorius (§ 113—117) das Wort. Der Strom der Rede wird bisweilen von den Äußerungen der 318 Patriarchen unterbrochen. Diese stilistische Einkleidung ist, wie gleich ausdrücklich hervorgehoben werden soll, eine literarische Fiktion. Legendarisch ist nicht nur der Inhalt dieser angeblichen Konzilsakten, unhistorisch sind auch die auftretenden Personen. Statt des Gregorius Thaumaturgus meint der Verfasser Gregor den Erleuchter, da er auf dessen Märtyrertum deutlich anspielt (§ 2). Aber nicht dieser armenische Heilige war auf dem Konzil von Nicäa, sondern sein Sohn und Nachfolger Aristakes. Bei Cyrill werden wir schwerlich an den Bischof von Jerusalem zu denken haben, der an dem Konzil von Konstantinopel teilnahm (381), sondern an den berühmten Patriarchen von Alexandrien, der freilich erst ein halbes Jahrhundert später († 444) lebte.

Domitius von „Rom" (d. h. Konstantinopel) oder von Alexandria ist nach Guidi mit einem in Ägypten vielfach verehrten Heiligen identisch.

Obwohl die schriftstellerische Situation stets gewahrt bleibt, sind doch einige Widersprüche und Unebenheiten bemerkbar. Deutlich lassen sich § 95—112 als eine spätere Zutat ausscheiden, wie schon Bezold richtig gesehen hat[1]): Erstens wenden sich die Patriarchen (in § 113) nicht an den letzten Redner Cyrill (vgl. § 104), sondern über ihn hinweg an Gregorius Thaumaturgus (S. 102, 17–22). Zweitens nehmen sie nicht Bezug auf den Inhalt dessen, was unmittelbar vorhergeht, den Weissagungsbeweis, sondern greifen auf die vor § 95 stehenden Ausführungen zurück. Die Anfänge von § 95 und 113 sind einander parallel: Wir haben gehört, wie herrlich die Könige von Äthiopien sind wegen der Bundeslade, nun ist aber auch der König von „Rom" (d. h. Konstantinopel) groß wegen des Kreuzesholzes. § 113 ist also die sachliche Fortsetzung von § 95 (Anfang). Drittens grenzen sich § 95—112 durch ihren Inhalt von der Umgebung ab. Sie enthalten einen dogmatischen Schriftbeweis, der mit der Herrlichkeit der äthiopischen Könige, mit dem eigentlichen Thema unseres Buches, nur lose (durch die Allegorisierung der Bundeslade) zusammenhängt. Ich stimme nach alledem Bezold bei, wenn er in diesem Teil einen jüngeren Einschub sieht.

Dagegen glaube ich nicht, daß Bezold (vgl. S. XXXIX) die übrigen Abschnitte richtig bestimmt und die Komposition der Schrift richtig erkannt hat. Nach Ausscheidung von § 95—112 bleibt eine literarisch durchaus einheitliche Größe, sowohl der Form wie dem Inhalte nach. Die Einleitung (§ 2—18) und der Schluß (§ 113—117) werden von Gregorius gesprochen. In diesen Rahmen ist als Hauptstück (§ 19—94) eingefaßt die Erzählung des Domitius über die von ihm gefundene Schrift. Das ist eine klare und einfache Disposition. Ebenso einheitlich ist das Thema, das unser ganzes Buch durchzieht. Es wird gleich zu Anfang deutlich formuliert, indem die Synode von Nicäa als ihren Beratungsgegenstand das Problem aufwirft: Wer ist der herrlichste König der Welt? Um diese Frage von Grund aus zu beantworten, wird die ganze Weltgeschichte von Adam bis zum Antichristen aufgerollt. Zunächst wird als Vorstufe kurz die Zeit von Adam bis auf David behandelt (§ 2—18). Sie ist wichtig, weil sie die Herrschaft Salomo's vorbereitet, weil in ihr die Bundes-

1) Vgl. S. XXXIX. Aber ich beginne diesen Abschnitt nicht S. 102, 1 [ich zitiere die Seitenzahlen der deutschen Übersetzung], sondern 102, 22, wo deutlich der Anfang markiert ist: *Jetzt aber wollen wir die Weissagungen erzählen.* Der ursprüngliche Schluß des vorhergehenden Abschnittes ist noch in A erhalten. Dann sind auch die Namen der Redner in Ordnung. S. 102, 9 ist nicht „Gregorius", sondern „Domitius" zu ergänzen, der im Vorhergehenden gesprochen hat (101, 1). Gregorius ergreift erst 102, 17 das Wort.

lade geschaffen wird und weil alle Könige der Welt zur Dynastie Sem's gehören. Das Hauptstück (§ 19—94) beschäftigt sich ausschließlich und ausführlich mit der Periode Salomo's, des erhabensten Herrschers seiner Zeit. Sein legitimer Nachfolger ist von Rechts wegen sein Erstgeborner, *Baina-lehkem*, ein Sohn Salomo's und der Königin des Südens (Saba=Äthiopien), der Begründer der äthiopischen Dynastie. Er ist der herrlichste König aber auch von Gottes wegen, weil er das köstliche Kleinod der Bundeslade, auf dem seine Macht beruht, aus Israel stehlen und nach Äthiopien entführen durfte. Gott selbst hat sich also gegen Salomo und für den äthiopischen König entschieden. Die Juden haben später ihre auserwählte Stellung durch eigene Schuld verscherzt, weil sie den Sohn Gottes ans Kreuz schlugen. Und endlich hat sich auch die christliche Kirche für den König von Äthiopien ausgesprochen. Auf der Synode von Nicäa wurde es gewissermaßen zum Dogma erhoben: *Der König von Äthiopien ist größer und erhabener und ruhmreicher als alle die anderen Könige der Erde* (§ 95). Erst nach ihm kommt der König von Ostrom, zwar nicht der Erstgeborene, aber doch auch ein Sohn Salomo's. Der Ahnherr *Adrāmi* ist einer Ehe Salomo's mit einer oströmischen Prinzessin entsprossen. Seine Nachfolger haben alle ihre Feinde bezwungen und sind von Gott sichtbar gesegnet, weil sie das von Helena entdeckte Kreuzesholz besitzen. So ist der König von Konstantinopel fast gleichwertig dem König von Äthiopien, beiden gehört eigentlich die Welt. In der Gegenwart aber müssen sie ihre Macht teilen mit anderen Herrschern. Denn in dritter Linie stehen die übrigen semitischen Könige: die Könige von Medien, Babylonien, Persien, Moab, Amalek, Philistäa und Ismael, die sich alle als Nachkommen Sem's beweisen lassen. So wird also die gesamte Menschheit von Semiten beherrscht (§ 72—83). Der Schluß (§ 113—117) bringt endlich die Krönung des ganzen Systems: In der Endzeit wird die Welt zwischen den beiden würdigsten Königen aufgeteilt. Der König von Ostrom erhält die eine Hälfte und legt sich den Titel „König von Äthiopien" bei, der König von Äthiopien aber regiert die andere Hälfte und setzt seinen Sohn in Israel ein. So wird dann der König von Äthiopien alles in allem sein. Mit diesem gewaltigen Hymnus schließt das denkwürdige Buch seine eigenartige Betrachtung der Weltgeschichte.

Aus dieser Inhaltsübersicht folgt, daß man nicht mit Bezold (S. XXXIX) § 63—83 als einen besonderen Teil ausscheiden darf. Die Geschichte des Königs von Ostrom ist mit der des äthiopischen Königs von Anfang bis zu Ende (vgl. § 20 und 117) aufs engste verbunden und muß von vorneherein mit in den Plan des Verfassers aufgenommen sein. Vielmehr gliedert sich die Schrift des Domitius, die das Hauptstück bildet (§ 19—94), naturgemäß in drei Teile: Erstens: Der König von Äthiopien (§ 21—55); zweitens: Die übrigen semitischen Könige (§ 56—83); drittens: Der König von

Äthiopien (§ 84—94). Das Ende kehrt also wieder zum Anfang zurück. Das ganze Buch hat demnach folgende Komposition:

Einleitung (§ 1—18): Adam—David.
Hauptstück (§ 19—94): Periode Salomo's.
- I. Geschichte des äthiopischen Königs (§ 21—55).
- II. Geschichte der übrigen semitischen Könige (§ 56—83).
- III. Fortsetzung der Geschichte des äthiopischen Königs (§ 84—94).

[Einschub (§ 95—112): Weissagungsbeweis.]
Schluß (§ 113—117): Eschatologische Zeit.

Das Kebra Nagast ist besonders interessant wegen seiner Sagen- und Märchenmotive. Weit ausgesponnen ist die Sage von der Königin von Saba. Der hierher gehörige Stoff ist (abgesehen von Rösch; vgl. Bezold S. XXXVIII Anm. 1) jetzt am bequemsten zugänglich in den: Gesammelten Abhandlungen von Wilhelm Hertz, her. von Fr. von der Leyen, Stuttgart und Berlin 1905, S. 413 ff. Schwerlich wird man es mit Hertz (S. 432) für „möglich" halten, daß „schon die sabäischen Kolonisten, welche das abessinische Reich gründeten, die Erinnerung an die Freundin Salomo's in die neue Heimat brachten und dort wie eine autochthone Überlieferung lokalisierten". Denn die äthiopische Sage unterscheidet sich fast in nichts von der nordarabischen; sie hat keinen der alten Züge bewahrt. Alles Mythische und Heidnische ist verschwunden; hinzugekommen sind statt dessen novellistische Züge, die ihre Herkunft aus Arabien zum Teil noch deutlich verraten. So ist der Name Baina-lehkem (= Menelik) wahrscheinlich arabischen Ursprungs (ابن الحكيم). Übrigens halte ich den Besuch der Königin von Saba bei Salomo nicht — wie Hertz und viele alttestamentliche Kommentatoren — für ein historisches Faktum. Solche Reisen, die nicht um des Krieges, sondern nur um des Vergnügens willen geschehen, unternehmen die Könige oder gar die Königinnen der alten Zeit im Märchen, aber nicht in der Wirklichkeit. Überdies weiß die israelitische Quelle, die der Regierung Salomos nicht allzu fern steht und sonst ganz gut über diese Zeit unterrichtet ist, in diesem Falle nicht einmal den Namen der Königin zu nennen. Endlich sind bis heute keine Königinnen bei den Sabäern und Minäern bezeugt, wohl aber für Aribi und die Nabatäer (KAT[3] S. 237). Der Stoff ist vor allem in Nordarabien heimisch und ursprünglich mythisch gewesen. Dafür sprechen manche Gründe: Die Gestalt, die in Israel und Äthiopien alles Mythische abgestreift hat und zu einer historischen Königin geworden ist, trägt in Nordarabien noch dämonische Züge. Die behaarten Beine, die Eselsfüße erinnern an die Ghûl, die Lilith, den Feldteufel; ihre Mutter gehört zum Geschlecht der Ǧinnen, ihr Grab liegt in Tadmor, dem Aufenthaltsort der Lilith. Andere Einzelheiten weisen darauf, daß es sich hier speziell um eine zum Dämon herabgesunkene altsemitische Liebesgöttin

(Ištar-Semiramis) handelt. Rösch und Hertz haben dafür angeführt: 1. Das Verkleiden der Kinder; die Knaben tragen weibliche, die Mädchen männliche Tracht. Dasselbe wird uns berichtet z. B. von dem Kult der Kyprischen Aphrodite (nach Philochorus bei: Macrob. Sat. III, 8; Servius zu Vergil II, 632). 2. Das Aufheben des Kleides mit aphrodisischen Gebärden (vgl. die religionsgeschichtlichen Parallelen aus ägyptischem und moabitischem Kult bei Hertz S. 427 ff.). Zu den bisher beigebrachten Gründen füge ich hinzu: 3. Die Preisgabe der Königin als Jungfrau und ihre obszöne Berührung im Kebra Nagast (vgl. Bezold S. XLI). Damit eng zusammenhängend 4. ihr nordarabischer Name *Balḳis* = *παλλακίς*. Ich glaube, daß *Mākedā*, der Name der (sabäischen) Königin im Kebra Nagast, mit *Kandake* vergleichbar ist (nach Bezold S. XXXVIII ist Mākedā = Macedonia). Jedenfalls spielt im Alexanderroman des Pseudo-Kallisthenes Kandake die Rolle, die sonst der „Königin des Südens" zufällt (vgl. Hertz S. 435), und jene Kandake hat den Beinamen *ἐνδιηλλαγμένη* d. h. קְדֵשָׁה (*πόρνη*; vgl. d. Ztschr. o. S. 244). Darnach dürfte sich auch *παλλακίς*, das aus der Geschichte der Balḳīs nicht verstanden werden kann, erklären als ein Überrest der Liebesgöttin *Ištar ḳadištu*. — Ich denke mir demnach die Geschichte folgendermaßen: Der vielleicht aus Babylonien stammende, jedenfalls in Nordarabien schon früh heimische Märchenstoff wandelte, zur Novelle verblaßt nach Saba. Dort haben ihn die Israeliten auf ihren Ophirfahrten kennen gelernt und wie so manche ausländischen Waren (vor allem das „salomonische" Urteil) nach Palästina importiert. Von Nordarabien ist derselbe Stoff, vielleicht durch Vermittlung der Juden, auch zu den Äthiopiern gekommen.

Von großem Interesse ist ferner der im Kebra Nagast erzählte weise Richterspruch: Schafe haben einen Weinberg abgeweidet. Als Schadenersatz beansprucht der Besitzer des Weinberges die Schafe. Da der Eigentümer der Schafe dagegen protestiert, so wird die Sache vor *Adrāmi*, den König von Konstantinopel, gebracht, der folgendes Urteil fällt: *Wenn (die Schafe) die Reben des Weinstocks vernichtet haben, dann soll die Herde ganz und gar dir gehören; wenn sie aber (nur) die Blätter der Zweige und Blüten der Trauben abgefressen haben, dann nimm sie, schere (allen) die Wolle und (behalte) ihre Jungen, die noch keine Erstlinge geworfen haben; diejenigen aber, die Erstlinge geworfen und Junge geboren haben, laß dem Besitzer der Schafe* (S. 74 f.). Eine genaue Parallele schon bei den Arabern (vgl. Grünbaum: Neue Beitr. S. 189). Aber mit Unrecht erinnert Guidi an das salomonische Urteil, das andersartig ist (vgl. meinen Aufsatz über das „Urteil Salomo's", der demnächst in der „Deutschen Rundschau" erscheinen wird), mit Unrecht an Bokchoris, von dem wir nichts derartiges wissen (vgl. Pauly-Wissowa s. v.), mit Unrecht auch an die Wandgemälde der Casa Tiberina (Farnesina). Das Bild, an das Guidi denkt, wollte Löwy allerdings auf die Richtersprüche des Bokchoris zurückführen, aber

die richtige Erklärung ist jetzt durch Engelmann gegeben worden (vgl. Hermes Bd. 39. 1904. S. 150 ff; so schon bei Guhl und Koner[6] S. 680 f.).

Am interessantesten ist wohl der im Kebra Nagast häufig wiederkehrende Stoff, der die Perle zum Gegenstande hat: Im Leibe Adam's befindet sich eine Perle, die in wunderbarer Weise auf die männlichen Nachkommen und zwar speziell auf den jeweiligen Träger der Offenbarung vererbt wird. Alle diejenigen, in deren Leib die Perle gewesen ist, und alle Frauen, die einen Träger der Perle getragen haben, werden nicht zu Grunde gehen, sondern erlöst werden. Denn die Perle ist — neben der Bundeslade[1]) und dem Kreuzesholz — das dritte Erlösungsmittel, das auf die Erde herabgesandt wird. Während man zunächst an eine wirkliche, wenn auch märchenhafte Perle denkt, wird sie vom Text selbst mit der Jungfrau Maria identifiziert: *Wenn ihre Zeit kommt, wird diese Perle aus deinem (Salomo's) Leibe geboren werden; denn sie ist sehr rein, siebenmal mehr als die Sonne. Der Erlöser wird vom Sitz seiner Gottheit kommen, wird auf ihr wohnen und ihren Leib anziehen* (§ 68). In gnostischen und teilweise auch in katholischen Kreisen der alten Kirche hat man Christus als „die Perle" bezeichnet. Usener (Theol. Abh. Carl von Weizsäcker gewidmet. Freiburg, 1892, S. 203 ff.) hat überzeugend dargetan, daß hier „die alte Syrische Göttersage von der Entstehung der Aphrodite Pelagia aus der Muschel auf die Geburt des Heilands aus der Jungfrau übertragen" ist. Er hätte aber darauf aufmerksam machen sollen, daß in der Kette der von ihm geführten Beweise ein Glied fehlt: Der Mythus ist offenbar zunächst auf die Jungfrau Maria bezogen und dann erst auf Christus übertragen. Wie Pelagia, die Perlengöttin, *Margarito* genannt wird, so ist auch Maria die Perle. Diese ursprüngliche Anschauung hat sich noch im Kebra Nagast deutlich erhalten: Maria, die „Perlengöttin", die Gottesmutter, kann nur ein göttliches Kind gebären. Damit hat sich noch eine andere, eng verwandte mythische Idee verbunden: die Perle, das *Βαιτύλιον* der Gottheit, verleiht göttliche Kräfte; der Träger der Perle ist heilig und kann nicht zu Grunde gehen; das Mädchen, in dessen Leib eine Perle kommt, wird schwanger und gibt einem Wunderkinde das Leben. Hierher gehört als Parallele das aramäische Märchen von dem Schädelkinde: Ein Wanderer trifft einen vertrockneten Menschenschädel und zerschlägt ihn. Da kommt eine Perle heraus, die ihn auffordert, sie mitzunehmen. Als er nach Hause zurückgekehrt ist, findet seine Schwester die Perle in der Rocktasche und verschluckt sie beim Waschen. Infolgedessen wird sie schwanger und gebiert ein Kind, das sich durch wunder-

---

1) Oder „Zion", aber nicht Christus, wie Guidi S. 67 Anm. 12 falsch erklärt! Dem entsprechen die drei Schutzengel: Gabriel für die Perle, Michael für Zion, Uriel für das Kreuzesholz (S. 67, 11 ff.).

bare Gaben auszeichnet (Lidzbarski: Neuaramäische Handschriften [= Semitistische Studien Heft 4—9] Bd. I S. 273 ff.; II S. 217 ff; vgl. Lidzbarski in den: Orientalischen Studien, Th. Nöldeke gewidmet, S. 541, Anm. 1). Im Mandäischen ist *Perle* (הומארתא) so viel wie böser Dämon, *Amulettgeist*, im Äthiopischen dient das Wort für Perle ባሕርይ፡ auch zur Bezeichnung der göttlichen *Hypostase.* Es scheint übrigens, als ob das Kebra Nagast an einer Stelle noch eine dunkle Erinnerung an die Perle als *Βαιτύλιον* bewahrt hat: *Die geistige Perle, die in der Lade enthalten ist, ist wie ein leuchtender, hochgeschätzter Edelstein. Ihr Besitzer nimmt sie in seine Hand, hält sie fest und umfaßt sie mit seiner Hand, und während sie in seiner Hand ist, geht er in sie hinein und ist in ihr enthalten* (108, 8 ff.). Beachtenswert ist der Hinweis Bezold's (S. XLI) auf eine Homilie des Cyrill, in der die Perle auf Christus bezogen wird; dazu kommen noch die dem Gregorius Thaumaturgus zugeschriebenen Homilien (vgl. die Stellen bei Usener l. c. S. 209, Anm. 1). Es ist wohl nicht zufällig, daß gerade diese beiden Männer die Hauptrolle in unserem Buche spielen.

Ganz eigentümlich sind auch die Spekulationen über die Bundeslade, auch *Zion* genannt. Sie ist vor aller Welt geschaffen und um ihretwillen ist der Himmel gegründet. Aus ihr kommt der Regenbogen nach der Sintflut (§ 10). Schon dem Abraham wird verheißen, daß sie auf die Erde herniedersteigen soll (§ 14). Mose erhält die Erlaubnis, ein Nachbild des himmlischen Urbildes zu verfertigen, aber zwischen beiden wird nicht deutlich geschieden (§ 17). Bis zur Zeit Salomo's steht sie im Tempel zu Jerusalem; vor ihr werden Schafe geopfert, Weihrauch geräuchert und Gebete dargebracht, über sie sind Prachtgewänder gebreitet und in ihrem Behältnis finden sich Lampen (§ 48). Sie wird dann durch Gottes Gnade gestohlen und nach Äthiopien entführt. Auf einem wunderbaren Wagen, auf den sie gestellt ist, fliegt sie mit ihren Begleitern dahin, eine Mannesspanne hoch über der Erde, ohne den Boden zu berühren (§ 52). Denn sie ist der Sitz der himmlischen Glorie, Gott selbst wohnt in ihr, sein Engel ist der Wagenlenker, und wer mitfliegt, bleibt ohne Krankheit und Leiden, ohne Hunger und Durst, ohne Schweiß und Ermüdung (§ 94). So fahren sie auf dem *Windwagen* in gewaltiger Schnelligkeit *wie die Himmlischen* dahin (§ 59) und sausen drei Ellen hoch über das wild-schäumende erythräische Meer, während die Vögel und selbst die Fische der Lade huldigen (§ 55). Vor ihrem Glanz, der wie die Sonne leuchtet, fallen die ägyptischen Götzen zu Boden, die nach dem Bilde eines Menschen, eines Hundes und einer Katze gemacht sind, zerbrechen die Obelisken mitsamt den goldenen und silbernen Adlern, die sich auf ihnen befinden (§ 59). Unter den vielen Ehrenprädikaten, mit denen die Lade verherrlicht wird, ist von besonderem Interesse, daß sie auch als *Abbild des göttlichen Thrones* gilt (§ 104).

Noch in mancherlei Hinsicht bietet das Kebra Nagast Anregung zu weiteren Studien; vor allem kommt es als eine ungemein reichhaltige Fundgrube für die jüdische Haggada in Betracht. Legenden, wie sie in der syrischen Schatzhöhle, dem Buch von der Biene, dem Adambuch erzählt werden, begegnen uns auf Schritt und Tritt. Durchaus gnostisch mutet uns der Lobpreis der Weisheit an. Auch die wilde Allegorese biblischer Stellen, die in manchen Einzelheiten echt äthiopisch ist, scheint in anderen Fällen mit bestimmten Traditionen eng verwandt zu sein. So treffen wir z. B. auch hier die Deutung des brennenden und doch nicht verbrennenden Dornbusches auf die Jungfrau und doch Mutter Maria (105, 23 ff.), ein Bild, das auf (griechisch-?) syrischem Boden weit verbreitet war[1]). Die zahlreichen Zitate aus dem Alten und Neuen Testamente, aus Pseudepigraphen und Apokryphen sind zum Teil schon von Bezold identifiziert worden; ich füge eine kleine Nachlese[2]) hinzu: 44, 21 vgl. 1 Sam. 6, 4; 63, 6 vgl. Hebr. 4, 12; 63, 21 = Ps. 109, 3 LXX; 76, 8 = 1 Kor. 11, 3; 80, 5 ff. vgl. Gen. 38; 81, 8 ff. vgl. Gen. 19; 103, 17 vgl. Num. 12, 2; 103, 27 vgl. Ex. 24; 103, 36 vgl. Ex. 20, 19; 104, 7 vgl. Ex. 33, 20; 105, 23 vgl. Ex. 3, 2; 105, 28 ff. vgl. Num. 16; 106, 4 vgl. Num 16, 38 LXX; 110, 8 vgl. Ex. 15, 22 ff; 113, 27 = Gen. 6, 3; 113, 35 vgl. Gen. 6, 14; 115, 21 = Act. 1, 1; 116, 26 = Ps. 44, 4 LXX; 118, 12 = Jes. 42, 17; 118, 15 (statt 1 Chr. usw.) = Ps. 95, 5 ff. LXX; 120, 20 = Num. 27, 26; 121, 9 schließt das Zitat mit *Name*, das Folgende ist Targum; 121, 12 ist das Zitat aus Jes. 42, 1. 4 verstümmelt, es fehlen mindestens die Worte: *Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt*, denn im Folgenden wird gerade dieser Geist Gottes auf Christus gedeutet; 121, 17 vgl. Jes. 45, 14 f.; 121, 26 vgl. Jes. 51, 5; 122, 9 vgl. Ez. 37, 27 f.; 122, 21 (statt Dtn. 10, 17) = Ps. 83, 8 LXX; 123, 14 = Job 9, 8 LXX; 123, 20 = Ps. 109, 3 LXX; 123, 33 = Jes. 54, 4; 123, 35 = Jes. 51, 4 f. Das Zitat endet mit *verlassen*, das Folgende ist Targum; 124, 14 (statt Act. 17, 31) Ps. 95, 13 LXX; 125, 13 (statt Hos. usw.) = Mal. 1, 10 f.; 126, 34 = Ps. 28, 6 LXX; 127, 13 = Prov. 11, 5; 127, 27 = Jes. 26, 10 LXX; 127, 34 (statt Ex. usw.) = Dtn. 29, 19; 128, 17 (statt Ex. usw.) = Dtn. 27, 25.

Der Text des uns vorliegenden Kebra Nagast stammt aus dem 14. Jahrhundert, da er die Existenz der Zāguē-Dynastie voraussetzt. Die Ausgabe und Übersetzung, die wir der unermüdlichen Arbeit Bezold's — Guidi hat in den Anmerkungen wertvolle Beiträge geliefert — und der Munifizenz der Bayrischen Regierung verdanken, ist gut und vollkommen zuverlässig. Der Druck ist äußerst korrekt; die wenigen Fehler, die ich gefunden habe, sind

1) Vgl. z. B. Fr. Schultheß: Christl. Pal. Fragmente (Abh. d. Gött. Akad. Philol.-hist. Kl. N. F., Bd. VIII, Nr. 3) S. 122, 7, wo doch wohl zu übersetzen ist: *Ein Dornbusch bist du auf dem Berge Sinai, der von verbrennendem Feuer nicht entzündet wird.*

2) Ich zitiere den M. T.

nicht der Rede wert. Die Anmerkungen, besonders zum Verständnis der historischen Anspielungen, die dem Nichtkenner sehr fern liegen, hätte ich gern noch etwas reichlicher gewünscht. Das Vorwort orientiert vorzüglich über die Handschriften, den sprachlichen Charakter, den Wortschatz des Buches und gibt auch sachliche Winke, die jeder Leser dankbar benutzen wird. Außerdem bringt es Text und Übersetzung einer arabischen Parallele zum Kebra Nagast.

Hugo Greßmann.

Chronica minora. Pars secunda. Edidit E.-W. Brooks, interpretatus est I.-B. Chabot. (Corpus script. christ. orient. curantibus I.-B. Chabot, I. Guidi etc. Scriptores Syri, ser. III, t. IV.) Parisiis: C. Poussielgue, Lipsiae: O. Harrassowitz. 1904. Textus p. 43—238, versio p. 37—180. 14 Mk.

Chronica minora. Pars tertia. Ediderunt E.-W. Brooks, I. Guidi, I.-B. Chabot. Textus p. 239—378, Versio p. 183—297.

Dieser zweite Teil der Chronica minora enthält wie der erste, in dem Guidi die Edessenische Chronik und die von ihm entdeckte Geschichte der letzten Sasaniden wieder vorgelegt hatte, zwar durchweg bereits bekannte Texte, aber diese in vollständiger Gestalt, während die bisherigen Bearbeitungen sich meist auf eine Auswahl des interessantesten beschränkt hatten. So erhalten wir hier: 1. Die vollständigen Fragmente der maronitischen Chronik aus dem 7. Jahrh., aus der Nöldeke seinen Beitrag zur Geschichte der Araber im 1. Jahre d. H. diese Zeitschr. 29, 82 ff. geschöpft, und aus der Nau einiges weitere in seinen Opuscules maronites (Extrait de la Revue de l'orient chrétien, 1899, 1900) mitgeteilt hatte. Außer der von Nöldeke und Nau benutzten Hds. in London sind hier noch zwei ursprünglich zum selben Kodex gehörende, jetzt aber in Petersburg aufbewahrte Blätter ausgebeutet. Die neuen Abschnitte dieser Chronik betreffen zumeist die Kirchengeschichte und sind größtenteils aus Eusebius und Theodoret geschöpft. Nähere Untersuchung verdiente die Geschichte Mani's S. 58/9, die auf andere Quellen zurückzugehen scheint. 2. Die gleichfalls schon von Nöldeke a. a. O. mitgeteilten kurzen Daten über die Eroberung Syriens durch die Araber aus einer Londoner Evangelienhdschr. 3. Die von Land unter dem Titel „Liber Chaliphurum" herausgegebene Chronik, ergänzt durch die Auszüge aus Eusebius, die Rödiger im Anhang zu Schöne's Ausgabe übersetzt, und aus denen er einzelnes in seiner syrischen Chrestomathie (3. Aufl. p. 95 ff.) veröffentlicht hatte. 4. Die Chronik aus dem Jahre 846, deren Schluß Brooks in dieser Zeitschr.

51, 569 ff. publizierte, vollständig. Was hier neu geboten wird, sind meist kurze Notizen zur Welt- und namentlich zur Kirchengeschichte, die natürlich durchweg schon aus anderen Quellen bekannt, aber für die Geschichte der Historiographie nicht ohne Interesse sind.

Die von Brooks hergestellten Texte machen im ganzen einen zuverlässigen Eindruck, soweit sie sich von anderer Seite her kontrollieren lassen. An Anstößen fehlt es freilich nicht ganz. S. 48, 6 l. ܥܢܘ. 52, 16 l. ܒܘܣܡܐ. 63, 10 l. ܦܢܝܡ. 69, 5 l. ܫܘܠܛܢܘܬܐ. 70, 19 liest B. ܡܘܪܬܢܐ, ohne das von Nöldeke Bd. 29, 90, 10 (vgl. eb. 95, Anm.) gebotene ܡܘܪܬܢ zu erwähnen. Wenn ܡܘܪܬܢܐ wirklich überliefert ist, so kann es jedenfalls nicht „praebitor" heißen, wie Chabot S. 55, 11 übersetzt, sondern nur „Erblasser", der Sinn wäre: „setzte Mu'āwija zu seinem Erben ein", was aber immerhin merkwürdig ausgedrückt wäre. 71, n. 3. Die richtige Herstellung und Deutung von ܩܠܣܝܣ *κλήσεις* hat nicht Fraenkel an der von B. zitierten Stelle gegeben, sondern Wellhausen, Das arabische Reich, S. 65, n. 1. 72, 25 druckt B. einfach den korrupten Text der Hds. mit ܐܪܗܛܘ ab, ohne Nöldeke's Konjektur Bd. 29, 92 zu erwähnen, und Chabot übersetzt 56, 30 unbedenklich: „statimque illi verterunt tergum"; vielleicht ist ܐܪܬܠܘ „sie wichen zitternd zurück" zu lesen. 93, 6 l. ܕܠܘܬܐ. 141, 8 l. mit der Hds. ܐܢܫܐ, denn ܐܢܫܐ ܒܗܠܝܢ gehört zusammen und hängt von ܝܗܒ ab, übersetze: „prout deus virtutem et patientiam iis hominibus indiderat". 146, 3 l. ܘܫܠܡܘ. 177, 8 l. ܠܫܢܬܐ. 177, 25. Da ܕܡܕܡ allein nicht das erforderliche „cuiuscunque rei" bedeuten kann, so ist ܕܟܠ ܡܕܡ oder ܕܡܕܡ ܡܕܡ zu lesen. 183, 1 l. ܡܘܒܬܐ. 201, 23 l. ܥܒܪ. Eb. 24 hinter ܒܪ ist ܒܪ̈ einzufügen. 217, 20 ܡܪܐ kann das von Chabot 166, 3 übersetzte und durch den Zusammenhang erforderte „gracilis erat" nicht bedeuten, l. ܟܪ. 234, 22 = 177, 36 ist die schon von Fraenkel Bd. 52, 153 mit Recht angezweifelte Nisbe Hibaya wieder unbeanstandet und unerklärt geblieben. 237, 16 das schon von Fraenkel a. a. O. 154 mit Recht bezweifelte ܕܢܩܘܡܘܢ ܠܫܗܪܐ ist doch wohl in das bekannte ܕܢܩܘܡܘܢ ܒܫܗܪܐ „daß sie Vigilien hielten" (s. Nöldeke, Gr. § 243) zu verbessern. 235, 20 ist die von Fraenkel a. a. O. mit Recht beanstandete Ergänzung ܡܫ[ܒܝ]ܬܐ durch ܡܫ[ܪܝ]ܬܐ „Lager" zu ersetzen.

Bei einer solchen Chronikenausgabe ist die Übersetzung von ganz besonderer Wichtigkeit, da sie von vielen Gelehrten benutzt werden muß, denen das Original nicht zugänglich ist. Leider muß

nun Chabot's Übersetzung als diesem Zwecke nicht ganz entsprechend bezeichnet werden. Sein Latein ist, wo es sich nicht, wie allerdings zumeist, um ganz kurze Sätze handelt, mit unnötigen Barbarismen überladen. Wendungen z. B. wie 48, 13-15: „Illis autem videntibus eum in doctrina nazareorum versari tunc temporis eum ibidem presbyterum effecerunt" sind nicht ganz selten. In allzu sklavischem Anschluß an den syrischen Text ist dessen Sinn öfter entstellt. 43, 4 ܐܡܪܚܘ ܘܐܡܠܟܘ heißt nicht: „audacter egerunt et regnaverunt", sondern: „audacter regni potiti sunt" (vgl. Nöldeke § 335). 48, 26 ܘܢܚܣܘܢ ܥܠܝܗܘܢ heißt nicht: „et eorum misererentur" (Verwechslung mit ܢܚܘܣܘܢ), sondern: „eosque expiarent". 49, 28 ܣܦܪܛܝܐ ܕܗܢܘܢ ܪ̈ܗܘܡܝܐ „Spartiatis, qui sunt Romani", vielmehr Rhomaei, d. h. Griechen. 50, 14 ܘܣܚܦܗ nicht „diripuit", sondern „delevit". 50, 26 ܐܚܪ̈ܝܐ nicht „posteriores", sondern „postremi, ultimi". 50, 30 ist der Text bis auf die bei ܐܚܪܝܐ fehlenden Sejāmēpunkte ganz in Ordnung, wie denn Chabot an den entsprechenden Wendungen 52, 16 und 63, 2, 3 keinen Anstoß genommen hat. 52, 18 = 43, 23 „Etiam Capitolium ibidem incensum est a Thracis"; er meint „Thracibus" und hätte wohl darauf hinweisen können, daß diese doch immerhin auffallende Nachricht durch irrige Zusammenziehung zweier bei Eusebius (ed. Schöne, II, 133) a. Abr. 1934: „Templum tertio apud Delfos a Thracibus incensum et Romae Capitolium" entstanden ist. 66, 19 ܥܠ ܒܪܐ ܕܝܢ ܒܕܡܘܬ ܐܪܝܘܣ ܡܩܡܣ ܒܓܘܕܦܗ 52, 26: „filio quoque, Arii instar, detrahebat in sua blasphemia", vielmehr: „Arii instar filium blasphemare perseverabat". 69, 3 ܥܠ ܐܒܐ ܕܗܘ ܪܒ. ܥܠ ܒܪܐ ܕܝܢ ܕܗܘ ܝܬܝܪ. ܘܥܠ ܪܘܚܐ ܕܗܘ ܣܓܝ. 54, 10: „de Patre quod est magnus, de Filio quod est nimius, de Spiritu quod est multus", vielmehr: „patrem esse magnum, filium maiorem, spiritum maximum". 73, 6. Der See ܐܣܩܢܝܣ kann doch wohl nur der Ascanius lacus sein, und zwar wohl nicht der größere in Bithynien, jetzt See von Iznik, sondern der kleinere in Phrygien, jetzt Tschürüksu Göl. 103, 26 ist der in der Hds. fehlende Punkt von Brooks irrig hinzugesetzt, Chabot bezieht daher ܕܒܙܒܢܗ zum folgenden statt zum vorhergehenden: „die Juden seiner Zeit", wie Rödiger bei Schöne II, 207 richtig bietet. 106, 11 = 84, 11 ist der einzige von Rödiger in seiner Übersetzung gemachte Fehler auch von Chabot wiederholt. ܐܚܪ̈ܢܐ ܕܝܢ ܒܣܓܝ: ܘܒܒܨܝܪ ܡܢ ܪ̈ܗܘܡܝܐ ܟܘܡܪܘܬܐ ܙܒܢܝܢ ܗܘܘ kann nicht heißen: „alii pro anno uno alii pro breviore tempore a Romanis sacerdotium emebant", sondern nur „alii plure aut minore (pecunia)

s. a R. e.". 109, 15 ܘܗܟܢܐ ܦܫܩܐ ܐܝܬ ܠܗ ܡܫܡܥܬܐ ܠܡܠܬܗܘܢ 86, 23 „Et hac ratione est sensus eorum sermoni", vielmehr: „et hac de causa sermo eorum ita accipiendus est". 134, 6 = 104, 26. Da ܕܡܫܬܡܥܝܢ nur „gehorchen" aber nicht „gehören" heißt, so kann in ܠܗܪܡܝܢ kein Länder-, sondern nur ein Personenname stecken. Versio 147, 18 l. Tellṣ'hē. 169, 4. Da das von B. konjizierte und von Ch. übersetzte ܘܚܝܙܐ zu den überlieferten Buchstaben ܘܩܝܐ nicht paßt, so ist dafür ܘܩܝܠܘ zu lesen, und das folgende ܛܠܝ̈ܐ nicht als „die Kinder", sondern als die „Frevler" zu nehmen. 235, 10 vgl. Vers. 178 Anm. 3. Wenn Hišām hier ܗܫܝܡ geschrieben ist, so ist damit nicht Hašīm, sondern Hišēm (mit Imāle) gemeint.

Für das Lexikon zu notieren ist ܪܛܠ 172, 6, das Ch. 133, 17 richtig „spoliatum" übersetzt; dieselbe Bedeutung hat das Verbum im Pa''el bei Isaak von Antiocha ed. Bedjan I, 438, 1.

Auch der dritte Teil enthält fast ausschließlich verbesserte Neuausgaben bereits bekannter Texte, nämlich 1. die Fragmente einer anonymen Chronik, die Brooks schon in dieser Zeitschr. 54, 195 ff. veröffentlicht. 2. Sämtliche Fragmente der Chronik des Jacob von Edessa, aus der Brooks den chronologischen Kanon in dieser Zeitschr. 53, 261 ff. mitgeteilt. 3. Drei Erzählungen über die Leiden der Städte Āmid und Mauṣil während der Perserkriege unter Qawad und unter der Herrschaft des arabischen Statthalters Mūsā ibn Moṣ'ab im Jahre 146 d. H. aus einer Berliner Hds., die als Quelle der ersten Geschichte die ܐܩܠܣܝܣܛܝܩܝ nennt, gewiß die des Zacharias Rhetor, bei dem sich die zweite Geschichte denn auch in der Tat findet. 4. Einen ganz kurzen chronologischen Überblick über die Weltgeschichte von Adam bis auf den Chalifen al-Mahdī, aus einer Hds. des Brit. Mus. 5. Einen Überblick über die Völker nach der Zerstreuung aus dem Chronographen Andronikos, der unter Justinian blühte und dessen Werk von Simon Barqājā (s. Wright, Syr. Lit. 132, schwerlich mit Brooks Baraqja zu sprechen) übersetzt wurde, aus einer Hds. des Brit. Mus. 6. Einen dem Eusebius zugeschriebenen Abschnitt über Sprachfamilien, aus einer Hds. des Brit. Mus. 7. Das von Lagarde, Analecta Syr., p. 201—205 herausgegebene Fragment des Pseudo-Diocles in zwei Rezensionen, nach der von Lagarde benutzten Hds. des Brit. Mus. und nach einem Kodex, den Zotenberg Nöldeke geschenkt. 8. Das von Göller, Or. Christ. I, 80 ff., aus einer Vatikanischen Hds. mitgeteilte nestorianische Bruchstück zur Kirchengeschichte des 4. und 5. Jahrh. nach einer neuen, sehr ertragreichen Kollation von Guidi. Die sechs ersten Stücke hat Brooks bearbeitet und in lesbares Latein übersetzt, Nr. 7 ist von Guidi, Nr. 8 von Chabot bearbeitet. Da es sich fast ausnahmlos um bekannte Stoffe handelt, ließen sich die Texte trotz

ihrer oft weitgehenden Verwahrlosung in den Hdss. durchweg mit ziemlicher Sicherheit herstellen. Auch die von Brooks noch offen gelassenen Namen aus der mythischen Geographie in dem angeblichen Fragment des Andronikos werden sich bei eingehender Untersuchung der Quellen wohl noch auf ihre griechischen Grundformen zurückführen lassen.

Wir geben hier nur noch eine kleine kritische Nachlese zu den durchweg schon öfter (unter anderen auch von Fraenkel diese Zeitschr. 53, 534 ff.; 54, 195 ff.) untersuchten Texten. S. 246, 25. Da ܙܗܐ nicht manifestum bedeuten kann, wie Brooks 187, 23 übersetzt, und die gewöhnliche Bedeutung „splendidus" keinen Sinn gibt, so ist ܕܗܐ „denn siehe" zu lesen. S. 247, 18 die von Brooks S. 188, 5 für ܙܡ̈ܡܐ geforderte Bedeutung „vincula" (anders Fraenkel, ZDMG. 54, 560) findet eine Stütze an Acta mart. ed. Bedjan VII, 63, n. 4, wo das Wort „capistrum" bedeutet. S. 258 u. Da das von Brooks konjizierte ܕܢܓܕ nur „traxit" bedeuten kann, nicht aber „longius abduxit" wie er S. 195, 21 übersetzt, so ist das überlieferte ܕܢܓܪ in ܕܢܓܪ oder ܕܡܓܪ „Geduld zu haben" zu emendieren. Das erst nachträglich zugesetzte ܠܡܗܘܪܐ S. 259, 1 stört die Konstruktion, wenn man nicht nach spätsyrischer Redeweise ܕܡܓܪ als Part. pass. nehmen will. Es ist als ungeschickte Glosse zu streichen und zu übersetzen: „Als er herausgekommen war, hatte er (der Wächter) unablässig Geduld mit ihm, bis sie u. s. w.". Vielleicht ist übrigens ܕܢܓܪ wirklich beabsichtigt als ein freilich bisher noch nicht belegtes Denominativ von ܡܓܪܓܪܬ ܪܘܚܐ „Langmut". S. 278, 3 für ܕܐܬܚܡ lies ܕܐܬܬܚܡ, vgl. Barhebräus zu Lukas 1, 26. S. 283, 24 ܕܒܐܬܪܘܬܐ ܕܣܝܢ ܕܡܬܩܪܝܢ ܕܡܬܩܪܝܐ ܠܬܣܫܢܝܣܛܐܢ S. 212, 22 in regionibus Sericae, quae vocantur Tesešnisṭān (?). Natürlich ܠܨܝܢܝܣܛܐܢ Čīnistān = China. S. 300, 10. Da ܐܬܚܡ „verbrannt werden" sehr selten ist, und da unmittelbar darauf das gewöhnliche ܚܡܘ folgt, so ist für das überlieferte ܢܚܡܘܢ besser ܢܬܚܡܘܢ einzusetzen. S. 351, 23, 24. In ܓܪ̈ܒܝܐ ܘܬܝ̈ܡܢܐ sind die Sejāmē zu tilgen und S. 278, 20, 21 septentrionale und meridionale zu setzen. S. 353, 13 ܕܡܬܢܓܠܝܢ kann nicht „effunduntur" bedeuten, wie Brooks 279, 29 übersetzt, l. ܕܡܬܢܓܠܝܢ „Wenn die Kraniche (die mit den Pygmäen kämpfen) nach Süden auswandern". S. 371, 2 ܚܕܝܐ heißt nicht „gemendus" wie Chabot will, sondern nur „laetus", wie Göller, a. a. O., S. 82 richtig übersetzt. Das S. 378, 25 über-

lieferte ܚܘܙܪܐ „Ferkel“ kann nicht mit Chabot als eine „phonetica mutatio“ des Wortes ܓܘܙܪܐ (BA bei Payne-Smith Col. 692) angesehen werden. Der Anlaut von ܚܘܙܪܐ ist durch ܚܙܝܪܐ, خِنَّوْص, gesichert. Ein etwas zu groß geratenes ܚ kann ja sehr leicht als ܓ verlesen werden. Obwohl nun BA die hier überlieferte Vokalisation zu stützen scheint, wird man, da diese selbst nur zu einem Inf. paßt, ein ܚܘܙܪܐ aber immerhin unwahrscheinlich wäre, sich wohl entschließen müssen Baumstark's Vorschlag ܚܢܘܨܐ anzunehmen.

C. Brockelmann.

W. E. Crum, Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum. Printed by order of the trustees. London, sold at the British Museum, 1905. xxiii, 623 S. und 15 Tafeln.

Crum's Katalog bietet, zusammen mit seinem schon früher erschienenen Werke über Coptic Ostraca (London 1902) und dem soeben veröffentlichten Buche H. R. Hall's über Coptic and Greek Texts of the Christian Period from Ostraka, Stelae etc. (London 1905), eine vollständige Übersicht über die koptischen Schätze des British Museum. Diese können sich allerdings in mehr als einer Beziehung mit den Beständen anderer Sammlungen nicht messen, vor allem nicht mit der Handschriftensammlung der Bibliothèque Nationale zu Paris. Indessen sind doch die koptischen Altertümer Londons gerade reichhaltig genug, um uns einen guten Überblick über die koptische Kultur aller Zeiten zu gewähren. Dazu sind einige Unika darunter, um die jedes andere Museum London beneiden muß; so z. B. die gnostische Pistis Sophia und der saïdische Psalter, den Budge (The earliest known Coptic psalter, London 1898) herausgab. Und vor allem: die Schätze Londons liegen nicht mehr im Verborgenen, sondern sind durch die drei genannten Veröffentlichungen für die Wissenschaft nutzbar gemacht worden. Freilich hat über der Veröffentlichung Hall's ein Unstern gewaltet: sie vermag auch den bescheidensten Ansprüchen nicht zu genügen (vgl. meine Besprechung im Liter. Zentralbl. 1906, Sp. 623 f.). Desto hervorragender sind die beiden genannten Werke Crum's. Wenn ich die Geschichte der koptischen Wissenschaft überblicke, so vermag ich den Arbeiten Crum's nur e i n Buch zur Seite zu stellen: das ist Zoega's großer Catalogus codicum Copticorum manu scriptorum qui in museo Borgiano Velitris adservantur (Rom 1810; Leipzig 1903).

Der Druck von Crum's Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum hat zehn lange Jahre gedauert (er begann 1895). Schon daraus sieht man, welch eine Riesenarbeit in dem Buche steckt. 1252 Urkunden sind in ihm besprochen und teilweise abgedruckt. Vorzügliche Indices erleichtern die Benutzung. Jeder, der auf einem Gebiete der koptischen Wissenschaft arbeitet, kann sofort feststellen, ob in London eine Handschrift liegt, die für ihn von Wichtigkeit ist.

Vorausgeschickt ist eine sehr lehrreiche paläographische Einleitung. Wir erfahren dabei Genaueres vor allem über die Herkunft der Handschriften (Crum stellt z. B. die interessante Tatsache fest, daß sich in den europäischen und ägyptischen Sammlungen etwa 9000 Blätter befinden, die aus der Bibliothek des Schenûteklosters bei Achmīm stammen), über ihren Umfang, ihr Format, ihre äußere Ausstattung und dergl. mehr.

Den Hauptteil des Werkes bildet natürlich die Beschreibung der Handschriften. Crum hat diese zunächst nach Dialekten eingeteilt: in saïdische, achmīmische, mittelägyptische (faijûmische) und bohairische. Innerhalb der Hauptabschnitte stehen zuerst die literarischen Texte; es folgen die Urkunden im engeren Sinne. Nach dem Vorbilde Zoega's sind Überschriften und wichtigere Stücke im Urtexte mitgeteilt. Besonders dankenswert sind auch hier die paläographischen Bemerkungen. Die Bruchstücke einer koptischen Handschrift sind, wie bekannt, nicht selten über verschiedene Sammlungen verstreut. Crum hat sich die Mühe nicht verdrießen lassen, bei jedem Londoner Blatte anzumerken, welche Blätter anderer Museen und Bibliotheken zu derselben Handschrift gehören oder gehören können. Crum hat dadurch für eine koptische Paläographie, die wir hoffentlich einmal von ihm erhalten, eine der wichtigsten Vorarbeiten geleistet. Daß die Nachträge den gewaltigen Umfang von 132 Seiten erreichen, darf bei einem Buche von zehn Jahren Druckzeit nicht überraschen.

Die Indices behandeln: die Signaturen; die vorkommenden Bibelstellen; die Personen- und Ortsnamen (diese beiden Indices könnten wohl etwas übersichtlicher angeordnet sein); die griechischen Fremdworte; die koptischen Worte; die arabischen Eigennamen und Worte. Zuletzt steht ein Sachregister.

Die 15 Tafeln am Schlusse geben Abbildungen vor allem älterer koptischer Handschriften; dabei sind besonders Papyri berücksichtigt.

Wenn ich mir im folgenden einige Randbemerkungen zu Crum's Katalog erlaube, so liegt es mir selbstverständlich ganz fern, seine Riesenleistung irgendwie herabzusetzen. Ich verfolge vornehmlich einen doppelten Zweck. Ich möchte erstens einige Ergänzungen liefern, vor allem auf Grund von Handschriften, die Crum unbekannt geblieben sind. Und zweitens möchte ich etwas über die geschichtliche Bedeutung einiger besonders wichtiger Texte sagen.

S. 30, No. 144. Es ist sehr dankenswert, daß Crum die Lektionskataloge vollständig mitgeteilt hat. Wir ersehen aus ihnen erstens, was die geistige Nahrung der Kopten gewesen ist. Zweitens aber sind diese Verzeichnisse von literargeschichtlicher Bedeutung, vor allem wegen ihrer Zitate aus Schenütepredigten. Manche Verfasserfrage läßt sich mit Hilfe der Lektionskataloge endgültig entscheiden. Leider erkennen wir aus ihnen zugleich, welch geringe Bruchstücke nur uns von der koptischen Literatur, vor allem wieder von Schenūte, erhalten sind.

S. 36, No. 151. Auf diese interessante Liturgie möchte ich vor allem die Theologen hinweisen.

S. 40, No. 154 stehen einige bedeutsame Klostergebete wohl aus Schenūte's Kloster. Wir lernen aus ihnen, daß der Klostervorsteher (*προεστώς*, wie sein amtlicher Name gelautet zu haben scheint) immer zugleich Presbyter war.

S. 49, No. 161 findet sich ein Weihnachtshymnus, in dem Nestorius erwähnt wird: „Wo ist jetzt Nestōrios? Er möge kommen und sich heute schämen, wenn er den Geliebten des Vaters sieht am Busen der Maria“. Nestorius ist wohl der einzige Ketzer gewesen, den die Kopten nie vergessen haben. — Dieselbe Liedersammlung enthält S 50 einen Hymnus für den Todestag (7. Epēp) „unseres Vaters Apa Schenūte“. Da heißt es z. B.: „Du großer Leuchter (*φωστηρ*), der das unwandelbare Gewand (*στολη*) anzog: durch den Christus wardst du gleich jenen Körperlosen (*ασωματος*), wenn sie die Dreieinigkeit (*τριας*) in Vollkommenheit preisen; du dachtest an die Dinge der Höhe; du suchtest die Dinge des Himmels“.

S. 52 ff., No. 162 ff. Vgl. jetzt G. Horner, The Statutes of the Apostles or Canones Ecclesiastici, London 1904.

S. 56, No. 168 identifiziert Crum die nördliche, sog. „kleine *συναγωγή*“, die in Schenūtetexten des öfteren erwähnt wird, mit dem Roten Kloster des Apa Pschoj. Diese Identifikation ist natürlich nicht sicher, aber sehr beachtenswert.

S. 60, No. 171. Diese Handschrift, die von größter geschichtlicher Wichtigkeit ist, wird hoffentlich recht bald veröffentlicht. Sie enthält Predigten des Athanasius, Basilius, Theophilus u. a. Besonders lehrreich ist das neunte Stück (S. 63): „Eine Rede (*λογος*), die der heilige Patriarch (*πατριαρχης*) Apa Athanasios, der Erzbischof (*αρχηεπισκοπος*) von Rakote (Alexandria), hielt über die Seele (*ψυχη*) und den Leib (*σωμα*).“ Dieser Text ist identisch mit der syrisch erhaltenen Predigt, die gewöhnlich Athanasius' Vorgänger Alexander von Alexandria zugeschrieben wird und nicht unwichtig ist für die dogmengeschichtliche Würdigung des arianischen Streites. Der saïdische Text ist nach Crum ausführlicher als der syrische. Jedenfalls wird die schwierige Frage nach der Herkunft des Stückes nun nochmals erörtert werden müssen.

S. 64, No. 172 ist ein saïdisches Stück von Athanasius'

Psalmenerklärung verzeichnet: es scheint kaum glaublich, daß dieses gelehrte Werk von den Kopten übersetzt worden ist!

S. 64 ff., No. 173 teilt Crum ein umfangreiches saïdisches Bruchstück aus den Osterfestbriefen des Athanasius mit; es enthält den Schluß des 43. und den Anfang des 44. Festbriefes (beide Briefe sind sonst nicht erhalten). Der 43. Brief schließt: „Wir werden beginnen (*αρχισθαι*) die heilige Fastenzeit (*τεσσερακοστη*, + *μεν*) am 21. Mschir; in ihr werden wir bleiben, indem wir beten und fasten (*νηστευε*); aber (*δε*) die große Woche (*ἑβδωμας*) des heiligen Pascha am 26. Parmhot. Und wir werden zu fasten (*νηστευε*) aufhören am 1. Parmūte, erst (?) am Abend des Sabbats (*σαββατον*). Wir werden aber (*δε*) (das) Fest feiern am Sonntage (*κυριακη*), am 2. Tage desselben Monats Parmūte. Und wir werden anschließen (?) auch die sieben Wochen (*ἑβδωμας*) des heiligen Pfingstfestes (*πεντηκοστη*), indem wir der Armen gedenken und für einander beten, damit wir jubeln und feiern mit den Heiligen in den Himmeln in dem Christus Jesus, unserem Herren; von ihm ist die Herrlichkeit und von dem Vater (lies ⲙⲛⲡⲉⲓⲱⲧ) mit ihm in alle Ewigkeit. Amen (*ἀμην*). Grüßet (*ασπαζε*) einander mit heiligem Kusse. Es grüßen euch die Brüder, die mit mir sind." Der 44. Brief beginnt: „Nicht nur den Korinthern (*κορινθος*) gebot (*παραγγειλε*) der Apostel (*αποστολος*), (ein) Fest zu feiern, indem er sagte" (folgt 1. Kor. 5, 8) usw. Im weiteren Verlaufe behandelt Athanasius die wahre Art und Weise, Feste zu feiern, gibt dabei ein paar nicht identifizierbare alttestamentliche Zitate, erwähnt Ketzer und wohl auch Einsiedler („die, die jetzt [?] in der Wüste [*ερημος*][1]) wandeln; denn [*γαρ*] sie essen das Brot der Engel [*αγγελος*], das süßer ist als Honig" usw.) usw. — Ich mache bei dieser Gelegenheit darauf aufmerksam, daß sich eine Anspielung auf Athanasius' 39. Festbrief in einer ursprünglich wohl griechisch geschriebenen, jetzt aber, so viel ich weiß, nur saïdisch erhaltenen theologischen Schrift findet, von der ein umfangreiches Bruchstück in Paris (Bibl. Nat., Copte 130⁴, Bl. 115—130; übrigens deckt sich Bl. 121 f. mit Berlin, Kgl. Bibl., Ms. orient. fol. 1613 Bl. 1, Bl. 123 f. mit Paris, Bibl. Nat., Copte 130⁵ Bl. 70) liegt. Dort heißt es Bl. 115 f. (S. ⲓⲏ und ⲓⲑ): ⲏ ⲛⲓⲙ ⲛ[ⲉⲛⲧⲁϥ]ϫⲟⲟⲥ ϫⲉⲟⲩⲛ-ⲕⲉⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ϣⲟⲟⲡ ⲙⲛⲃⲗⲙⲡⲉϥⲧⲟⲟⲩ ⲡⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ⲛⲧⲉⲧⲙⲧⲉⲕ-ⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲉⲧⲟϥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲱⲥ ϩⲁⲓⲣⲉⲧⲓⲕⲟⲥ; ⲡⲉϥϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ⲁⲛ ϫⲉⲙⲛⲕⲉⲟⲩⲁ ϣⲟⲟⲡ ⲉⲓⲙⲏⲧⲉⲓ ϫⲉⲟⲩⲛϩⲟⲉⲓⲛⲉ ϣⲧⲟⲣⲧⲣ ⲙⲙⲱⲧⲛ ⲉⲩⲟⲩⲱϣ ⲉⲡⲉⲛⲉ-ⲡⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ⲙⲡⲉⲭⲥ. ⲉϣϫⲉϥϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉⲁⲗⲗⲁ ⲕⲁⲛ ⲁⲛⲟⲛ ⲏ ⲟⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛⲧⲡⲉ ⲛϥⲧⲁϣⲉⲟⲉⲓϣ ⲛⲏⲧⲛ ⲛⲃⲟⲗ ⲙⲡⲉⲛⲧⲁⲛ-ⲧⲁϣⲉⲟⲉⲓϣ ⲙⲙⲟϥ ⲛⲏⲧⲛ, ⲙⲁⲣⲉϥϣⲱⲡⲉ ⲉϥⲃⲏⲧ, ⲛⲧⲛϫⲓ ⲇⲉ ϩⲱⲱⲛ ⲛϩⲉⲛϫⲱⲱⲙⲉ ⲛⲁⲡⲟⲕⲣⲩⲫⲟⲛ ⲛⲧⲛⲥⲟⲟⲩⲁⲛ (lies ⲛⲧⲛⲥⲟⲟⲩⲛ ⲁⲛ) ϫⲉ-

1) Statt „jetzt in der Wüste" kann man auch übersetzen: „in der Wüste dieser Zeit".

ⲡⲁⲛⲓⲙⲏⲉ· ⲉⲧⲃⲉⲟⲩ ⲙⲡⲉⲛⲓⲟⲧⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ, ⲛϩⲟⲩⲟ ⲇⲉ ⲡⲉⲛⲓⲱⲧ ⲁⲡⲁ ⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲥ ⲡⲁⲣⲭⲏⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛⲁⲡⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙⲙⲉ ϫⲓⲧⲟⲩ, ⲁⲗⲗⲁ ⲛⲧⲁϥⲥⲧⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϩⲟⲩⲟ; Bl. 116 steht am oberen Rande: [ⲉ]ϫⲛ-ⲡⲁⲡⲁ ⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲥ. Über den Verfasser der Schrift weiß ich nichts zu sagen; jedenfalls gehört er noch ins vierte Jahrhundert.

S. 70, No. 180. Das hier mitgeteilte saïdische Bruchstück der Schrift „über die zwölf Steine" des Epiphanius von Konstantia lehrt uns wieder, wie notwendig wir eine kritische Gesamtausgabe dieses Werkes brauchen. Vgl. besonders Oscar von Lemm, Kleine koptische Studien XXIV (Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg, 1901, Mars, t. XIV, No. 3, S. 296 ff. [204 ff.]).

S. 72 f., No. 183 bringt Crum ein saïdisches Bruchstück von Ignatius' Römerbrief mit beachtenswerten Lesarten. Vgl. Zoega a. a. O. S. 604.

S. 74 f., No. 186 erzählt Petrus von Alexandria (wohl in einem Briefe an Meletius von Sjowt) eine lehrreiche Geschichte von „Apa Theona". Als Theonas einst „armer Leute wegen zum ἄρχων ging", traf er einen Bischof der Simonianer, dessen Schatten ihn berührte. Sogleich kehrte Theonas um und badete sich mehrere Male.

S. 81, No. 197. Der Schenūtetext ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲅⲁⲣ ⲉⲧϯ ⲉⲙⲏⲥⲉ usw. findet sich auch auf der Nationalbibliothek zu Paris (Copte 130[2], Blatt 22 f.).

S. 84, No. 200. Vor S. ⲣⲟ̅ⲍ̅ ging unmittelbar vorauf Paris, Bibl. Nat., Copte 130[4], Blatt 106 (hier findet sich verso unten von anderer Hand die Glosse: ⲛⲛⲉϣⲏⲣⲉ ϣⲏⲙ ⲃⲱⲕ ⲉϭⲱⲗ ⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ϩⲛⲛϣⲏⲛ ⲛ ⲛⲃⲛⲛⲉ; der Inhalt dieser Glosse bezieht sich auf das Londoner Blatt).

S. 87, No. 205 folgt unmittelbar auf Paris, Bibl. Nat., Copte 130[1], Blatt 127 (von dem Pariser Blatte ist leider nur die obere Hälfte erhalten).

S. 89, No. 207. Für den Text der Seiten ⲟ̅ⲥ̅ und ⲟ̅ⲇ̅ haben wir noch drei andere Handschriften: 1. Paris, Bibl. Nat., Copte 130[4], Blatt 146—148; 2. ebenda, Copte 130[5], Blatt 4 f.; 3. Pleyte-Boeser, Manuscrits coptes du musée d'antiquités des Pays-Bas à Leide, Leiden 1897, S. 321—323 (der obere Rand des Leidener Blattes befindet sich in den Kgl. Museen zu Berlin, ägyptische Abteilung P. 10513). Die beiden Pariser Handschriften bringen die Überschrift des Textes: ⲛⲁⲓ ⲇⲉ ⲟⲛ ϫⲓ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲣⲟⲟⲩ. Die Londoner und die Pariser Handschrift 130[5] bieten den besten Text, Paris 130[4] (die bekannte Blütenlese aus Schenūte) den schlechtesten; der Leidener Kodex steht etwa in der Mitte, hebt sich aber durch viele Auslassungen unvorteilhaft von allen anderen Texten ab.

S. 95, No. 215 finden wir Auszüge aus einer Schrift, in der Origenes' Lehre vom vorzeitigen Sündenfalle bekämpft wird. „Begeht

man denn die Ehebrüche und die Gewalttaten und die Befleckungen und die sonstigen Gottlosigkeiten in den Himmeln? . . . oder kann die Seele sündigen ohne den Leib, oder kann der Leib sündigen ohne die Seele?“ Man sieht, welch einen groben, veräußerlichten Sündenbegriff die Kopten besaßen.

S. 103, No. 228 bringt uns ein neues Zeugnis, daß der reiche Mann Lk. 16, 19 in der saïdischen Bibel ⲛⲓⲛⲉⲩⲏ hieß. Übrigens ist diese Lesart in der saïdischen Bibel nicht ursprünglich. Wie wir aus der Handschrift 8006 (ich zitiere nach Crum's Coptic monuments 1902) Bl. 2 des Museums von Kairo schließen dürfen, kannte Schenüte († 451) den Namen Nineue noch nicht.

S. 113, No. 254 berührt sich mit einem Athanasiuszitate Schenütes (Paris, Bibl. Nat., Copte 130[5], Bl. 26): ⲛ̄ϩⲟⲩⲟ ⲇⲉ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲉⲧⲉⲙⲛ̄ϥⲥⲉⲓ ⲛ̄ϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲃⲏⲏⲧⲥ ⲛ̄ϭⲓⲡⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲁⲅⲁⲑⲟⲥ ⲁⲑⲁⲛⲁⲥⲓⲟⲥ ⲡⲁⲣⲭⲓⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ (ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲥⲙⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ⲧⲁⲓⲟ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ϯⲉⲟⲟⲩ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉϫⲛ̄ⲧⲉⲥⲙⲛ̄ⲧϫⲱⲱⲣⲉ) ⲉϥϫⲱ ⲛ̄ⲛⲁⲓ ⲙ̄ⲙⲉⲓⲕⲟⲟⲩⲉ ϩⲛ̄ⲛⲉϥⲉⲡⲓⲥⲧⲟⲗⲏ ϫⲉ ⲱ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲧϩⲓⲕⲱⲛ ⲛ̄ⲧⲙⲛ̄ⲧⲁⲧⲧⲁⲕⲟ ⲁⲩⲱ ⲡϣⲏⲛ ⲙ̄ⲡⲱⲛϩ, ⲱ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲡϫⲏϭⲉ ⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ ϩⲛ̄ϫⲏϭⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲡϩⲟ ⲙ̄ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲉⲓⲁⲧⲙⲟⲩ, ⲱ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲡⲉⲕⲗⲟⲙ ⲙ̄ⲡⲉⲟⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲛ̄ϭⲉⲣⲱⲃ ⲛ̄ⲧⲙⲛ̄ⲧⲉⲣⲟ, ⲱ ⲧⲙⲛ̄ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲧⲥⲏϥⲉ ⲛ̄ϫⲱ ⲉⲧⲛⲟⲧⲙ ⲁⲩⲱ ⲑⲉϩⲓⲥ ⲛ̄ⲁⲧⲧⲁϩⲟⲥ [. . . Vgl. auch Pseudoathanasius de virginitate 24.

S. 117, No. 263 stammt sicher von Schenüte.

S. 120, No. 271 findet sich eine Etymologie des altägyptischen Namens ⲁⲥⲉⲛⲛⲉⲑ (Gen. 41, 45): „die, die vom Tode gerettet ist“ (ⲧⲉⲛⲧⲁⲥⲟⲩϫⲁⲓ ⲉⲡⲙⲟⲩ).

S. 121, No. 273. Dieser dogmengeschichtlich sehr interessante Text (ist er modalistisch? oder monophysitisch?) verdiente die Veröffentlichung.

S. 123 f., No. 285. Diesen saïdisch-griechischen Schenütetext wird demnächst Oscar von Lemm herausgeben. Über griechische Schenüteübersetzungen vgl. Zoega a. a. O. S. 379 f. c. par.

S. 128, No. 291. Vgl. Leipzig, Universitätsbibliothek, cod. Tischendorfianus XXVIII Bl. C 4 (bohairisch).

S. 140 f., No. 316. Für den Geist der koptischen Kirche ist es sehr bezeichnend, welcher Beliebtheit sich hier der Brief Jesu an Abgar erfreute. Crum gibt darüber erschöpfende Nachweisungen.

S. 152, No. 332. Die erste bekannte Spur für diese Legende über Nestorius' Tod finden wir bei Schenüte (Paris, Bibl. Nat., Copte 130[2], Bl. 84): ⲛⲉⲥⲧⲟⲣⲓⲟⲥ ⲇⲉ ϩⲱⲱϥ ⲡⲉⲛⲧⲁⲩϯⲟⲩⲣⲁⲛ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲙⲛ̄ϩⲉⲛⲕⲟⲟⲩⲉ ⲟⲛ ⲛ̄ⲧⲉϥϩⲉ ⲛⲁⲓ ⲉⲛⲧⲁⲡⲉϥⲗⲁⲥ ϣⲁϥⲉ [ⲁ]ϥⲙⲉϩⲣⲱϥ ⲁϥⲙⲟⲩ ϩⲛ̄ⲧⲉϩⲱⲣⲓⲥⲧⲓⲁ ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉⲧⲉⲛⲧⲁⲥϫⲡⲉⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲛ̄ⲭⲣⲏⲥⲧⲟⲥ ⲉϥⲧⲟⲛⲧⲛ̄ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲉⲙⲱⲩⲥⲏⲥ ⲁⲩⲱ ⲇⲁⲩⲉⲓⲇ

ⲙⲛ̄ϩⲉⲛⲕⲟⲟⲩⲉ. Vgl. Euagrios, hist. eccl. I, 7, 32; Loofs, Nestoriana, Halle a. S. 1905, S. 291 Anm.; Crum S. 152 rechts Anm. 1.

S. 158 ff, No. 342 f. Ich möchte darauf hinweisen, daß auch die Kgl. Bibliothek zu Berlin ein (unveröffentlichtes) Bruchstück der saïdischen Lebensbeschreibung Pachōm's besitzt (Ms. orient. fol. 1350, Bl. 1, Anfang von Lage 4, alte Seitenziffern 47 und 48; Anfang des Textes: ⲛ̄ⲛⲟⲩϭⲥ ⲛⲓⲙ ⲛ̄ⲑⲉ ⲉⲧⲉⲣⲉⲡⲁⲩⲗⲟⲥ ϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉⲛⲟⲩϭⲥ ⲛⲓⲙ ϭⲱⲛ̄ⲧ ⲛⲓⲙ usw.; Ende: ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲣⲉ[ⲟⲩ]ⲁ ⲙ̄ⲙⲟⲟⲩ ϩⲙ̄ⲡⲉⲥⲙⲟⲧ ⲛ̄ⲟⲩⲕⲩⲣⲝ ϩⲛ̄ⲧⲉⲩⲙⲛ̄ⲧⲉ ⲉϥⲱϣ ⲉⲃⲟⲗ ⲉϥϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉⲕⲁⲛⲙⲁ).

S. 164, No. 351. Die Worte ϣⲉ̀ⲧⲁⲓⲟⲩ ⲛ̄ⲝⲉⲥⲧⲏⲥ usw. sind (vgl. den Nachtrag S. 520) wörtlich entnommen aus einem Berichte Schenūte's über die Nubier (Zeitschr. f. äg. Spr. 40, 1903, S. 131: hier ist also zu ergänzen: ϣⲉⲧⲁⲓⲟⲩ ⲛ̄ⲝⲉ[ⲥ]ⲧ[ⲏⲥ] ⲛ̄ⲛ[ⲉϩ]ⲛⲉ ⲛ̄ϣⲓ ⲛ̄ⲟⲩϭⲓⲛⲟⲩⲱⲙ; vgl. auch Oscar von Lemm, Kleine koptische Studien XLV, Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg, 1904, Octobre, t. XXI, No. 3, S. O 222 [404]).

S. 176 ff., No. 375 ff. bringt Crum Urkunden im engeren Sinne des Wortes, die ein ausgezeichnetes Kulturbild entwerfen. Wir sehen hier vor allem, welche Macht das Mönchtum über die Gemüter auch der koptischen Laien ausübte.

Auch die Briefe S. 222 ff., No. 464 ff. bieten viel Interessantes. S. 222, No. 464 gewinnen wir z. B. einen Einblick in die Art und Weise, wie die Osterfestbriefe des alexandrinischen Patriarchen verbreitet wurden, usw.

An rein achmīmischen Stücken besitzt das British Museum leider nur eines, und noch dazu ein sehr kleines (S. 236 No. 492): ein Stück Jakobus- und Judasbrief. Die Handschrift ist geschichtlich von größter Wichtigkeit: sie beweist, daß der Kanon des Athanasius (vgl. den 39. Festbrief vom Jahre 367) der allgemein ägyptische war. Vgl. auch S. 244, No. 509.

S. 240, No. 500. Zu diesem faijūmisch-griechischen Bruchstücke des Matthäus vgl. Ägyptische Urkunden aus den Kgl. Museen zu Berlin usw., Koptische Urkunden I 5 S. 138, No. 168. — Es ist gewiß kein Zufall, daß es verhältnismäßig viel mehr faijūmisch-griechische Bibelhandschriften gibt, als saïdisch-griechische. Im Saïd saßen die Kopten in kompakten Massen; das Gebiet des Faijūmischen dagegen war sprachlich gemischt.

S. 251, No. 522 wird ein gnostisches Bruchstück mitgeteilt; es enthält den Namen ⲓⲁⲗⲇⲁⲃⲁⲱⲑ.

S. 286, No. 600 findet sich ein leider arg zerstörter Privatbrief, der die Synode von Chalcedon und wohl auch den *τόμος Λέοντος* erwähnt.

S. 328, No. 757. Die Tatsache, daß es eine äthiopisch-syrisch-bohairisch-arabisch-armenische Bibelpolyglotte gegeben hat, ist noch

nicht erklärt. Hatten diese fünfsprachigen Handschriften einen praktischen oder einen wissenschaftlichen Zweck?

S. 362 ff., No. 863 ff. Eine kritische Gesamtausgabe der Theotokia wird von Geschichtsforschern und Philologen gleich notwendig gebraucht. So viel ich sehe, stimmen kaum zwei Exemplare annähernd überein. Leider ist gerade Tuki's gedruckter Text die Wiedergabe einer sehr unvollständigen Rezension. Sprachlich am wichtigsten ist wohl der cod. Tischendorf. XIX der Leipziger Universitätsbibliothek mit seinen zahllosen faijūmischen Formen.

Sehr interessant sind S. 373 f., No. 901 die vierzeiligen gereimten Strophen zum Preise Schenūte's unter der Überschrift (?) ⲥⲉⲛⲟⲩⲑⲓⲟⲥ ⲡⲓⲟⲩⲏⲃ ⲛ̀ⲧⲉⲡϭ̅ⲥ̅. Ich teile ab:

1. ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲡϣⲏⲣⲓ ⲛ̀ⲫϯ
ⲁϥ[ⲥ]ⲱⲧⲡ ⲙ̀ⲡⲇⲩⲕ[ⲉⲟⲥ]
ⲡⲉⲛⲓⲱⲧ ⲉ̅ⲑ̅ⲩ̅ ⲁⲃⲃⲁ ϣⲉⲛⲟⲩϯ
ⲡϣⲟⲩϣⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲉⲛⲓⲙⲱⲛⲁⲭⲟⲥ.
2. ⲕⲟⲥⲧⲁⲛⲇⲩⲛⲟⲥ ⲡⲓⲙⲁⲓⲡⲭ̅ⲥ̅
ⲁϥⲙⲁⲧⲉ ⲡⲱⲟⲩ ⲛ̀ⲛⲓⲙⲱⲟⲩⲛⲁⲭⲟⲥ
ⲙⲁⲗⲓⲥⲧⲁ ϩⲱⲟⲩ ⲙ̀ⲡⲓⲇⲩⲕⲉⲟⲥ
ⲥⲉⲛⲟⲩⲑⲓⲟⲥ ⲡⲓⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ.
3. ⲗⲁⲗⲓ ⲙⲫⲱⲟⲩ, ⲱ ⲡⲓⲁⲥⲕⲩⲧⲏⲥ
ⲛⲉⲙⲛⲉⲛⲓⲟϯ ⲙ̀ⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ
ϧⲉⲛⲛⲁⲓ ⲡⲓⲁⲣⲭⲏⲙⲁⲛⲑⲣⲓⲧⲏⲥ
ⲡⲓⲁⲅⲓⲟⲥ ⲥⲉⲛⲟⲩⲑⲓⲟⲥ.
4. ⲙⲟⲓ ⲛⲁⲓ ⲡϭ̅ⲥ̅ ⲛⲟⲩⲙⲉⲗ [. . .

Die Strophen suchen, was die Kunst des Reimes und des Akzentes betrifft, in der koptischen Literatur ihresgleichen. Hoffentlich werden die vielen anderen Londoner Hymnen, die Crum nur ganz kurz verzeichnet, recht bald herausgegeben.

S. 392 f., No. 939. Die Frage, ob der saïdische Hiob vororigenistisch ist oder nicht, wird immer verwickelter, je mehr Handschriften bekannt werden. Jedenfalls ist der Tatbestand denen jetzt nicht mehr günstig, die den saïdischen Hiob für vororigenistisch halten.

S. 401, Nr. 972. Die Melodie ⲉⲧⲃⲉⲟⲩⲥϩⲓⲙⲉ wird erwähnt bei W. Spiegelberg im Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes XXIII, 1901, S. 12.

S. 407, Nr. 980 sind Bruchstücke von Athanasius' 24. und 25. Osterfestbriefe verzeichnet, aber leider nicht abgedruckt.

Wir sind Crum für sein schönes Werk zu größtem Danke verpflichtet. Hoffentlich erhalten wir recht bald ähnliche Kataloge von anderen Sammlungen. Besonders dringend brauchen wir einen

solchen von der Bibliothèque Nationale zu Paris; denn der handschriftliche Katalog Amélineau's ist nur wenigen zugänglich und außerdem ganz ungenügend.

J. Leipoldt.

Ibn Ginnī's Kitāb al-Muǵtaṣab herausgegeben und mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von E d g a r P r ö b s t e r. (*Leipz. semitist. Studien hrsg. v. A. Fischer u. H. Zimmern. I. Bd., Heft* 3.) Leipzig, Hinrichs, 1904. XXII + 64 S. 8⁰. 2,70 Mk.

Diese Schrift eines alten Grammatikers über einen wichtigen Abschnitt der arabischen Formenlehre hat P r ö b s t e r aus der einzigen Hs. der Leipziger UB. herausgegeben. Wenn auch ohne diakritische Punkte geschrieben und der Vokalzeichen meist entbehrend, flößte der Codex, der offenbar von einem Gelehrten geschrieben und kollationiert worden ist (kurz vor 495 H.), volles Vertrauen ein. So konnte ein durchaus verläßlicher Text gewonnen und auch für die Belegverse hergestellt werden, die freilich meist auch anderwärts überliefert sind. (Der Vers pag. 53 Mitte steht jetzt im Dīwān des Dichters SBWA. Band 144 Nr. 28, 1.) Nur pag. 3 Z. 18 möchte ich im Texte إِلَّا vor قَلَّةً وشذوذًا (Z. 19) stellen.

Die Einleitung orientiert zunächst über Leben und Werke Ibn Ginnī's. Wie die meisten arabisch schreibenden Grammatiker war er Fremder und niederer Herkunft. Das mag man ihm vorgeworfen haben und er beruft sich dem gegenüber in einem kurzen Vers (Fragm. 1, pag. XIV) auf sein Wissen, s e i n e n Stammbaum. Nur fällt er mit den folgenden Zeilen aus der Rolle und wird lächerlich. Aber die paar Verse zeigen, wie sehr durch die formelhaft antikisierende Poesie schon damals, zu Mutanabbī's Zeiten, das Iftiḫār entwertet worden war. Jedermann prägte es ungestraft mit dem eigenen Bilde. Der Sohn des griechischen Sklaven wurde Gelehrter. Er hatte wohl eine t r o c k e n e Gelehrtennatur; trotz der paar poetischen Versuche, die ihm — so weit sie auf uns gekommen sind — Allāh verzeihen möge. Vielleicht war seine Trauerḳaṣīde auf Mutanabbī, die Ibn Ḫallikān kannte, besser. Daß er auch nicht poetisch n a c h empfinden konnte, erhellt wohl aus dem Urteil arabischer Autoren über seine kommentatorischen Leistungen. Sie werden schwach und versagen, wenn es gilt, dem tieferen Sinne und Gedankengange neuer Gedichte nachzuspüren, so eben Mutanabbī's, den er mehrfach kommentiert hat und mit dem er doch in persönlichen Beziehungen stand. Aber einen gewissen abenteuerlichen Romantizismus möchte ich dem Manne in seinem trockenen Fache

nicht absprechen; und darin mag er gleich vielen seiner Kollegen gefühlt haben. Sehr jung beginnt er zu lehren; sein Vortrag ist noch unreif. Einwürfe, die ihm ein älterer und schon berühmter Grammatiker macht, bestimmen ihn, sofort alles im Stich zu lassen und jenem zu folgen. So bleibt er bei ihm, begleitet ihn auf allen seinen Wanderungen und wird sein Nachfolger im Lehrfach. Auch in der uns vorliegenden Schrift wird dieser Mann — Abū ʿAlī al-Fārisī — am öftesten als Autorität zitiert.

Daß ihr viel umstrittener Titel كتاب المغتصب من كلام العرب gelautet habe, scheint mir Pr. im 2. Kapitel seiner Einleitung überzeugend nachgewiesen zu haben. Freilich, was diese viel und nichtssagende Überschrift eigentlich meint, bleibt, wie auch der Hrsg. zugibt, ungewiß. Es ist dies aber kein Grund, von der Lesung مغتصب abzukommen.

In der Einleitung pag. 1—5 6 gibt I. G. das, was wir den sprachvergleichenden Teil der Untersuchung nennen würden; in seiner Art. Zunächst erwähnt er den Unterschied passiver Participia von transitiven und von intransitiven Verben; was freilich nicht daher gehörte. Dann die Frage, ob bei Formen مَفْعُول = مقوم der abfallende Buchstabe der „Radikal" و sei, oder das, was uns Zeichen für den langen *u*-Vokal des pass. Part. ist. Man sieht, wie weit die Leute (al-Ḫalīl, Sībawayh, al-Aḫfaš) vom richtigen Erfassen des Wesentlichen in der Spracherscheinung entfernt waren. Als dritten Punkt behandelt er leider ganz kurz, in wenig mehr als einem Dutzend Zeilen, die sprachvergleichend wichtigste Erscheinung der Part. wie مَشِيب von شوب und der Formen wie مَهُوب von هيب. Weiter die tamīmitischen pass. Part. wie مَغْيُوم und die Ansicht des Abū lʿAbbās über diese Bildungen. Schließlich, an welchen Derivaten mit Sicherheit zu erkennen sei, ob eine √ med. و oder ى vorliege.

Nun folgen, nach Art der nationalarabischen Wörterbücher alphabetisch geordnet, in großer Zahl „hohle" Wurzeln, gesondert nach med. و und med. ى. Jene läßt der Verfasser, als die zahlreicheren, den med. ى vorangehn. Auf Vollständigkeit in der Aufzählung scheint es I. G. nicht abgesehn zu haben. Pr. stellt auf pag. 63 eine lange Reihe der vom Verfasser in seiner Schrift übergangenen Radices zusammen.

Auch in dieser Ausg. sind die Anmerkungen des Hrsg. fast ebenso wichtig als der Text des Verfassers. Besonders habe ich jene Glossen im Auge, in denen Pr. eine sprachwissenschaftliche Lösung der in I. G.'s Schrift aufgeworfenen Fragen sucht. Es handelt sich in letzter Linie um die verschiedene Natur der

sog. hohlen oder Wurzeln med. semivocal. (Vgl. die Anmerkungen pag. 33f.)

Diese Ausgabe ist also wiederum eine verdienstliche Vorarbeit zur vergleichenden Grammatik, und schon als Materialsammlung sehr wertvoll. Sie ist mit außerordentlicher Sorgfalt und Akribie durchgeführt, wie es übrigens von einem Schüler Fischer's kaum anders zu erwarten war. Die paar Nachträge, die noch zu machen gewesen wären, hat Fischer im Anhang gegeben. Ihm hat auch der Hrsg. das Buch gewidmet.

N. Rhodokanakis.

Atharva-veda Saṃhitā. Translated with a critical and exegetical Commentary by William Dwight Whitney. Revised and brought nearer to completion and edited by Charles Rockwell Lanman. (Harvard Oriental Series, vols. VII. VIII). Cambridge, Massachusetts, 1905. 2 Bände, CLXII. 1054 S. gr. 8.

Genau ein halbes Jahrhundert ist verflossen, seit Roth und Whitney die Veröffentlichung ihrer „Atharva Veda Sanhita. Erster Band. Text" zu Ende führten und einen zweiten Band ankündigten; der sollte eine Einleitung, Noten und Nachweisungen aller Art enthalten. Die Erfüllung des Versprechens schien auszubleiben: wir wissen ja, was für Arbeiten und Erfolge die Jahrzehnte, die dann kamen, den beiden großen Forschern gebracht haben; wir wissen auch, wie insonderheit Whitney durch die Veröffentlichung des Prātiśākhya, dann des Index verborum immer wieder bewiesen hat, wie ernstlich und wie dauernd ihm die Förderung der Atharvavedastudien am Herzen lag. Jetzt, von jenseits des Grabes, gibt er uns, was wir lange entbehren mußten, und mehr, als er einst versprochen. Was er selbst nicht vollenden konnte, das hat die Treue des treuesten Jüngers zum Ziel geführt. Vielleicht mehr als in einem andern Lande scheint in Amerika die kleine Schar der Sanskritforscher einer Familie ähnlich, durch engen, warmen Zusammenhang verbunden. Dem Haupt des Hauses, das hingegangen ist, hat einer der Überlebenden dies Denkmal gesetzt oder vielmehr das Denkmal, das jener selbst sich setzte, vollendet. Wohl durfte der Vollender fühlen, wie Großes er damit der Wissenschaft halb übermittelt, halb selbst gegeben hat, und durfte sagen:

> "Here stands his book, a mighty instrument,
> Which those to come may use for large emprise".

Mancher Leser dieser Zeilen wird in Gedanken zu dem, der sie geschrieben hat, in die stille Stadt jenseits des Meeres als seine

Antwort den Wunsch entsenden, selbst unter denen sein zu dürfen, die „for large emprise“ das Werk Whitney's und Lanman's benutzen werden . . .

Ich will hier nicht im Einzelnen wiederholen, was Lanman in der „Editor's Preface“ dargelegt hat: wie weit Whitney sein Manuskript gefördert hatte, was — es ist sehr viel — Lanman zu tun übrig blieb.

Allgemeinere den Atharvaveda betreffende Fragen werden in der „General Introduction“ diskutiert. Bei der Fülle der sich hier aufdrängenden Probleme ist es nicht anders denkbar, als daß der Leser über manches derselben gern mehr gehört hätte. Der Abschnitt „Metrical Form of the Atharvan Saṃhitā“ umfaßt eine Seite: wem hier, wie das natürlich ist, unerfüllte Wünsche bleiben, der wird sich doch sagen, daß in einem Rahmen wie diesem es nicht versucht werden konnte, ein solches Thema zu erschöpfen. Um die komplizierten Verhältnisse der interessanten und wichtigen Übergangsperiode zwischen alter und moderner metrischer Technik erschöpfend darzulegen, müßte eben für den Atharvaveda ein Buch geschrieben werden, dem schönen Werk ähnlich, das Arnold uns für den Ṛgveda gegeben hat[1]).

Unter den Ergebnissen dieser Einleitung hebe ich eins hervor, das besondere Wichtigkeit besitzen würde: doch kann ich eben hier den Zweifel nicht zurückdrängen. Lanman (dieser ist es, der hier spricht; S. CLI f.) erkärt das 7. Buch als ein Buch der Nachträge („after-gleanings“) zu den Büchern 1—6. Bekanntlich gilt für jedes der ersten sechs Bücher eine Normalverszahl des einzelnen Liedes, die oft überschritten, nie unterschritten wird. Für die Bücher 1—5 sind diese Normalzahlen resp. 4, 5, 6, 7, 8; es folgt Buch 6 mit der Normalzahl 3. Wo bleiben die Normalzahlen 1 und 2? L. scheint anzunehmen, daß diese, ursprünglich wenigstens, überhaupt nicht in Betracht kamen. „According to the Bṛhad-Devatā, VIII, 99, the ritualists hold that a hymn, in order to be rated as a genuine hymn, must have at least three verses, *tṛcādhamaṃ yājñikāḥ sūktam āhuḥ*“. Sollte wirklich, was für den Ṛv. gelten mag, auf die doch total anderen Verhältnisse von Zaubersprüchen,

1) Auch im Einzelnen scheint mir gelegentlich, was über Metrisches gesagt wird, zu Bedenken Anlass zu geben. So wird zu IX, 9, 17 *aváḥ páreṇa pará enāvareṇa* von Wh. bemerkt: „we may suppose *pará enā-* to be combined to *parāi 'nā*“. Daran habe ich früher, Hymnen des Ṛv. I, 67, A. 2, auch gedacht. Gewiss mit Unrecht. Sollen wir wirklich den auf die Cäsur folgenden typischen Anapäst der Silben 6—8 durch Annahme eines unnormalen Sandhi zerstören? Ist es nicht das weitaus Wahrscheinlichere, daß hier (wie an der identischen Stelle Ṛv. I, 164, 17) die Verbindung von fünfsilbigem Reiheneingang mit dem Ausgang, welcher der Norm nach viersilbigen Eingang voraussetzen würde, vorliegt? Dieser in den jüngeren Teilen des Ṛv. einigermaßen häufige Typus der Kontamination zweier nicht zu einander passender Pādahälften wird in der Folgezeit noch viel häufiger; Arnold Ved. Metre 15 bezeichnet ihn als „a connecting link with the Atharvaveda and later literature“.

Gṛhyasprüchen u. dgl., wo beständig mit Einzelversen und Verspaaren operiert wird, anwendbar sein? Ich meine, das Fehlen eineinversiger und zweiversiger Abschnitte würde in der Tat eine befremdende Lücke im Aufbau des Av. bilden: und wenn in diese Lücke das 7. Buch mit seinen 82 einversigen und zweiversigen Stücken (unter einer Gesamtzahl von 118) genau paßt, werden wir in ihm (wie auch Bloomfield, The Atharvaveda 36 tut) vielmehr einen Teil eines von 1—7 reichenden Anordnungssystems als einen Anhang an ein 1—6 umfassendes System zu sehen haben[1]).

Wir wenden uns zur Übersetzung selbst und dem sie begleitenden Kommentar. Alle Vorzüge von Whitney's Arbeitsweise treten hier hervor. Mit unermüdlicher Sorgfalt ist zusammengebracht, was den Kritiker und Exegeten auf die richtige Bahn führen kann: handschriftliche Lesarten, Paippalāda Varianten, vedische Parallelen, Materialien aus dem Kauśika, dem Prātiśākhya usw., Hinweise auf andere Übersetzungen und sonstige moderne Behandlungen; überall in der Übersetzung möglichst strenger, Ornamentales verschmähender Anschluß an den Text, im Kommentar stets gleichbleibend sachliche, verständige Erwägung. Das ist mit einem kurzen Wort leicht genug ausgesprochen und kann deshalb für den Leser, wenn man dann einzelne Bedenken eingehender zu begründen versucht, hinter der größeren Ausführlichkeit, zu der man da gezwungen ist, zurücktreten scheinen. Darum möge so nachdrücklich wie möglich betont werden, daß das eben Gesagte die Gesamtansicht des Verfassers dieser Zeilen darstellt, ihm durchaus die Hauptsache ist. Wenn er dann nicht verschweigt, daß er oft Einzelnes anders gewünscht hätte, so steht das in zweiter Linie.

Und verschweigen kann er das in der Tat nicht; das wäre die verfehlteste Weise, die große Leistung Whitney's und den Sinn, in dem sie vollbracht ist, zu ehren.

Vielleicht läßt sich, was hier zu sagen nötig scheint, am besten in Gestalt einiger Bemerkungen zu einem einzelnen Textstück geben. Ich wähle den *brahmacārín*-Text XI, 5.

Was hat dieser Text im Ganzen zu bedeuten? Eine Reihe früherer Behandlungen werden vom Herausgeber zitiert, die Deussen's (Allg. Gesch. der Philos. I, 1, 277) mit der Bemerkung „this should be consulted". Von Deussen wird als Thema des Abschnitts aufgefaßt: „der Brahmanschüler als Inkarnation des Brahman"; eine ganze Menschenklasse, der jeder einmal angehören soll, stellt sichtbar das Höchste (*brahman*, Erhebung über das Individuelle) und seine Verwirklichung (*tapas*, Entsagung dem Individuellen) dar. Soll der Leser der Wh.schen Übersetzung eingeladen werden, das

1) Nach den Ausführungen p. CXLIX würde als die in Betracht zu ziehende Möglichkeit nur einversige, nicht ein- oder zweiversige Norm anzusehen sein. Aber die dort vorgelegte Erwägung beruht vielmehr auf der Auffassung des Sachverhalts in den Anukramaṇīs als auf jenem selbst.

Wesen des *brahmacārin* in diesem Sinn zu verstehen, in diesem Sinn das ganze Sūkta zu deuten? Bloomfield, V. Henry gehen sehr andre Wege; für sie ist es die Sonne, die als *brahmacārin* vorgestellt ist. Wem sollen wir glauben? Die Überschrift, die der Übersetzung vorangestellt ist, lautet „Extolling the Vedic student (*br.*)": danach wäre also, scheint es, weder das Brahman noch die Sonne die Hauptsache, sondern einfach der Brahmanenschüler. Haben Whitney selbst jene anderen Möglichkeiten fern gelegen, wird dann der Benutzer des Buchs nicht von dem Herausgeber wünschen, daß er, der so viel getan hat die Arbeit über den von Wh. erreichten Punkt weiterzuführen, ihm auch als Wegweiser durch diese Ungewißheiten diene, bei denen schließlich doch Größeres als bei den Minutien der einzelnen Verse im Spiel ist?

Nun weiter zu diesen Minutien, wenigstens zu einigen unter ihnen.

v. 3: was bedeutet die mystische Schwangerschaft des Lehrers („he bears him in his belly three nights")? Es ist dabei offenbar an einen ganz bestimmten Zug der Upanayana-Gebräuche gedacht; vgl. die Anmerkungen Deussen's und Bloomfield's sowie meine Bemerkung IF. Anzeiger VIII, 41. Hätte der Kommentar nicht hierauf eingehen sollen?

v. 6: ist *múhur* „again and again"? Sehr anders das Petersb.-Wörterb.; und XVIII, 1, 10 übersetzt Wh. selbst „for a moment". Hat Pischel mit seiner Behandlung des Worts Ved. Stud. III, 186 ff. Recht? Ich zweifle daran. Eine eingehendere Diskussion wäre gewiß erwünscht gewesen.

Was ist in demselben Verse *ācárikrat*? Wh. gibt: „violently shaping (?*ācarikṛ*) [them]". Dazu führt er den Kommentar an, der *muhur ācarikrat* mit *atyartham ābhimukhyena karoti* erklärt. Statt des Hinblicks auf eine solche Erklärung, die — mag sie nun richtig oder falsch sein — nicht Überlieferung ist, würde mir das Sammeln alter Materialien, die für die Stelle etwas zu bedeuten haben, wesentlicher erschienen sein. Ist unserer Stelle nicht ähnlich, vielleicht geradezu deren Vorbild, Ṛv. VI, 24, 5 — Henry hat die Stelle nicht übersehen —, wo das *ācakríḥ* ganz wie hier das *ācárikrat* ein *múhur* neben sich hat? Gibt nicht den sichersten Anhalt für die Feststellung des Sinnes die stehende Bedeutung von *ā-kṛ* „herbeischaffen"[1])? Steht mit der Anknüpfung an dies *ā-kṛ* nicht im Einklang, daß unsrem *lokā́nt saṃgṛ́bhya múhur ācárikrat* im Ṛv. einerseits sich vergleicht III, 30, 5 *imé cid indra ródasī apāré yát saṃgṛbhṇā́ maghavan kāśír ít te*, VIII, 6, 17 *yá imé ródasī mahī́ samīcī́ samájagrabhīt*, andrerseits II, 2, 6 *ā́ naḥ kṛṇuṣva suvitā́ya ródasī?* Nach alldem scheint mir etwa gemeint: der *brahmacārin*, die Zauberkünste eines Jongleurs im Großen

1) Daran sich zu halten liegt doch, denke ich, näher, als sich durch die spätere Geltung von *ākāra*, *ākṛti* zu der Übersetzung „gestalten" führen lassen. Daß *ākṛti* schon Ṛv. I, 164, 12; X, 85, 5 so zu verstehen sei ist ganz unsicher.

wiederholend, läßt in einem Griff seiner Hand die Welten verschwinden (ähnlich wie Indra Ṛv. III, 30, 5) und schafft dann die verschwundenen im Nu wieder herbei.

v. 10: *tát kévalaṃ kṛṇute bráhma vidvā́n.* Wh.: „the whole of that he, knowing, makes *bráhman* for himself", mit der Bemerkung „the construction and sense of the last pāda are very doubtful". Wahrscheinlichkeiten, die diesen Zweifel einschränken, sind wohl erkennbar, aber sie scheinen mir in andrer Richtung zu liegen als der von Wh. eingeschlagenen. Ist *kévala* in der alten Sprache „whole"? Ist es nicht vielmehr „ausschließlich zugehörend"? Es ließe sich, meine ich, eine ganze Reihe von Stellen beibringen — der Leser kann die Arbeit leicht selbst vornehmen —, die beweisen, daß *kévalaṃ kṛṇute* zusammengehört und bedeutet „etwas zu seinem ausschließlichen Besitz machen". Wie die Zusammengehörigkeit dieser Worte sicher ist, so ist die von *bráhma vidvā́n* doch wohl wahrscheinlich, vgl. *brahmavíd, brahmavidyā́, brahmavidvān* Kauṣ. Up. I, 4, *brahma vidvān* Bṛh. Ār. III, 9, 19, *vidvān brahma* das. IV, 4, 17 usw. Es wird danach zu übersetzen sein: „das (den ganzen Komplex der in den vorhergehenden Pādas genannten Mysterien) macht er zu seinem ausschließlichen Besitz, das Brahman kennend".

v. 23: *devā́nām etát pariṣūtám.* Wh.: „that, sent forth (? *pariṣūtá*) of the gods", mit der Bemerkung „the translation of the first half-verse is merely mechanical". Etwas weiter wäre auch hier, glaube ich, zu kommen gewesen. Der Exeget dieser Stelle darf es sich nicht erlassen, sich mit dem Yajus *devā́nām pariṣūtám asi* (Taitt. Saṃh. I, 1, 2, 1 und Parallelstellen) zu beschäftigen: es ist wahrscheinlich, daß eben dies Yajus dem Verfasser unsres Verses im Sinn lag[1]). Man findet die einschlagenden Materialien Taitt. Br. III, 2, 2; Maitr. Saṃh. IV, 1, 2; Āpastamba Śraut. I, 3, 6. 8. 10; 4, 6; Mānava Śraut. I, 1, 1, 29; Schwab, Tieropfer 41 f. Das zugehörige Präsens ist *pariṣauti* oder *pariṣuvati*; als Synonyma erscheinen *parigṛhṇāti* und *paridiśati*, als Gegensatz *utsṛjati, atisṛjati*; das zugehörige Nomen ist *pariṣavaṇa.* Dies *pari-ṣū* wird gebraucht von dem Abgrenzen (durch eine Linie) des Grases, das dann als Prastara abgeschnitten werden soll. Halten wir die Etymologie und den Gebrauch des Worts zusammen, so scheint sich als Wortsinn zu ergeben: mit antreibender Kraft etwas rings umschließen (und es dadurch event. der und der Bestimmung unterwerfen). Man begreift, daß sich das als Bedrängung, Bewältigung der umschlossenen Wesenheit darstellen kann; so wird sich die *páriṣūti* Ṛv. I, 119, 6; IX, 85, 8 erklären[2]). Ich würde nach dem allen an

1) Beiläufig bemerkt, zeigt sich hier, daß die Vermutungen Henry's zu dem Vers des Av. irregehen.

2) Baunack, ZDMG. 50, 265 führt dies Wort auf *siv* zurück und übersetzt „Umschnürung". Das würde an sich ansprechend sein. Aber es ist doch unwahrscheinlich, daß *páriṣūti* von unserm *pariṣūtá* abzulösen ist, welches letztere durch die hier gesammelten Materialien von *siv* abgeschnitten wird.

unsrer Stelle übersetzen: „dies als Besitz der Götter[1]) rings umschlossene[2])“.

Doch genug dieser Einzelheiten. Whitney selbst wäre der Letzte gewesen „any claim to finality for his work“ zu erheben. Das sagt uns Lanman (XXXVII), und wer Whitney gekannt hat, weiß, daß es wahr ist. Möge es den hier gegebenen Ausführungen gelungen sein, zu dem Großen, das er und sein Fortsetzer uns in diesem Werk gegeben haben, einige ergänzende Kleinigkeiten hinzuzubringen.

H. Oldenberg.

Thomas Friedrich, Altbabylonische Urkunden aus Sippara. Texte mit Umschrift, Übersetzung und Kommentar. Mit 21 Abbildungen im Text und 16 weiteren auf 2 Tafeln. (Beiträge z. Assyr. u. semit. Sprachw., hsg. von Fr. Delitzsch u. P. Haupt, V, 4.) Leipzig, J. C. Hinrichs, 1906. Mk. 7,50. 117 SS.

Jede Bereicherung unseres Wissens über die Zeit der ersten babylonischen Dynastie, die bei dem fast vollständigen Mangel an älteren babylonisch-semitischen Inschriften vorläufig die Grundlage für sprachgeschichtliche und auch andere Untersuchungen bilden muß, wird allseitig freudig begrüßt werden, und man wird demjenigen, der schlecht erhaltene und verhältnismäßig wenig interessante Texte durch eine Veröffentlichung zugänglich macht oder gar, wie es bei den von Th. Friedrich veröffentlichten in Konstantinopel aufbewahrten altbabylonischen Urkunden der Fall zu sein scheint, dem gänzlichen Untergange entreißt, nur Dank wissen. Daß die von F. herausgegebenen Tontafeln sehr schlecht erhalten und äußerst schwer lesbar sind, wird von solchen, die sie an Ort und Stelle besichtigen konnten, zugegeben; und da außerdem die interessanteren Texte dieser aus Sippar stammenden Sammlung bereits 1902 von Scheil (in den *Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire. Tome I: Une Saison de Fouilles à Sippar*) behandelt worden sind, so ist es eine gewiß anerkennenswerte Selbst-

---

1) Vgl. Āpastamba 1, 3, 10 *idaṃ devānām iti pariṣūtān abhimṛśati, idaṃ paśūnām ity atisṛṣṭān.* — Über den Darbhabüschel, den man *pariṣauti*, sagt Schwab 41: er „soll *sanakha* (oder *saṃnakha*) sein d. h. gerade die Höhlung ausfüllen, die entsteht, wenn der Daumen und die übrigen Finger so zusammengelegt werden, daß nur die Nägel sich berühren“. Hat es nicht schließlich eine gewiße Anschaulichkeit, wenn unser Atharvanvers die Sonne (die ist ja offenbar gemeint) als eine solche von runder Grenzlinie umzogene, in einer überirdischen Hand zusammengeballte göttliche Opfersitzstreu auffaßt?

2) Der Kommentar hat also mit seinem *parigṛhītam* recht. Freilich nehmen wir diese Deutung nicht auf seine Autorität hin an, sondern aus unsern eignen Gründen.

verleugnung, den Rest der Sammlung zu edieren. Allerdings wäre bei einer so schwierigen Aufgabe eine größere Kenntnis des bereits vorhandenen Materials erwünscht gewesen, als sie der Verf. besitzt. Auch sind die Autographien kaum mit der Sorgfalt angefertigt, die F. auf S. 414 verwendet zu haben behauptet. Eingehender läßt sich dieses natürlich nicht nachweisen, ohne die Originale gesehen zu haben; man vergleiche aber z. B. die Wiedergabe des Namens *Ilu-pî-ša* auf der Photographie (S. 527) mit der Autographie auf S. 498.

Bei verschiedenen Texten, die nach den Autographien keine sichere Deutung zulassen, hat F. es trotzdem gewagt, eine zusammenhängende Lesung zu geben, der man öfter aus grammatischen und sachlichen Gründen nicht beizustimmen vermag, ohne daß man jedoch imstande wäre, nach den Autographien einen philologisch befriedigenden Text zu bieten. Auch in der Interpretation der Texte läßt sich F. bisweilen zu sehr gewagten Hypothesen verleiten. Hier sei vor allem auf Nr. 23 (S. 429) hingewiesen. In diesem Texte handelt es sich um die Miete eines *rukbum* auf ein Jahr; am Schlusse des Kontraktes heißt es nun nach F. *a-na ma-ti Ki-ti-im u-ul i-bi-ik.* F. nimmt nun an, daß *rukbum* ein Wagen sei und übersetzt die angeführte Stelle: Nach dem Lande Kittim soll er ihn nicht wegführen. Hieraus zieht er dann allerlei Schlüsse über Wagenfahrten der Bürger von Sippar an die Küsten des Mittelländischen Meeres. Eine solche Behandlung des Textes geht aber doch zu weit. Zunächst ist *rukbum* sicher kein „Wagen“, sondern eine Art Haus[1]). Dieses ergibt sich auch aus dem von F. als Nr. 30 veröffentlichten Texte, wo es Z. 15 f. heißt: *ki-iṣ-ri bi-tim* $^1/_3$ *šiḳil kaspim išaḳal.* Statt dessen mit F. *ḳi*(!)-*iz*(!)-*ri irbit*(!)-*tim* $^1/_3$ *šiḳil kaspi imadad*(!)[2]) zu lesen, ist unzulässig. Da *rukbum* eine Art Haus zu sein scheint, wird man das davorstehende Ideogramm nicht als *iṣu*, sondern als *bîtu* zu fassen haben, die ja beide in altbabylonischer Kursivschrift nicht sicher zu unterscheiden sind. Es sei endlich noch auf die schon in Delitzsch's Hwb. S. 620a zitierte Stelle hingewiesen, wo *rukbu* auf *ûru, urû* (Idgr. GUŠUR) und *bîtu* (É) folgt. Das Ideogramm ist an der betreffenden Stelle teilweise abgebrochen und nur GUŠUR erhalten; sollte es vielleicht zu [É .] GUŠUR (wörtlich „Balkenhaus“) zu ergänzen sein? Es sei darauf aufmerksam gemacht, daß wir altbabylonische Kontrakte besitzen, in denen ein É . GUŠUR . RA gemietet wird; so CT. IV 31a (Miete gleichfalls $^1/_3$ Sekel) und CT. VIII 8a (Miete $^1/_3$ Sekel). Aus alledem ergibt sich wohl schon zur Genüge die Unrichtigkeit der Fassung von Z. 15 f. in Nr. 23; ferner ist *i-bi-ik* ganz unwahrscheinlich; eher ist *i-sa-ni-iḳ* zu lesen; auch *ma-ti* ist unsicher; statt *ma* scheint *zu* dazustehen, *ti* ist gar nicht zu erkennen. Eine

1) Vgl. schon Meißner, Suppl. S. 89 unter *rukbu.*
2) Die Ausrufungszeichen habe ich hinzugefügt.

Interpretation des Satzes ist bei dem Mangel an Parallelen zur Zeit noch unmöglich. Zu dem oben herangezogenen *rukbum*-Text Nr. 30 sei bemerkt, daß im Datum natürlich nicht *Ab-ba-e-šu-un* gelesen werden darf, was eine ganz undenkbare Schreibung für *Abi-êšuḫ* wäre. Wahrscheinlich steht GIŠ. KU. GIŠ. ŠU. NIR dort, was dann wohl mit dem Datum des 7. Jahres des *Samsu-iluna* identisch wäre. In dem *rukbum*-Text Nr. 40, in dem nach F. die Miete für 3 Tage die enorme Summe von $^5/_6$ Sekel beträgt, ist natürlich *a-na* MU [ ] statt 3 *ûmi* zu lesen.

Nächst den *rukbum*-Texten bieten die Feldverpachtungen einiges Interessante in ihren Schlußphrasen. So zunächst Nr. 2, Z. 13f, wo es heißt: 4 *isinnî*[1]), 20 ḲA ZID. DA[2]). TA *û mi-še-ir-tam i-pa-ḳi-zu.* F. liest statt dessen: 240 *ḲA GIŠ-BAR u?-za?-ap u mi-ḫi-ir-tu i-pa-al-ma.* Dieselbe Phrase begegnet Nr. 5, Z. 10f.: 5 *isinnî*, 70 ḲA ZID. [DA. TA] *û mi-še-ir-tam i-pa-ki-iz-[zi?]* (F.: 6 *šiḳil* giš-bar *u-[za-ap] pân* [m]*Mi-in*(?)-*Šamaš mâr Ta-pa*); ähnlich wohl auch Nr. 28, Z. 17ff.: 3 *isinnî û*(?) 10 ḲA ZID. DA. TA *û m[i]-š[e]-[i]r-tam*(?) *i-pa-[ḳi-id]* (F.: *A-A*, *Ištar*, *Nergal pân E-li-it pân . . . mâr . .*); endlich Nr. 42, Z. 15ff.: 3 *isinnî*, 10 ḲA ZID. DA. [TA] *û mi-še-ir-tam i-pa-[ḳi-z]u* (F.: 3 *šiḳli GIŠ-BAR* šú-ba-an-[ti] *u mi-iḫ-ru-ut i-pa[-al]-ma* .). Die Bedeutung der von F. an keiner Stelle erkannten Phrase ist noch nicht völlig klar. Was sich aus diesen Texten aber mit Sicherheit ergibt, ist, daß *miširtam* das in CT. einige Male vorkommende UZU[3]) ersetzt; *miširtam* als Lesung des Ideogramms UZU zu betrachten, wird kaum angehen, da vor UZU eine Zahl zu stehen pflegt, vor *miširtam* aber nicht.

Eine größere Anzahl der gebotenen Texte sind Listen von Personen oder Gegenständen. Unklar ist mir, weshalb F. das öfter genannte GI. TAB[4]) mit *ṣabîtu* „Gazelle" umschreibt. Eine solche Lesung des Ideogramms ist m. W. nirgends belegt; die Folgerungen, die F. daraus zieht, wären dann hinfällig[5]).

1) Daß das Idgr. ŠIR, ḪIR so zu lesen sei, zeigt CT. VI 41 c, Z. 14ff.: 5 *i-si-ni*, 20 ḲA ZID. DA, 1 UZU (= *šîru* „Fleisch") *i-pa-ḳi-zi*; sowie CT. VIII 42 c, Z. 12ff.: 3 *i-si-ni*, 30 ḲA ZID. DA. T[A] *û mi-še-ir-tam i-pa-ḳi-iz-zi.*

2) ZID. DA = *ḳêmu* Mehl.

3) CT. IV 44 c, Z. 13f.: 6 *isinnî*, 1 UZU. TA. A, 20 ḲA ZID. DA. TA. A *i-pa-ḳi-id.*

4) [Aus dem noch nicht veröffentlichten Texte VAT 3860, der eine Liste nach Art der von F. gebotenen darstellt, ergibt sich klar, daß nicht GI. TAB, sondern GI. SA zu lesen ist. Zu diesem Ideogramme vgl. B. Meißner, Seltene Assyrische Ideogramme, Leipzig 1906, No. 1508 und 1509. — Korrekturzusatz.]

5) Man beachte Nr. 9, wozu F. bemerkt: „Aufzeichnung über gelieferte Gazellen; die große Zahl 42 250 ist auffallend. Da diese Lieferung im XXX. Jahre Hammurabi's stattfand, in dem es mit den Elamitern Krieg gab . . ., so könnte man hierbei an eine Lieferung zur Verpflegung des im Felde stehenden Heeres denken." — In Wahrheit ist die Zahl gar nicht so groß. Sie ist von dem babyl. Schreiber bereits auf der Rückseite als 3950 (so wohl statt 3940

Die Lesungen der Eigennamen sind sehr oft unrichtig[1]; jedoch ist es nicht immer möglich, nach den Autographien das Richtige zu erkennen. Interessant ist der Name *I-tur-Umliaš*[2] (Nr. 62, 6; F.: *I-kar-um-Êridu*ki!); manche andere merkwürdige Namen stellen sich jedoch als Verlesungen gewöhnlicher heraus; so z.B. das sonderbare *Ili-mâr-šamê* (Nr. 45, 5), das *I-li-i-te-e* zu lesen ist, u. a. Jedenfalls darf man ohne genaue Prüfung die von F. gegebene Namenliste (S. 478 ff.) nicht weiter verwerten.

Eine eingehende Behandlung hat F. den Siegelabdrücken zuteil werden lassen, von denen uns die wichtigsten in Photographien vor Augen geführt werden.

A. Ungnad.

About Hebrew Manuscripts. By Elkan Nathan Adler. Oxford, University Press, 1905. (6) u. 177 SS. (nebst 6 Faksimiles) in 8°.

Der bekannte Londoner Bibliophil und Besitzer einer der seltensten Privatsammlungen hebräischer und jüdischer (besonders jüdisch-persischer) Handschriften und Druckwerke vereinigt hier in einem Bande acht seiner Abhandlungen, die fast alle schon früher anderweitig erschienen sind und die entweder Editionen der in seinem Besitz sich befindenden Manuskripte enthalten oder auf die allgemeine jüdische Bücherkunde Bezug haben.

Zur ersten Kategorie gehört vor allem die an die Spitze des Bandes gestellte Publikation „Some Missing Chapters of Ben Sira VII, 29—XII, 1“ (p. 1—16), die die Lücke in ms. A des hebräischen Sirach (Blatt 3—4) ausfüllen und die nachher in den kompleten Editionen von Israel Lévi, Peters, Knabenbauer und Strack Aufnahme gefunden haben. Lévi war es auch, der speziell unserem Fragment eine eingehende Untersuchung gewidmet hat (JQR. XIII, 1 ff.), und seine Verbesserungen sind auch hier im Abdruck berücksichtigt (nicht aber die nachträglichen Verbesserungen, die sich in seinen beiden Ausgaben, der großen [Band II, Paris 1901] und der kleinen [Leiden 1904], finden, vgl. z. B. XI, 18). Es ist hier nicht der Ort, auf die noch ungelöste Frage über die Authentie der neuaufgefundenen hebräischen Sirach-Fragmente näher einzugehen, nur soviel kann gesagt werden, daß auch unser Stück sowohl Beweise für als auch gegen die Authentie in sich birgt. Von den letzten

zu lesen!) angegeben, eine Summe, die sich aus der Addition von 650 + 960 (nicht 606 *šu-ši*, sondern 600 + 6 *šu-ši* = 600 + 360) + 800 + 300 + 40 + 1200 ergibt.

1) Vgl. auch Stellen, wie die oben zitierte (No. 5, Z. 11 f.), wo F. einen Namen *Min-Šamaš* (bezw. im Namenverzeichnis S. 481 *Mi-iš-ir-tu*), Sohn des *Tapa* liest, wo gar kein Name steht.

2) Geschrieben AB. NUN. NA. KI.

sei wenigstens auf eine Stelle hingewiesen. VII, 31c hat der Syrer ܠܚܡܐ ܕܡܘܣܟܐ, was auf לחם אשים hinweist, und dies wird dadurch bestätigt, daß der Grieche לחם אָשָׁם gelesen hat und es durch *ἀπαρχὴν καὶ περὶ πλημμελείας* wiedergibt (s. Lévi, z. St.). Anstatt dessen hat aber der Hebräer לחם אברים, was nur so erklärt werden kann, daß er aus dem Syrischen frei übersetzt und daß ihm dabei Ps. 78, 25 vorgeschwebt hat. (Ryssel, Theol. Stud. u. Krit. 1902, S. 238 glaubt im Faksimile לחם אלהים zu erkennen, was aber durchaus nicht der Fall ist).

In der zweiten Abhandlung „Karaitica“ (p. 17—31) beschreibt Adler 72 karäische Handschriften, die er in Kairo und Konstantinopel erworben hat, und außerdem noch einige seltene karäische Drucke. Unter den ersteren begegnen wir nur einem bisher unbekannten Werke, nämlich einem hebr.-arab. Kommentar zu Gen. XLVII—Ex. VIII von Mose b. Lewi Ḳaṣṣāb ha-Lewi (nr. 224 A). Bei der Beschreibung der anderen Handschriften ist noch zu berichtigen: nr. 216. Bargès hat nur die Übersetzung des Jefet b. ʿAli zu den Psalmen ediert (Paris 1861), von dem Kommentar dagegen nur die ersten zwei Kapitel (ib. 1846; außerdem erschien noch Ps. XXII von Th. Hofmann im Programm des Gymnasiums zu Ehingen für 1879/80). — nr. 223. Unter ʾAbū ʿAli Ḥasan b. ʿAli al-Baṣri (so lies) ist nicht der Vater Jefet's gemeint, sondern dieser selbst. — nr. 245. Von Samuel al-Magribi's al-Muršid sind mehrere Stücke erschienen (s. meine Anzeigen in JQR. XVI, 405; XVII, 594; XVIII, 560); dabei ist die Überschrift des XI. Abschnittes nicht richtig übersetzt. — nr. 248a. Die vollständige Streitschrift Salmon b. Jeroḥam's gegen Saadja Gaon ist durchaus kein Unikum, s. meine Analyse dieser Streitschrift in JQR. VIII, 684 ff. (vgl. auch ib. XVII, 221). — Die Nummern 258—263 sind nicht karäische Werke, sondern nur von karäischen Kopisten abgeschrieben. Ebenso ist nr. 266b das bekannte astronomische Werk שש כנפים des Rabbaniten Immanuel b. Jakob aus Tarascon (XIV. Jahrh.), das nun allerdings auch von Karäern ediert wurde (Zitomir 1872; vgl. Steinschneider, Bibliotheca Mathematica 1898, S. 81).

Die dritte Abhandlung „An Ancient Bookseller's Catalogue“ (p. 33—48) ist der Abdruck eines Geniza-Fragments, das ein Verzeichnis alter hebräischer und jüdisch-arabischer Werke enthält. In letzter Zeit sind viele derartige Kataloge aus der Geniza veröffentlicht worden (vgl. darüber zuletzt JQR. XV, 76), der unsrige aber ist der umfang- und inhaltsreichste von allen bisher bekannten. Es ist aber zu bedauern, daß Adler diesen Katalog mit allen Druck- und sonstigen Fehlern nochmals abgedruckt hat, ohne meine Bemerkungen (ib. XIII, 324 ff.) zu beachten, wo ich die meisten Titel identifiziert und wo ich auch Zeit und Entstehungsort des Verzeichnisses (Ende des XII. Jahrhunderts in Bagdad) ermittelt habe.

Der vierte Aufsatz „Professor Blau on the Bible as a Book“ (p. 49—64) ist einfach eine eingehende Analyse von Blau's „Studien

zum althebräischen Buchwesen und zur biblischen Literaturgeschichte" (Budapest 1902), und der fünfte „A Letter of Menasseh Ben Israel" (p. 65—77) enthält den Abdruck eines Briefes, den dieser Amsterdamer Rabbiner am letzten Januar 1648 an einen christlichen Gelehrten über verschiedene Fragen aus der biblischen Chronologie gerichtet hat.

Alle bisher erwähnten Abhandlungen sind in der Jewish Quarterly Review erschienen (letzte außerdem auch noch in den Transactions of the Jewish Historical Society of England, Vol. IV). Es folgen nun drei Vorträge, die Adler in jüdisch-englischen Literaturvereinen gehalten hat, und zwar: „Jewish Literature and the Diaspora" (p. 79—99); „The Humours of Hebrew Mss." (p. 101—112) und „The Romance of Hebrew Printing" (p. 113—132). Davon ist besonders interessant der letzte, wo allerlei über die Anfänge des hebräischen Buchdruckes angeführt wird.

Außer seinen Abhandlungen hat Adler hier auch noch eine Bacher's „Zur jüdisch-persischen Litteratur" (p. 133—168) mit aufgenommen. In dieser Abhandlung, die ebenfalls zuerst in JQR. (XVI, 525 ff.) erschienen ist, werden eingehend 9 jüdisch-persische Handschriften aus der Sammlung Adler's beschrieben, die überwiegend Poetisches enthalten (darunter auch von nichtjüdischen Autoren, wie z. B. ein großes Fragment des Diwans des Dichters Ṣā'ib aus Isfahan, der 1603—1677 gelebt hat, s. Ethé in dem Grundriß der iranischen Philologie II, 312). Bekanntlich hat sich der Eifer Bacher's in letzter Zeit diesem bisher vernachlässigten Schrifttum zugewandt (vgl. auch z. B. diese Zeitschrift 51, 392; 52, 197; 53, 389; 55, 241; 56, 729) und hat er auch mit gewohnter Meisterschaft zuerst einen zusammenhängenden Abriß der jüdisch-persischen Literatur gegeben (Jewish Encyclopedia VII, 317 ff.). Die wertvollsten handschriftlichen Schätze dieser Literatur aber besitzt Elkan Adler, der sie auch kurz beschrieben hat (JQR. X, 584 ff.) und der sie mit zuvorkommender Liberalität allen Arbeitern auf diesem Gebiete zur Verfügung stellt.

Ein detaillierter Index (p. 169—177) beschließt das Buch Adler's, das der Verfasser „dem Nestor der jüdischen Bibliographie, Prof. Moritz Steinschneider, zu seinem 90. Geburtstag" (30. März 1906) gewidmet hat.

Samuel Poznański.

Semitic Inscriptions. By Enno Littmann. The Century Co.: New York. William Heinemann: London 1905. XIII + 230 SS. gr. 4°. Mk. 30.

Dieses Werk enthält die inschriftlichen Ergebnisse einer amerikanischen archäologischen Expedition nach Syrien aus den Jahren

1899—1900, und bildet zugleich den 4. Band der Veröffentlichungen jenes Unternehmens. Es sind darin behandelt syrische Inschriften (auf Seite 1—56: 24 Stück), palmyrenische (S. 57—84: 14 St.), nabatäische (S. 85—95: 4 St.), hebräische (S. 96—101: 10 St.), safaïtische (S. 102—168: 136 St.), arabische (S. 169—218: 45 St.). Wenn auch nicht alle Stücke neu sind, so finden wir doch auch für die etwa schon früher bekannten teils genauere Abbildungen, teils überraschende bessere Deutung und abschließende Erklärung. Dabei tritt auch hier wiederum zu Tage, wie wichtig es für einen Epigraphiker als Forschungsreisenden ist, daß er außer der Gelehrsamkeit (Kenntnis von Sprache und Altertümern) auch noch technische Fertigkeiten, besonders das Zeichnen, in seiner Person vereinigt. Dr. Littmann hat die Inschriften teils photographiert, teils in Papier abgeklatscht, auch in Gips abgegossen[1]), viele aber aus freier Hand abgezeichnet. Und da möchte ich nur bei diesem Anlaß den Wunsch aussprechen, die Zeichnungen in nicht zu kleinem Maßstabe auszuführen. Der Gedanke, was für Zufälligkeiten bei Verkleinerung auf ein Vierzigstel der natürlichen Größe mit unterlaufen können, daß ein zu glattes oder gekörntes Papier, ein nicht scharf gespitzter Bleistift scheinbar winzige, doch folgenschwere Abweichungen von der Gestalt des Originals hervorbringen konnten, ist für den Entzifferer immer entmutigend, wenn nicht geradezu abschreckend von ernstlichen Bemühungen. So sind z. B. die hebräischen Inschriften Nr. 1—8 (S. 96) im Maßstab von 1 : 40 entschieden verwerflich; S. 81, palmyren. 12. 13 zu klein 1 : 20; S. 192 (arab. 16) auch zu klein. Doch das sind formale Ausstellungen und Wünsche, durch welche die Verdienste Littmann's um die Entzifferung der Inschriften selbst nicht geschmälert werden.

Unter den syrischen Inschriften hebe ich hervor die von Dēḥes (S. 23, Nr. 8). Hier liest Littmann gewiß richtig וכלה עתא „und seine (Christi) ganze Kirche“, indem er hier wie S. 15, Nr. 6 עתא als phonetische Schreibung für עדתא faßt. Ebenso glücklich erkennt er das Schlußwort אומנא „Baumeister“.

In der palmyrenischen Inschrift Nr. 2 (S. 59) faßt er in der Formel [די אק]ימו לה גבל תדמריא כלהן das Wort גבל nicht gleich hebräisch גבול, sondern = جَبْل, nach Lane „a great company of men, nation, people“, als semitisches Äquivalent für das sonst in diesem Fall gebräuchliche Fremdwort דמוס δῆμος. — In der von Littmann entdeckten und früher schon veröffentlichten Inschrift Nr. 5 (S. 66 ff.) hat Clermont-Ganneau seiner Zeit die בני מרזחא scharfsinnig als eine religiöse Genossenschaft erkannt, die er auch in phönizischen Inschriften und aus Jeremia 16, 5 nachweist, wo בית מרזח von den LXX durch θίασος wiedergegeben wird. Clermont-

1) Obschon die Inschrift von Mektōbeh in dieser Wiedergabe nicht gut gekommen ist.

Ganneau und Lidzbarski machen ferner auf die מרזיחים, מרזיחייא in Talmud und Midrasch aufmerksam, sowie auf den palmyrenischen *συμποσίαρχον τῶν — Διὸς Βήλου ἱερέων* Wadd. 2606 a. — S. 70 ff. wird die von L. entdeckte und zuerst im Journal asiatique 1901, II, 381 ff. veröffentlichte palmyren. Inschrift Nr. 6 behandelt. Sie ist bemerkenswert durch den auch in safaïtischen Texten vorkommenden, echt beduinischen Gott שיע אלקום Šai' al-ḳaum, über welchen Clermont-Ganneau ausführlich gehandelt hat. Dieser Gott führt das Prädikat די לא שתא חמר „der keinen Wein trinkt", das soll heißen, der kein Wein-Opfer annimmt; er steht somit in ausgesprochenem Gegensatz zu dem nabatäischen Nationalgott Dūšarā-Dionysos. Beachtung verdienen auch die palmyrenischen Militärstationen am Euphrat: 'Ānā und Ḥīrtā (Ḥīra). — Für palmyr. Nr. 8 (S. 77) hatte schon Lidzbarski (Ephem. I, 201 ff.) in dem schwierigen אפכלא, auch in CIS. II, 198, den Titel einer geistlichen Würde vermutet. Seither hat Hommel, im Theologischen Literaturblatt, darin das babylonische ab(p)k(ḳ)allu nachgewiesen, welches „Priester, Wahrsager" bedeutet. Die Ziffern am Schlusse sind nicht 500, sondern mit Vincent (Rev. bibl., II S., II, 268) 25 zu lesen; ɔ ist nämlich Zahlzeichen für 20, siehe de Vog. 88. 92 und die Inschrift vom Kapitol.

Zu der nabatäischen (בעשמין) Inschrift aus Sī', welche durch de Vogüé und Schröder bekannt ist, gelang es Littmann (S. 85 ff.) zwei neue Steine zu finden, so daß jetzt nur noch ein kleines Fragment fehlt. L. hat die 8 Bruchstücke in einer nun sinngemäßen Reihenfolge angeordnet. — Die zweite nabatäische Inschrift aus Sī' ist beachtenswert durch ihr Alter; sie ist datiert vom J. 308 Sel. = 5/4 v. Chr., somit eine der ältesten bis jetzt bekannten.

Für die hebräische Inschrift aus Tādif (S. 98 ff.) habe ich in den Comptes-rendus der Académie des Inscr. 1904 eine andere Abbildung und Erklärung gegeben.

Die safaïtischen Inschriften (S. 102—168) werden von L. mit einer ausführlichen Abhandlung über Schrift, Sprache, Eigennamen, Formeln und was damit zusammenhängt, eingeleitet. Außer den eigenen Entdeckungen konnte L. auch die Ergebnisse der Dussaud-Macler'schen Expedition verwerten. Ich selbst bin auf diesem Zweig der Epigraphik nicht sachverständig, habe aber den Eindruck, daß Littmann in seiner Weiterführung der Entzifferung den richtigen Weg eingeschlagen hat.

Die letzte Gruppe (S. 169—218) bilden die arabischen Inschriften.

Die guten Indices (S. 223—230) werden jedem Benützer willkommen sein. — Die Ausstattung des Werkes kann in jeder Hinsicht als eine glänzende bezeichnet werden.

J. Euting.

Kleine Mitteilungen.

Zu S. 369 oben (نَسْر = „Giebel"). Eine Zuschrift an den Redakteur. — En lisant les gloses de lexicographie arabe publiées par M. Siegmund Fraenkel dans la ZDMG. 1906, 60, 369, et qui sont extrêmement intéressantes, j'ai été frappé d'une erreur que le savant professeur a commise dans son n° 1, et que je m'empresse de porter à votre connaissance: le long séjour que j'ai fait à Damas en 1875—1878 m'autorise à vous en faire part.

M. S. Fr. a cru que النسر, dans la phrase ارتفاع النسر تسعون ذراعا signifiait „coupole", et il propose d'introduire cette signification dans le lexique arabe. Il n'a pas vu que l'expression ci-dessus est une Haplologie pour ارتفاع [قبّة] النسر. En effet, la coupole de la grande mosquée des Oméyyades à Damas s'appelle قُبّة النسر „coupole du vautour", appellation expliquée ainsi par l'étymologie populaire dont Alfred von Kremer s'est fait l'écho (Topographie von Damascus, I, p 44, DPhHKAWW., VI, SA): „Den Namen . . . . . . soll sie desswegen bekommen haben, weil sich ihr zu beiden Seiten und von ihr ausgehend die Säulengänge und Hallen wie die ausgespannten Fittige eines Geiers ausbreiten". Cf. aussi [A. Socin], Palästina und Syrien (Bædeker), p. 503.

Il n'y a donc pas lieu d'introduire ce sens dans le vocabulaire arabe. En revanche, le rapprochement avec ܢܶܫܪܳܐ prouve que l'appellation النَّسْر conservée à cette coupole remonte avant la conquête arabe, que quand l'usage du syriaque s'est perdu on a traduit نسر par le sens qu'il a en arabe, et qu'au fond nous sommes placés en face d'une *ταυτολογία* (قبّة = ܢܶܫܪܳܐ) analogue aux expressions *désert du Sahara*, *col du Ténia*, بَحْر بُنْطُس, etc. etc. Le nom commun est devenu nom propre en changeant de langue.

Cl. Huart.

Zwei weitere Zuschriften an den Redakteur. 1) Von Ed. König: „Jahn behauptet oben S. 375, ich hätte mich für den kollektiven Gebrauch des Sing. auf Stellen berufen, wo der Sing. unsicher sei. In 1 Kön. 14 21 (falsch st. 24) sei nicht *ḳadeš* „Hierodule", sondern wegen σύνδεσμος vielmehr *ḳešer* „Verschwörung" das Original. Jeder Leser muß sehen, daß dies eine Vergewaltigung des Kontextes ist. Entweder war קדש zu dem ähnlichen Wortbilde קשר geworden, oder der Begriff „Hierodule" wurde vom Hellenisten beseitigt, wie er z. B. die Strauße Jes. 13 21 in Sirenen (σειρῆνες) verwandelt hat. Ferner zum koll. Sing. קָדֵשׁ 1 Kön. 22 47 hinter *jèṭer* vgl. den koll. Sing. *gōj* hinter demselben *jèṭer* Zeph. 2 9! Endlich können 1 Kön. 14 24 und 22 47, wo auch LXX den Sing. hat, nicht nach *ḳedešîm* 15 12 nivelliert werden. Also ist Jahn's Vorwurf zu geringer Berücksichtigung der LXX unbegründet."

2) Von Dr. R. Geyer: Zu لا أبا لك gibt J. Preuß oben 403 f. eine spanische Parallele in *hi de pu.* Ich habe schon 1895 im „Österr. Litteraturbl." IV. 693 zu Zuhair Mo. 47 eine Parallele aus dem Oberitalienischen beigebracht („fiol d'un can", das ebenfalls im Sinne von „potztausend" gebraucht wird), um die Abschwächung des Wortsinnes durch häufigen Gebrauch zu zeigen.

Eine neue Hs. von Ibn Dānijāl's Ṭaif al-ḫajāl. — Aus G. Jacob's „Erwähnungen des Schattentheaters in der Weltliteratur" S. 4 kann man ersehen, welche Schwierigkeiten es macht, die einzige bisher bekannte Handschrift von Ibn Dānijāl's Ṭaif al-ḫajāl zu benutzen. Die Hoffnung andere Handschriften dieses in der arabischen Literatur einzig dastehenden Werkes zu finden, hat man schon aufgegeben (s. Jacob, Textproben aus dem Escorial-Codex des Muhammad Ibn Danijal, S. 1) und eine Ausgabe auf Grund der Escurialhandschrift allein müßte unvollkommen bleiben. Ich beeile mich deshalb, mitzuteilen, daß sich in Konstantinopel in der Bibliothek Ḥakīm oġlu 'Ali Paša eine andere Handschrift des Werkes befindet, über welche ich mir einige Notizen gemacht habe. Die Handschrift (Nr. 648 der Bibliothek) ist im Jahre 828 geschrieben (die Escurialhandschrift stammt aus dem Jahre 845) und besteht aus 180 Blättern; jede Seite enthält 10 Zeilen deutlicher Schrift, der freilich die diakritischen Punkte häufig fehlen. Das erste Stück vom Emir Wiṣāl (s. darüber Jacob im Anhang zu Littmann, Arabische Schattenspiele) reicht von fol. 2 v bis 85 r; das zweite Stück 'Aǵīb wa-Ġarīb ist 135 v zu Ende. Das dritte بابة الضائع اليتيم والعاشق المتيم (vgl. Jacob, Al-Mutajjam) füllt dann den Rest des Bandes. Auf weitere Mitteilungen und Textauszüge verzichte ich, da nun Hoffnung auf eine baldige Herausgabe des vollständigen Textes vorhanden ist.

J. Horovitz.

Verzeichnis der im letzten Vierteljahr bei der Redaktion eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluss der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke. Die Redaktion behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor; Rücksendungen können nicht erfolgen. Anerbieten der Herren Kollegen, das eine oder andre **wichtigere** Werk **eingehend** besprechen zu wollen, werden mit Dank akzeptiert. Die mit * bezeichneten Werke sind bereits vergeben.)

Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- u. Sprachenkunde. Im Auftrage der österreich. Leo-Gesellschaft .... hrsg. ... von W. *Schmidt*. Band I, Heft 3. Salzburg, Druck u. Verlag Zaunrith'sche Buchdruckerei [o. J.].

Museum. Maandblad voor philologie en geschiedenis, onder redactie van P. J. *Blok*, J. J. *Salverda de Grave*, A. *Kluyver* en J. S. *Speyer*. 13de jaargang, n°. 11—12, sept. 1906. Leiden, A. W. Sijthoff. Jaargang van 12 nummers *f* 6,90.

Université Saint-Joseph, Beyrouth (Syrie). Mélanges de la Faculté Orientale. I. Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1906. 15 fr.

The Princeton Theological Review. Vol. IV, no. 3, July 1906. Philadelphia, publ. quarterly by Mac Calla & Co. $ 3.00 a year, 80 cts. a copy.

Ginzel, F. K. – Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie. Das Zeitrechnungswesen der Völker. I. Band. Zeitrechnung der Babylonier, Ägypter, Mohammedaner, Perser, Inder, Südostasiaten, Chinesen, Japaner und Zentralamerikaner. Mit 6 Figuren im Text, chronologischen Tafeln und einer Karte. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1906. 19 Mk., geb. 22 Mk.

*Die Kultur der Gegenwart .... hrsg. von Paul *Hinneberg*. Teil I Abt. VII: Die orientalischen Literaturen. Mit Einleitung: Die Anfänge der Literatur und die Literatur der primitiven Völker. Von Erich *Schmidt*, A. *Erman*, C. *Bezold*, H. *Gunkel*, Th. *Nöldeke*, M. J. *de Goeje*, R. *Pischel*, K. *Geldner*, P. *Horn*, F. N. *Finck*, W. *Grube*, K. *Florenz*. Berlin u. Leipzig, B. G. Teubner, 1906. 12 Mk.

* *Vollers*, K. – Katalog der islamischen, christlich-orientalischen, jüdischen und samaritanischen Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig. Mit einem Beitrag von J. *Leipoldt*. [Katalog der Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig, II.] Leipzig, O. Harrassowitz, 1906. 40 Mk.

Müller, D. H. – Semitica. Sprach- und rechtsvergleichende Studien. II. Heft. [Sitzungsber. d. K. Ak. d. W. in Wien, philos.-hist. Kl., Bd. CLIV, III.] Wien, in Komm. bei A. Hölder, 1906.

The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania. Series A: Cuneiform Texts. Edited by H. V. *Hilprecht*. Voll. XIV. XV. Documents from the Temple Archives of Nippur dated in the reigns of Cassite rulers (complete dates). By Albert T. *Clay*. Philadelphia, Department of Archaeology, University of Pennsylvania, 1906. Je 25 Mk.

Jensen, P. – Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur. Erster Band: Die Ursprünge der alttestamentlichen Patriarchen-, Propheten- und Befreier-Sage und der neutestamentlichen Jesus-Sage. Straßburg, K. J. Trübner, 1906. 40 Mk.

*Biblia Hebraica. Adjuvantibus professoribus G. *Beer*, F. *Buhl*, G. *Dalman*, S. R. *Driver*, M. *Löhr*, W. *Nowack*, I. W. *Rothstein*, V. *Ryssel* edidit Rud. *Kittel*. Pars II. Lipsiae, J. C. Hinrichs, 1906. 4 Mk., geb. 5,20 Mk.

*Monumenta Judaica. Hrsg. v. August *Wünsche*, Wilhelm *Neumann*, Moritz *Altschüler*. Altera pars. Monumenta Talmudica. Erste Serie: Bibel und Babel. I. Bd. 1. Heft. Wien und Leipzig, Akad. Verlag, 1906.

Büchler, A. – Der galiläische ʿAm-ha'Areṣ des zweiten Jahrhunderts. Beiträge zur inneren Geschichte des palästinischen Judentums in den ersten zwei Jahrhunderten. [In: XIII. Jahresbericht d. israel.-theol. Lehranstalt in Wien.] Wien, Verlag d. israel-theol. Lehranstalt, 1906.

Das apologetische Schreiben des *Josua Lorki* an den Abtrünnigen Don Salomon ha-Lewi (Paulus de Santa Maria) herausgegeben . . . mit einer ausführlichen Einleitung und deutscher Übersetzung . . . von L. *Landau*. Antwerpen, Teitelbaum & Boxenbaum, 1906.

Dionysii bar Salībī commentarii in Evangelia. Ediderunt I. *Sedlaček* et I.-B. *Chabot*. Interpretatus est I. *Sedlacek* [sic] adiuvante I.-B. *Chabot*. Fasc. I. [Corpus scr. chr. or. curantibus I.-B. Chabot, I. Guidi etc., scriptores syri, ser. II, t. XCVIII.] Parisiis: C. Poussielgue, Lipsiae: O. Harrassowitz, 1906. 2 voll. 13,20 Mk.

**Išōʿyahb Patriarchae III* liber epistularum. Interpretatus est Rubens *Duval*. [Corpus scr. chr. or., scriptores syri, ser. II, t. LXIV.] 1905. 5,60 Mk.

Al-Moktabas. Revue mensuelle, littéraire, scientifique & sociologique. [In arab. Sprache.] I. Bd., Teil 2. 7. Kairo, Maṭbaʿat aẓ-Ẓāhir. Abonnement 13 fr.

**Vollers*, Karl – Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien. Straßburg, K. J. Trübner, 1906. 9 Mk.

*Papyri Schott-Reinhardt. I. . . . . . hrsg. u. erklärt von C. H. *Becker*. Mit 12 Tafeln in Lichtdruck. [Veröffentlichungen aus der Heidelberger Papyrus-Sammlung. III.] Heidelberg, Carl Winter, 1906. 24 Mk.

*The Naḳā'iḍ of *Jarīr* and *al-Farazdaḳ* edited by Anthony Ashley *Bevan*. Vol. I, part 2. Leiden, late E. J. Brill, 1906.

*Das Kitâbu-l-Itbâʿi wa-l-muzâwaǧati des *Abû-l-Ḥusain Aḥmed ibn Fâris ibn Zakarîyâ* nach einer Oxforder Handschrift herausgegeben von R. *Brünnow*. Gieszen, A. Töpelmann, 1906. 5 Mk.

Ibn Ǵubayr (Ibn Giobeir). Viaggio in Ispagna, Sicilia, Siria e Palestina, Mesopotamia, Arabia, Egitto compiuto nel secolo XII. Prima traduzione, fatta sull' originale arabo da Celestino *Schiaparelli*. Roma, Loescher & Co., 1906. 1 10.

First Steps in Muslim Jurisprudence consisting of Excerpts from Bākūrat-al-saʿd of *Ibn Abū Zayd* with Arabic text, English translation, notes . . . . by Alexander David *Russell* und *Abdullah al-Ma'mūn Suhrawardy*. London, Luzac & Co., 1906. 7 s. 6 d.

Vitae sanctorum indigenarum. I. — Acta S. Eustathii. Interpretatus est Boryssus *Turaiev*. [Corpus scr. chr. or., scriptores aethiopici, ser. II., t. XXI.] 1906. 2,80 Mk.

Somâlitexte gesammelt und übersetzt von Alfred *Jahn*. [Sitzungsber. d. K. Ak. d. W. in Wien, philos.-hist. Kl., Bd. CLII, V.] Wien, in Komm. bei A. Hölder, 1906.

Schweinitz, Hans-Hermann Graf von – In Kleinasien. Ein Reitausflug durch das Innere Kleinasiens im Jahre 1905. Berlin, D. Reimer, 1906. Geb. 6 Mk.

Meinhof, Carl – Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantusprachen. Berlin, D. Reimer, 1906. Geb. 8 Mk.

Westermann, Diedrich – Wörterbuch der Ewe-Sprache. II. Teil: Deutsch-Ewe Wörterbuch. Berlin, D. Reimer, 1906. 6 Mk., geb. 8 Mk.

The Kashmirian Atharva Veda. Book one. Edited by Leroy Carr *Barret*. [Inaug.-Diss. d. Johns Hopkins University. Abdr. a. d. Journ. of the Am. Or. Soc., Vol. XXVI, Second Half, 1906.]

Faddegon, Barend – Çaṃkara's Gītābhāṣya, toegelicht en beoordeeld. Academisch proefschrift. Amsterdam, Faddegon & Co., 1906.

Lidén, Evald – Armenische Studien. [Göteborgs Högskolas Årsskrift 1906. II.] Göteborg, Wettergren & Kerber. 3,40 Mk.

Thulin, Carl – Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza. [Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten hrsg. von A. Dieterich u. R. Wünsch, III. Bd. 1. Heft.] Gieszen, A. Töpelmann, 1906. 2,80 Mk.

Lunet de Lajonquière, E. – Ethnographie du Tonkin Septentrional. D'après les Études des Administrateurs civils et militaires des Provinces septentrionales. Paris, E. Leroux, 1906.

Schmidt, W. – Die Mon-Khmer-Völker, ein Bindeglied zwischen Völkern Zentralasiens und Austronesiens. Braunschweig, Vieweg & Sohn, 1906. 3 Mk.

Abgeschlossen am 25. 10. 1906.

Berichtigung.

S. 591, 8 v. u. lies ضعيف für وخيف.

Vedische Untersuchungen[1].

Von

H. Oldenberg.

16. Die Verbalenklisis im Ṛgveda[2].

Zu den weitest verzweigten Problemen, über die sich Rechenschaft zu geben hat, wer sich mit den Details des Ṛgvedatextes beschäftigt, gehören die Fragen der Enklisis und Nichtenklisis des Verbum finitum. Sie haben eine eingehendere Betrachtung seit der Untersuchung Aur. Mayr's „Beiträge aus dem Ṛg-Veda zur Accentuirung des Verbum finitum" (Sitzungsber. der phil.-hist. Classe der K. Akad. der Wissensch. Bd. 68, S. 219 ff., Wien 1871) nicht gefunden. Mit der dankbaren Anerkennung, welche dieser verdienstlichen Arbeit gebührt, steht es nicht in Widerspruch, wenn ich es nach so langer Zwischenzeit für möglich halte, eine Reihe von Punkten fehlerfreier, bestimmter und anschaulicher herauszuarbeiten.

Die großen Grundgesetze, welche diesen Kreis von Erscheinungen beherrschen, stehen fest und werden hier als bekannt vorausgesetzt. Nur die feineren Verzweigungen müssen verfolgt werden. Einige verhältnismäßig scharf ausgeprägte Typen von Sätzen mit akzentuiertem Verb scheinen erkennbar — Typen, in denen sich Gewohnheiten der Ṛṣis, ihren Gedanken und Ausdruck zu gestalten, verkörpern. Natürlich fehlt es dann auch nicht an Fällen, in denen die vielgestaltige Bewegung das Schema solcher Typen freier umspielt. Und vor allem fehlen Fälle nicht, in denen ohne erkennbaren Unterschied der Bedingungen die Behandlung des Verbs eine andere als in jenen ist. Wir müssen versuchen den in diesen Beziehungen hervortretenden Elementen der Festigkeit wie der Bewegtheit gerecht zu werden, aus dem lebendigen Aufundabsteigen der Stimme der vedischen Liturgen, die wir hier hören, etwas von den Nuancen ihres Gedankens herauszulesen.

---

1) Fortsetzung zu Bd. 60, S. 115 ff.

2) Inhaltsverzeichnis zu Nr. 16 s. am Schluß dieser Nummer.

1. Eine für die Fragen der Verbalakzentuierung besonders wichtige Kategorie ist die des doppelseitigen Satzes bez. des Doppelsatzes. Ein zweiseitiges Geschehen wird bald in einem Satz, bald in zwei in enger Verbindung koordinierten Sätzen so ausgedrückt, daß dessen erste Seite als eine zweite Seite neben sich habend markiert wird. Wir sollten, meine ich, wo zwei Sätze vorliegen, den ersten nicht als „voranstehenden Nebensatz" benennen. Denn es handelt sich nicht um Unterordnung, sondern um Nebeneinanderstellung oder Gegenüberstellung zweier gleichberechtigter Elemente; meist hätten diese ebensogut in umgekehrter Ordnung stehen können. Die beiderseitig gegenüberstehenden Schlagworte können wirkliche Gegensätze ausdrücken (wie heute — morgen, Tag — Nacht, Himmel — Erde), die Gegensätzlichkeit kann sich aber auch bis zu dem Nebeneinanderstehen paralleler, ja nahezu synonymer Ausdrücke abstumpfen (Kühe — Pflanzen, fest — stark, Not — Elend u. dgl.). Hier ist nun vielfach — genauere Bestimmungen werden weiterhin versucht werden — das Verb der ersten Satzhälfte resp. das gemeinsame, bei der ersten Hälfte stehende Verb betont: offenbar ein Ausdruck der dem folgenden entgegenblickenden Spannung, die selbstverständlich allein der ersten, nicht der zweiten Hälfte innewohnt[1]).

2. Der zunächst zu besprechende Fall ist der eines einfachen Gegensatzes[2]) (im Unterschied von dem Auftreten mehrerer Gegensätze). Meist liegt dann ein Verb (v) vor, zu dem zwei Subjekte, Objekte, Ortsbestimmungen oder dergleichen (a *α*) gehören. Minder häufig ist es, daß die Gegensätzlichkeit in zwei Verben (v_1 v_2) liegt. Ob nun Spannung der beiden Satzglieder gegen einander sich durch Verbalbetonung markiert, hängt vom näheren Aussehen des einzelnen Falls, großenteils auch von der Willkür des Redenden ab, welches Moment durch allzu weit getriebene Versuche der Motivierungen ausschalten zu wollen offenbar verfehlt wäre. Im ganzen läßt sich sagen, daß, je entschiedener die Gegenüberstellung — durch Mittel, von denen weiterhin die Rede sein wird — äußerlich hervorgehoben ist, um so größer die Neigung ist, das Verb zu betonen. Die Einzelheiten legen sich meines Erachtens am natürlichsten in folgender Weise auseinander.

a) Ein Verb mit zwei Subjekten, Objekten u. s. w., ohne Markierung des Gegensatzes durch ein eigenes Wort. Nur selten ist dann — in der Stellung a v *α* — das Verb betont; ich finde folgende Fälle:

---

1) Sehr anschaulich tritt das hervor, wenn in demselben Vers I, 124, 6 zweimal Antithese mit *ná* - *ná* begegnet, im übrigen durchaus gleichartig, nur mit dem Unterschied, daß das eine Mal das Verb beim zweiten Glied, das andere Mal beim ersten steht. In jenem Fall ist es unbetont (*nā́jāmiṃ ná pári vr̥ṇakti jāmím*), in diesem dagegen betont (*nā́rbhā́d ī́ṣate ná mahó vibhātī́*).

2) Von „Gegensatz" spreche ich immer in dem weiteren, auch Abgeschwächteres umfassenden Sinn, der sich aus dem oben Gesagten ergibt.

VII, 5, 2 *pr̥ṣṭó diví dhā́yy agníḥ pr̥thivyā́m*
VIII, 45, 40 *pári bā́dho* (offenbar zu lesen *paribā́dho*) *jahī mŕ̥dhaḥ*
X, 73, 9 *páyo góṣv ádadhā óṣadhīṣu*[1]).

In der weit überwiegenden Mehrzahl der Fälle ist, auch bei eben derselben Stellung a v α, das Verb unbetont, z. B.:

I, 190, 4 *divīyate pr̥thivyā́m*[2])
III, 36, 4 *ugrám̐ śávaḥ patyate dhr̥ṣṇv ójaḥ*
IV, 22, 3 *dyā́m ámena rejayat prá bhū́ma*[1])
das. 4 *dyaúr r̥ṣvā́j jániman rejata kṣā́ḥ*
VI, 62, 11 *ā́ paramā́bhir utá madhyamā́bhiḥ*
niyúdbhir yātam avamā́bhir arvā́k
VI, 71, 5 *divó róhāṃsy aruhat pr̥thivyā́ḥ*
IX, 94, 5 *íṣam ū́rjam abhy àrṣā́śvaṃ gā́m*
X, 4, 2 *dūtó devā́nām asi mártyānām*
X, 18, 11 *sūpāyanā́smai bhava sūpavañcanā́*
X, 34, 14 *ní vo nú manyúr viśatām árātiḥ*
X, 49, 11 *evā́ devā́ñ índro vivye nṝ́n*
X, 52, 3 *áhar-ahar jāyate māsí-māsi*
X, 73, 5 *míhaḥ prá tamrā́ avapat támāṃsi*
X, 87, 28 *bálaṃ ví ruja vīryàm.*

Ebenso, aber mit doppelter Setzung desselben Verbs:

I, 134, 5 *tvám̐ víśvasmād bhúvanāt pāsi dhármaṇā*
asuryā̀t pāsi dhármaṇā
X, 129, 5 *retodhā́ āsan mahimā́na āsan.*

b) Wenn bei der hier betrachteten Form des Ausdrucks die beiden einander gegenüberstehenden Begriffe durch einfaches *ca*[3]) oder *utá* aneinandergereiht sind, findet sich nur unakzentuiertes Verb, z. B.:

I, 31, 12 *maghóno rakṣa tanvàś ca*
I, 109, 6 *prá pr̥thivyā́ riricāthe diváś ca*
X, 14, 7 *yamám̐ paśyāsi váruṇaṃ ca devám*[4])
I, 171, 3 *stutā́so no marúto mr̥ḷayantu*
utá stutó maghávā śámbhaviṣṭhaḥ
II, 27, 8 *tisró bhū́mīr dhārayan trī́ṇr utá dyū́n*,

oder mit doppelter Setzung desselben Verbs:

1) Dieser Satz kommt dem unten S. 718 besprochenen Typus schon recht nah.

2) Hier allerdings könnte die Auflösung des Padap. *diví īyate* irrig sein. Aber die von uns beschriebene Sachlage spricht für ihre Richtigkeit.

3) Man beachte, daß wir es hier nicht mit dem satzverbindenden *ca*, für das man die Bedeutung „wenn“ aufzustellen pflegt, zu tun haben. Über dieses s. unten S. 732 f.

4) Anders, wo das *ca* beim Verb steht: VII, 86, 1 *dvitā́ nā́kṣatram papráthac ca bhū́ma.* Vermutlich wurde hier das Verb als satzanfangend aufgefaßt und darum betont.

III, 53, 5 *párā yāhi maghavann ā́ ca yāhi*
V, 83, 2 *ví vr̥kṣā́n hanty utá hanti rakṣásaḥ*[1]).

Dasselbe gilt fast immer, wenn einfaches *ná* oder *mā́* beim zweiten Gliede auftritt. Hier finde ich akzentuiertes Verb nur ein einziges Mal:

X, 85, 85 *prétó muñcā́mi nā́mútaḥ*,

dagegen unakzentuiertes in der ganz ähnlichen Stelle

VII, 59, 12 *mr̥tyór mukṣīya mā́mŕ̥tāt*[2]),

und weiter

I, 164, 44 *dhrā́jir ékasya dadr̥śe ná rūpám*[3])

1) Fälle, bei denen die Gegenüberstellung nicht allein durch *utá*, sondern anderweitig markiert ist, sind hier nicht berücksichtigt. Siehe über dieselben unten S. 712 A. 4; 713 A. 2, vgl. auch S. 722.

2) So ist die Stelle überliefert und in bester Ordnung. Pischel hätte nicht — mit einer Änderung, die keineswegs allein den Padapāṭha trifft; man beachte den Akzent — *mā́ mr̥tāt* („möge ich . . . vom Tode gelöst werden, nicht möge ich sterben") schreiben und diese Vermutung noch neuerdings aufrecht erhalten sollen (ZDMG. 40, 121 ff.; Album Kern 117). Mit einem Schlage werden so dem Text zwei größte Raritäten aufgebürdet: die Form auf *-tāt* als 1. Person und die Verbindung von *mā́* mit dem Imperativ. Zugleich wird der Zusammenhang mit den Parallelstellen zerschnitten. Genau wie hier der Redende „vom Tode, nicht vom Nichtsterben" sich lösen will, sagt er bei der Hochzeit in bezug auf das Mädchen *prétó* (vom Elternhause) *muñcā́mi nā́mútaḥ* (vom Gattenhause) (R̥v. X, 85, 25, vgl. Āpastamba Mantrapāṭha I, 5, 7 und die sonstigen Parallelstellen). Höchst bezeichnend für die Äquivalenz dieser Wendung mit der von uns untersuchten sind die beiden Parallelverse VS. III, 60ᵃ und ᵇ, deren erster eben der unsrige ist mit dem Schluß *mr̥tyór mukṣīya mā́mŕ̥tāt*, und deren zweiter schließt *itó mukṣīya mā́mútaḥ*. Pischel bemerkt diesen Vers wohl, zieht aber aus ihm nicht den sich aufdrängenden Schluß; als uralter und nicht beabsichtigter, also besonders gewichtiger Kommentar sichert er — sofern das nötig wäre — den Sinn der R̥kstelle. Und wozu diese Fülle von Unwahrscheinlichem, das wir nicht etwa von der Überlieferung hinnehmen, sondern selbst durch Konjektur schaffen sollen? Um dem angeblichen Unsinn zu entgehen „möge ich mich der (mir lästigen) Unsterblichkeit nicht entledigen". Aber steht das denn da? Keineswegs: denn es ist doch ein Unterschied, ob gesagt würde, daß man sich der Unsterblichkeit (oder besser des Nichtsterbens, vgl. Caland, ZDMG. 53, 702) nicht entledigen will, oder ob gesagt wird, daß man sich des Todes entledigen will, nicht des Nichtsterbens. Wenn von zwei Satzgliedern das eine aus dem andern eine Ergänzung empfängt, so muß doch nicht immer genau das Gesagte, sondern bisweilen eine Modifikation des Gesagten, wie sie eben durch die Sache gefordert ist, und wie die Phantasie des Hörers sie von selbst herstellt, ergänzt werden. Also hier, wenn es doch mit pedantischer Vollständigkeit ausgesprochen werden soll: möge ich mich vom Tode lösen, nicht vom Nichtsterben (getrennt werden). Das Sprechen ist ja kein Akt der Präzisionsmechanik, sondern lebendiger Seelen. Für die sind solche Abweichungen von der schnurgeraden Linie doch natürlich genug. Werden wir aus X, 40, 6ᶜᵈ *mádhv āsā́ bharata niṣkr̥tám ná yóṣaṇā* schließen, daß das Weib das Stelldichein im Munde trägt? Oder — diese Dinge sind ja allgemein menschlich, nicht allein indisch — liegt in dem Satz Cicero's *fortuna qua illi florentissima, nos duriore conflictati videmur*, daß die *illi* gegen ihr günstiges Geschick angekämpft haben?

3) Aber Av. X, 8, 8 *áyātam asya dadr̥śé ná yātám*.

III, 53, 24 *apapitvám cikitur ná prapitvám*
VIII, 62, 12 *satyám íd vā́ u tám vayám*
índraṃ stavāma nā́nr̥tam
VIII, 33, 19 *adháḥ paśyasva mópári*[1]).

c) Eine häufige Form, in der die Gegensätzlichkeit der beiden Satzhälften markiert wird, ist die zweimalige, bei jeder dieser Hälften eintretende Voranstellung eines Präfixes, einer Negation oder irgend eines andern Wortes[2]): ich bezeichne dies Wort mit p. Hier ist es wichtig, den Unterschied der beiden Stellungen p v a p *a* und p a v p *a* zu beachten. Die erstere hat nie betontes Verb. Die letztere hat es in einem Teile der Fälle, in einem andern Teil nicht.

Ich gebe zunächst für p v a p *a* einige Beispiele:

I, 123, 6 *úd īratām sūnŕ̥tā út púraṃdhīḥ*
I, 39, 8 *ví táṃ yuyota śávasā vy ójasā*
VI, 41, 5 *prāsmā́n ava pŕ̥tanāsu prá vikṣú*
X, 14, 8 *sáṃ gacchasva pitŕ̥bhiḥ sáṃ yaména*
VII, 6, 7 *āgnír dade divá ā́ pr̥thivyā́ḥ*
I, 114, 7 *mā́ no vadhīḥ pitáram mótá mātáram*
X, 128, 5 *mā́ hāsmahi prajáyā mā́ tanū́bhiḥ*
I, 100, 13 *táṃ sacante sanáyas táṃ dhánāni*
VI, 44, 21 *vŕ̥ṣāsi divó vr̥ṣabháḥ pr̥thivyā́ḥ*
X, 179, 3 *śrātáṃ manya ū́dhani śrātám agnaú*
VI, 74, 1 *śáṃ no bhūtaṃ dvipáde śáṃ cátuṣpade* (vgl. VII, 54, 1; X, 37, 10)
I, 145, 1 *tásmin santi praśíṣaḥ tásminn iṣṭáyaḥ*
X, 115, 5 *agníḥ pātu gr̥ṇató agníḥ sūrī́n*[3]).

Von den beiden Gruppen von Beispielen für p a v p *a*, je nachdem das Verb betont ist oder nicht, wird es sich empfehlen wenigstens die mit betontem Verb — ich hoffe nichts übersehen zu haben — vollständig zu geben. Ich stelle jedesmal die Stellen voran, an denen ein Präfix die Rolle des p übernimmt. Es folgen die mit einer Negation. Endlich die mit andern Worten.

Mit betontem Verb:

IV, 34, 2 *sáṃ vo mádā ágmata sám púraṃdhiḥ*
das. 11 *sáṃ índreṇa mádatha sáṃ marúdbhiḥ*

1) VIII, 37, 6 tritt bei zweimal gesetztem, nahezu gleichem Verb mit einmaligem *ná* zwar der Akzent ein (*kṣatrā́ya tvam ávasi ná tvam āvitha*), aber hier beruht das offenbar auf dem *tvam* – *tvam*, s. unten S. 724.

2) Der Wiederholung desselben Worts ist es gleichwertig, wenn ein so geringfügiger Wechsel wie zwischen *vŕ̥ṣā* und *vr̥ṣabháḥ* (VI, 44, 21) vorliegt, oder wenn verschiedenes Genus von a und *a* das p einmal als *té*, einmal als *tā́ni* erscheinen läßt (I, 53, 6).

3) Ähnlich, aber den Raum eines Pāda überschreitend, I, 27, 5; II, 29, 3; III, 55, 2; VII, 62, 4; 98, 5; VIII, 9, 16; X, 32, 2; 57, 1 u. s. w. Mehrere dieser Stellen haben ein *mā́* – *mā́*.

IX, 71, 8 *sáṃ suṣṭutī́ násate sáṃ góagrayā*
X, 81, 3 *sáṃ bāhúbhyāṃ dhámati sáṃ pátatraiḥ*
VI, 44, 16 *vy àsmád dvéṣo yuyávad vy áṃhaḥ*[1]
I, 31, 14 *prá pā́kaṃ śā́ssi prá díśo vidúṣṭaraḥ*
VIII, 96, 5 *prá párvatā ánavanta prá gā́vaḥ*
I, 115, 6 *nír áṃhasaḥ piprtā́ nír avadyā́t*
V, 31, 9 *níḥ ṣīm adbhyó dhámatho níḥ ṣadhásthāt*
III, 16, 4 *ā́ devéṣu yátata ā́ suvī́rye*
X, 45, 10 *új jāténa bhinádad új jánitvaiḥ*
I, 124, 6 *nā́rbhād īṣate ná mahó vibhātī́*
I, 165, 9 *ná jā́yamāno náśate ná jātáḥ*
I, 170, 1 *ná nūnám ásti nó śváḥ*[2]
VI, 24, 8 *ná vīḷáve námate ná sthirā́ya*
X, 117, 6 *nā́ryamáṇam púṣyati nó sákhāyam*[2]
I, 34, 2 *trír náktaṃ yāthás trír v aśvinā dívā*[2]
VI, 49, 10 *rudrám dívā vardháyā rudrám aktaú*
VI, 72, 1 *yuváṃ sū́ryaṃ vividáthur yuváṃ svàḥ*
VIII, 16, 6 *tám íc cyautnaír ā́ryanti táṃ kṛtébhiś carṣaṇáyaḥ*[3]).

Dagegen andererseits mit unbetontem Verb:

IV, 17, 11 *sám índro gā́ ajayat sáṃ híraṇyā*
IX, 97, 45 *sám índur góbhir asarat sám adbhíḥ*
III, 1, 9 *vy àsya dhā́rā asṛjad ví dhénāḥ*
VI, 9, 6 *ví me kárṇā patayato ví cákṣuḥ*
X, 89, 11 *prá síndhubhyo ririce prá kṣitíbhyaḥ*
VIII, 3, 20 *nír agnáyo rurucur nír u sū́ryaḥ*[2]
I, 31, 4 *ā́ tvā pū́rvam anayann ā́param púnaḥ*
III, 2, 7 *ā́ ródasī apṛṇad ā́ svàr mahát*
III, 61, 4 *ā́ntād diváḥ paprathe ā́ pṛthivyā́ḥ*
IV, 36, 8 *ā́ no rayím ṛbhavas takṣatā́ váyaḥ*
V, 42, 18 *ā́ no rayíṃ vahatam ótá vīrā́n*[4]
X, 56, 7 *ā́vareṣv adadhād ā́ páreṣu*
X, 55, 3 *ā́ ródasī apṛṇād ótá mádhyam*[4]
VII, 19, 11 *úpa no vā́jān mimīhy úpa stīn*[5]
X, 142, 6 *út te śúṣmā jihatām út te arcíḥ*
II, 23, 5 *nā́rātayas titirur ná dvayāvínaḥ*
II, 27, 11 *ná dakṣiṇā́ ví cikite ná savyā́*
II, 35, 6 *nā́rātayo ví naśan nā́nṛtāni*
VI, 3, 2 *nā́ṃho mártaṃ naśate ná prádṛptiḥ*

---

1) Es ist möglich das Verb von einem *yáthā* im vorangehenden Pāda abhängig zu verstehen; die Stelle würde dann nicht hierher gehören.

2) Hier steht an zweiter Stelle ein *u*.

3) Die einzige dieser Stellen, die sich über mehrere Pādas erstreckt.

4) Hier steht ein *utá* beim zweiten Gliede.

5) Unsicheres Beispiel; es steht nicht fest, daß mit dem Padapāṭha unbetontes *mimīhi* anzunehmen ist.

X, 39, 11 *nā́ṃho aśnoti duritáṃ nákir bhayám*[1])
I, 162, 11 *mā́ tád bhū́myām ā́ śriṣan mā́ tṛ́ṇeṣu*
II, 42, 2 *mā́ tvā śyenā́ úd vadhīn mā́ suparṇáḥ*
das. 3 (= VI, 28, 7) *mā́ na stenā́ īśata mā́ghá́śaṃsaḥ*
VIII, 48, 14 *mā́ no nidrā́ īśata mótá jálpiḥ*[2])
X, 16, 1 *mā́sya tvácam cikṣipo mā́ śárīram*
X, 18, 1 *mā́ naḥ prajā́ṃ rīriṣo mótá vīrā́n*[2])
I, 53, 6 *té tvā mádā amadan tā́ni vṛ́ṣṇyā*
I, 77, 5 *sá eṣu dyumnám pīpayat sá vā́jam*
X, 61, 16 *sá kakṣīvantaṃ rejayat só agním*
X, 68, 9 *sóṣā́m avindat sá svàḥ só agním*
I, 91, 22 *tvám apó ajanayas tváṃ gā́ḥ*
II, 27, 8 *tisró bhū́mīr dhārayan trī́ṇr utá dyū́n*[2])
X, 16, 4 *táṃ te śocís tapatu táṃ te arcíḥ*
X, 88, 8 *táṃ dyaúr veda tám pṛthivī́ tám ā́paḥ*
X, 128, 3 *máyy āśír astu máyi devá́hūtiḥ.*

Ich habe hier — ich hoffe wenigstens mit annähernder Vollständigkeit — die Stellen beigebracht, in denen der Doppelsatz oder doch seine wesentlichen Elemente sich im Rahmen eines Pāda halten. Dazu kommt dann eine erhebliche Zahl von Belegen mit unbetontem Verb, in denen die Elemente der Doppelung sich auf zwei Pādas verteilen. Offenbar wurde hier die Spannung der beiden Seiten gegen einander als nicht intensiv genug empfunden, um Betontheit des Verbs herbeizuführen[3]). Beispielsweise:

I, 5, 8 *tvā́ṃ stómā avīvṛdhan*
tvā́m ukthā́ śatakrato.
I, 23, 24 *sám māgne várcasā sṛja*
sám prajáyā sám ā́yuṣā
I, 48, 8 *ápa dvéṣo maghónī duhitā́ diváḥ*
uṣā́ ucchad ápa srídhaḥ
I, 80, 4 *nír indra bhū́myā ádhi*
vṛtráṃ jaghantha nír diváḥ
V, 25, 4 *agnír devéṣu rājati*
agnír mártesv āviśán.
VII, 26, 1 *ná sóma índram ásuto mamāda*
nā́brahmāṇo maghávānaṃ sutā́saḥ;

vgl. weiter I, 5, 3; 25, 2 (*mā́ - mā́*); 26, 7; 39, 10; 91, 2; 122, 4; 189, 4 (*mā́ - mā́*); VI, 27, 1. 2 (mit *u* im zweiten Glied); VII, 15, 9; 16, 3; 22, 5; 32, 10 (mit *nákiḥ - ná*); 86, 5; 92, 3; VIII, 3, 5. 6; 6, 21; 7, 6. 17; 27, 16 (unregelmäßig; Wechsel von p_1 und p_2);

---

1) Hier ist das Schema p a_1 v a_2 p α. — Diesen Stellen mit *ná . . ná* ist, mit etwas veränderter Wortstellung, hinzuzufügen X, 129, 2 *ná mṛtyúr āsīd amṛ́taṃ ná tárhi.*

2) Hier steht ein *utá* beim zweiten Gliede.

3) Einzige Ausnahme, soviel ich sehe, ist VIII, 16, 6 (s. oben).

31, 16 (*ná - ná*); 51, 10 (Schema: $pa_1\ va_2\ p\alpha$, vgl. oben S. 713, Anm. 1); 89, 6; IX, 67, 5; X, 82, 5; 109, 6; 119, 8; 151, 5 etc.

Blicken wir auf die vorgelegten Materialien zurück, so muß zuvörderst auf ein naheliegendes Bedenken gegen die von uns gewählte Umgrenzung des besprochenen Ausdruckstypus eingegangen werden. Indem wir uns hier nur mit dem Fall eines Verbs beschäftigen, trennen wir Mengen innerlich gleichartiger Stellen, beispielsweise zwei untereinander so ähnliche wie I, 165, 9 *ná jāyamāno náśate ná jātáḥ* und III, 53, 14 *nāśíram duhré ná tapanti gharmám*[1]). Das muß in der Tat zugegeben werden. Aber man wolle bedenken, daß jede mögliche Einteilung, indem sie ein Merkmal zugrunde legt, damit genötigt ist, irgendwelche andere Merkmale, deren Berücksichtigung im einzelnen Fall wünschenswert gewesen wäre, in den Hintergrund zu schieben. Überschaut man aber die von uns aufgestellten Beispielserien, wird man sich dem Eindruck doch kaum entziehen, daß man es hier mit sehr ausgeprägten, nahezu die Stelle und Rolle jedes einzelnen Wortes fixierenden Typen des Ausdrucks zu tun hat, welche ähnlichen gegenüber zu isolieren wohl am Platz ist. Insonderheit der Unterschied der Fälle $pvap\alpha$ und $pavp\alpha$ tritt nur bei der hier gewählten Abgrenzung gebührend zutage.

Sehr deutlich zeigt sich, daß ein *ná - ná* dieselbe Rolle spielt wie etwa ein *sám - sám* oder ein *tríḥ - tríḥ*; es ermöglicht die in der Akzentuierung sich ausdrückende Spannung der beiden Seiten, während ein *ca - ca* sie notwendig herbeiführt. Bemerkenswert ist, daß bei *mā́ - mā́* das Verb, wie schon A. Mayr 257 bemerkt hat, stets unbetont ist; wie hier so gilt das auch bei den im folgenden zur Sprache kommenden Doppelsatztypen[2]). Ich kann doch nicht glauben, daß die Verbalbetonung hier prinzipiell ausgeschlossen gewesen ist; weshalb die Wiederholung gerade des *mā́* eine Funktion nicht habe ausüben können, die nicht nur wiederholtem *ná*, sondern ebensogut allen möglichen andern wiederholten Worten zustand, ist nicht abzusehen. Wir haben offenbar an Zufall zu denken; in der Tat führt Weber, Ind. Stud. XIII, 74 einen Fall aus der Taitt. Saṃhitā mit *mā́ - mā́* und betontem Verb an[3]).

Was nun die Erklärung der Abgrenzung der Fälle mit betontem und unbetontem Verb und der ganzen Erscheinung überhaupt anlangt, so greift offenbar Whitney (Kuhn-Schleicher, Beitr. I, 193[4])) fehl, der Av. VI, 55, 2 *ā́ no góṣu bhájatā prajā́yām*

1) So haben wir denn auch unserseits unten (S. 722 ff.) die Materialien für *anyá - anyá* und ähnliches zusammenhängend besprochen, gleichviel ob ein Verb vorliegt oder zwei.

2) III, 53, 20 ist keine Ausnahme; dort ist für die Betonung des Verbs nicht das *mā́ - mā́*, sondern das *ca - ca* maßgebend.

3) *mā́ bhér mā́ sáṃ viktháḥ.* Daß dieser Fall außerhalb der gegenwärtig von uns festgehaltenen Begrenzung (ein Verb) liegt, ist unwesentlich.

4) In der Grammatik scheint Wh. übrigens anders zu urteilen.

vor *bhájata* interpungieren will, die Betonung also als die des Satzanfangs auffaßt („uns Kühe, verleih' uns Nachkommenschaft"). Auf die Reihe der oben gegebenen Beispiele angewandt, führt das zu durchaus unerträglicher Auffassung der Wortstellung. Man bemerke die immer wiederkehrende Stellung des Präfixes hinter dem Verb (*prá párvatā*, *ánavanta prá gávaḥ*), während sich doch nach bekannter Sachlage die Zerlegung in zwei Teilsätze mit jedesmal voranstehendem Präfix von selbst aufdrängt. Oder man beachte die geradezu unmögliche Teilung *ná nūnám*, *ásti nó śváḥ* oder *trír náktaṃ*, *yāthás trír v aśvinā dívā*[1]).

Auch die Fassung Mayr's (S. 229) finde ich nicht ausreichend, der das Verb betont sein läßt „wenn es zwischen zwei Objekten steht" — das Wort „Objekt" in weitestem Sinne genommen, so daß es Instrumentale, Genetive, Lokative u. s. w. mit umfaßt. Das scheitert an Stellen wie X, 14, 7 *yamáṃ paśyāsi váruṇaṃ ca deváṃ* oder X, 4, 2 *dūtó devánām asi mártyānām*, denen sich viele ähnliche hinzufügen lassen (s. oben S. 709). Offenbar ist auch, wenigstens für den hier von uns betrachteten Kreis von Stellen, die Wiederholung desselben oder annähernd desselben Worts an der Spitze der beiden Satzglieder so charakteristisch, daß dieser Zug bei der Beschreibung des Typus nicht ignoriert werden darf.

Was meine eigene Auffassung anlangt, so muß ich mich zunächst außerstande bekennen, aufzufinden, wovon bei den beiden Beispielserien des Typus p a v p α die Betonung des Verbs auf der einen, seine Nichtbetontheit auf der andern abhängen könnte. Ob inhaltlich zwischen den Hälften des Doppelsatzes wirkliche Gegensätzlichkeit (etwa mit den Schlagworten Himmel — Erde, oder rechts — links, oder früher — später) obwaltet, oder ob die beiderseitigen Schlagworte untereinander ähnlichen Wert haben, sich etwa geradezu der Synonymität annähern (*dvéṣaḥ* - *áṃhaḥ*, *vīḷáve* - *sthiráya*, *áṃhasaḥ* - *avadyát*, *dhárāḥ* - *dhénāḥ*, *árātayaḥ* - *dvayāvínaḥ* etc.), entscheidet offenbar nicht; beides ist auf beiden Seiten vertreten. Kleine Zusätze, welche über die das Schema p a v p α ausfüllenden fünf Worte hinausgehen, sind unter den Belegen des unakzentuierten Verbs etwas häufiger, aber sie finden sich doch auch auf der andern Seite und fehlen auf der ersten Seite in vielen Beispielen, so daß auch hieran der Unterschied schwerlich hängt. Bei den Fällen mit einer Negation fällt auf, daß diejenigen, wo das Verb in Verbindung mit einem Präfix steht[2]) (wie *ná dákṣiṇā ví cikite ná savyá*), jenes durchweg unbetont zeigen: wir kommen auf ähnliches weiter unten bei der Erörterung

1) Auf ähnliche Unmöglichkeiten wird man geführt, wenn man die Atharvan-Beispiele, die Whitney beibringt, prüft: man sehe etwa XII, 3, 48 oder XV, 3, 4.

2) Bei dem Gros unserer Beispiele, bei denen stehend ein zweimal gesetztes, vom Verb immer getrenntes Präfix vorliegt, kommt dieser Gesichtspunkt natürlich nicht in Frage.

von *anyá* - *anyá* zurück. Im ganzen aber wird über die Auffassung kaum hinauszukommen sein, daß derselbe Gedanke mit stärkerer oder auch mit schwächerer Hervorhebung der Spannung ausgedrückt werden konnte und demnach die Betonung des Verbs schwankte: wobei vielleicht ein Präfix sozusagen als ein die Elastizität hemmendes, den höheren Grad der Spannung erschwerendes Element gewirkt haben mag.

Nun weiter der Typus p v a p *α*. Fehlte bei diesem die Spannung? Vielleicht nicht, oder doch nicht notwendig. Sondern sie kann hinter dem Verb, wo bei diesem Typus das dem *α* sich gegenüberstellende a steht, ihren Sitz gehabt haben, so daß das Verb von ihr unbeeinflußt blieb. Man darf schwerlich entgegenhalten, daß wir bei andern, weiterhin zu besprechenden Typen hinter dem Verb des ersten Gliedes öfter noch irgendwelche demselben Glied angehörige Worte finden und das Verb doch betont ist: ich denke an Fälle wie II, 40, 4 *divy ànyáḥ sádanaṃ cakrá uccā́, pṛthivyā́m anyó ádhy antárikṣe* oder VI, 72, 2 *úpa dyā́ṃ skambhāthu skámbhanena, ápratham pṛthivīm mātáram ví*. Hier ist das *uccā́*, das *skámbhanena* nicht Träger des Gegensatzes, der vielmehr in *diví* - *pṛthivyā́m*, *dyā́m* - *pṛthivīm* liegt. Jene Worte also entlasten das Verb nicht von der Spannung, während z. B. in dem oben angeführten *śáṃ no bhūtaṃ dvipáde śáṃ cátuṣpade* jene offenbar auf das *dvipáde* fiel, wo sie freilich, da das Wort ohnedies seinen Akzent besitzt, für uns nicht sichtbar werden kann.

d) Als Anhang an diesen ganzen Kreis von Möglichkeiten füge ich den Fall, daß e i n Verb (resp. nur durch Numerus und Person unterschiedene Formen desselben Verbs) bei beiden Satzgliedern steht. Dann ist im Fall von *ca* - *ca* (Schema: a *ca* v *α ca* v) das Verb, wie immer bei *ca* - *ca*, an erster Stelle betont:

I, 120, 9 *rāyé ca no mimītáṃ vā́javatyai*
iṣé ca no mimītaṃ dhenumátyai
I, 123, 12 *párā ca yánti púnar ā́ ca yanti*
VIII, 35, 10 *prajā́ṃ ca dhattáṃ dráviṇaṃ ca dhattam.*

Bei beiderseits voranstehendem Präfix, Negation oder anderem Wort finde ich nur unbetontes Verb; das Schema ist p a v p v *α* oder p a v p *α* v:

X, 94, 1 *praíté vadantu prá vayáṃ vadāma*
I, 135, 8 *ná te vāya úpa dasyanti dhenávaḥ*
nā́pa dasyanti dhenávaḥ
X, 129, 1 *nā́sad āsīn nó sád āsīt*
I, 103, 5 *sá gā́ avindat só avindad áśvān.*

Hier schließe ich ähnliche, doch nicht durch das beidemal vorangestellte Element p charakterisierte Stellen an:

I, 134, 5 *tváṃ víśvasmād bhúvanāt pāsi dhármaṇā*
asuryā̀t pāsi dhármaṇā

I, 191, 10 *só cin nú ná marāti*
nó vayám marāma.

e) Wir wenden uns jetzt zu demjenigen Fall des einfachen Gegensatzes (s. oben S. 708), wo dieser seinen Sitz im Verbum hat, also zwei Verba einander gegenüberstehen. In der Regel — sofern nicht auch äußerlich die Gegensätzlichkeit besonders stark markiert ist, s. unten — ist hier das erste Verb unbetont, auch bei Anfang der beiden Satzteile mit demselben Präfix etc. Ich führe an:

I, 132, 4 *asmábhyam̐ jeṣi yótsi ca*
III, 57, 5 *ā́ sādaya pāyáyā cā mádhūni*
V, 83, 8 *mahā́ntam̐ kóśam úd acā ní ṣiñca*
VIII, 23, 7 *tám ayā́ vācā́ gr̥ṇe tám u va stuṣe*
X, 15, 5 *tá ā́ gamantu tá ihá śruvantu*
ádhi bruvantu tè 'vantv asmā́n
X, 30, 6 *sám̐ jānate mánasā sám̐ cikitre.*
X, 31, 4 *só asmai cā́ruś chadayad utá syāt*
X, 103, 2 *tád índreṇa jayata tát sahadhvam.*

Ebenso wenn einfaches *ná* beim zweiten Glied steht:

I, 127, 3 *niḥṣáhamāṇo yamate nā́yate*
I, 129, 8 *hatém asan ná vakṣati*
VI, 69, 8 *ubhā́ jigyathur ná párā jayethe*
VII, 20, 6 *nú cit sá bhreṣate jáno ná reṣat* [1])

Gegenüberstellung mit *ná - ná* oder *mā́ - mā́* haben wir, insoweit ein Verb vorliegt, schon oben (S. 711 f.) kennen gelernt. Wie dort, so finden wir auch hier bei zwei oder mehreren Verben im Fall des *ná - ná* einige Fälle der Betontheit des ersten:

I, 62, 12 *ná kṣíyante nópa dasyanti dasma*
III, 53, 14 *nāśíram̐ duhré ná tapanti gharmám* [2])

Dagegen in weit überwiegender Masse mit unbetontem Verb Stellen mit *ná-ná* wie I, 113, 3; 162, 21; II, 28, 4; 30, 7; III, 53, 23 [2]); 59, 2; V, 54, 7; VI, 28, 3. 4; X, 10, 8; 34, 2; 48, 5 [2]); 107, 8. Ebenso mit *mā́ - mā́* V, 65, 6; VI, 61, 14; X, 57, 1ᵃ⁻ᶜ; 128, 8: wenn III, 53, 20 *mā́ ca hā́ mā́ ca ririṣat* das erste Verb betont ist, beruht das offenbar nicht auf dem *mā́ - mā́*, sondern auf dem *ca - ca.*

3. Wir betrachten jetzt die Fälle, in denen zu der einen Gegenüberstellung, mit der wir es bis jetzt zu tun hatten, eine zweite hinzutritt. Also etwa statt: „nieder wirft er den offenbaren Sünder, nieder den verborgenen" Sätze folgender Art: „bei Nacht herrscht Varuṇa, bei Tage Mitra", oder: „den Bösen straft Varuṇa, den Guten segnet er" — wo wir das erstemal ein Verb (v) mit zwei Paaren von Subjekten, Objekten, Zeitbestimmungen u. dgl.

1) Hier auch beim ersten Glied eine Negation.

2) Man könnte hier Doppelgegensatz finden. In jedem Fall dient es der Übersichtlichkeit, die Stelle hierher zu setzen.

(a α, b β) haben, das zweitemal, indem der eine der beiden Gegensätze in das Verb fällt, zwei Verba (v_1 v_2) mit einem Paar von Subjekten etc.

Die in den vorher besprochenen Fällen im ganzen die Voraussetzung der Verbalbetonung bildende ausdrückliche Markierung der Entgegengesetztheit kann sich natürlich auch hier finden, so durch *ca - ca*, z. B. III, 52, 3 *puroḷā́śaṃ ca no ghásо joṣáyāse gíraś ca naḥ.* Aber in der Regel besitzen hier die beiden Gegensatzpaare, das a dem α, das b dem β sich entgegenstellend, schon an sich die Kraft, die nötige Spannung bemerkbar zu machen.

a) So haben wir mit e i n e m Verb, a b v α β, zuweilen auch chiastisch a b v β α:

III, 31, 10	*jāté niṣṭhā́m ádadhur góṣu vīrā́n*
X, 12, 7	*sū́rye jyótir ádadhur māsy àktū́n*
X, 53, 11	*gárbhe yóṣām ádadhur vatsám āsáni*
X, 68, 11	*rā́tryāṃ támo ádadhur jyótir áhan* [1])
I, 161, 6	*índro hárī yuyujé aśvínā rátham*
II, 16, 2	*háste vájram bhárati śīrṣáṇi krátum*
III, 3, 7	*uśíg devā́nām ási sukrátur vipā́m*
VIII, 36, 3	*ū́rjā́ devā́n ávasy ójasā tvā́m*
IX, 97, 9	*dívā hárir dádṛśe náktam ṛjrā́ḥ*
X, 56, 2	*vāmám asmábhyaṃ dhā́tu śárma túbhyam.*

Man bemerkt leicht den scharf ausgeprägten, typischen Charakter dieser Sätze. Daß auch hier so wenig wie in den oben S. 714 besprochenen Fällen davon die Rede sein kann, vor dem Verb zu interpungieren und dessen Akzent dann auf Anfangsstellung im Satz zurückzuführen, liegt auf der Hand: es genügt zu bedenken, was bei solcher Auffassung aus I, 161, 6 oder auch aus dem weiter unten anzuführenden I, 164, 51 werden würde.

Doch auch hier finden wir Fälle mit unbetontem Verb. Zunächst solche, die dem beschriebenen Typus nicht genau entsprechen, mit andrer Stellung des Vers (a v b α β, vgl. den oben S. 711 besprochenen Typus p v a p α gegenüber p a v p α) resp. mit Verteilung über mehrere Pādas:

I, 161, 14	*divā́ yānti marúto bhū́myāgníḥ*
I, 161, 11	*udvátsv asmā akṛṇotanā tṛ́ṇam*
	nivátsv apáḥ
X, 42, 10	*góbhiṣ taremā́matiṃ durévām | yávena kṣúdham.*

Aber es gibt auch Stellen, die sich genau in das eben erörterte Schema fügen und doch unbetontes Verb aufweisen, so

I, 64, 13	(vgl. X, 147, 4) *árvadbhir vā́jam bharate dhánā nṛ́bhiḥ*
II, 26, 3	*sá putraír vā́jam bharate dhánā nṛ́bhiḥ*
III, 53, 17	*sthiraú gā́vau bhavatāṃ vīḷúr ákṣaḥ*

1) Ich erinnere hier an den diesen Stellen ähnlichen, oben S. 709 besprochenen Vers X, 73, 9 *páyo góṣv ádadhā óṣadhīṣu.*

V, 85, 2 *diví sū́ryam adadhāt sómam ádrau*[1])
IX, 70, 7 *gavyáyī tvág bhavati nirṇíg avyáyī.*
X, 16, 3 *sū́ryaṃ cákṣur gacchatu vā́tam ātmā́*[2]).

Mit zweimaliger Setzung desselben Verbs, so daß dies an erster Stelle einmal betont, andere Male unbetont ist:

I, 164, 51 *bhū́mim parjányā jínvanti dívaṃ jinvanty agnáyaḥ*
VII, 104, 23 *pṛthivī́ naḥ pā́rthivāt pātv áṃhasaḥ*
antárikṣaṃ divyā́t pātv asmā́n.
X, 85, 40 *sómaḥ prathamó vivide*
gandharvó vivida úttaraḥ
X, 130, 3 *ā́jyaṃ kím āsīt paridhíḥ ká āsīt*
X, 137, 3 *ā́ vāta vāhi bheṣajám*
ví vāta vāhi yád rápaḥ.

Es ist wohl nicht zufällig, daß in dieser Reihe von Stellen die über mehrere Pādas reichenden das Verb nicht betonen. Einigermaßen ähnlich, wenn auch etwas anders gebaut, ist noch

X, 114, 4 *tám mātā́ reḷhi sá u reḷhi mātáram.*

b) Verlegt sich nun, der oben (S. 718) aufgezeigten Möglichkeit entsprechend, der eine der beiden Gegensätze in das Verb, so kommen wir zu Ausdrücken mit zwei Verben, am einfachsten von der Form a v_a α v_α oder a v_a v_α α[3]). Dabei können die beiden Begriffe a α, obschon einander entgegengestellt, durch dasselbe Wort ausgedrückt sein, z. B. durch *kám - kám* (am häufigsten durch *anyá - anyá*, worüber unten S. 722). Ich führe folgende Stellen auf:

I, 34, 11 (= 157, 4) *prā́yus tāriṣṭaṃ ní rápāṃsi mṛkṣatam*
I, 39, 3 *párā ha yát sthiráṃ hathá*
náro vartáyathā gurú[4])
I, 152, 3 *ṛtám píparty ánṛtaṃ ní tārīt*
I, 81, 3 *káṃ hánaḥ káṃ vásau dadhaḥ*
VI, 9, 6 *kíṃ svid vakṣyā́mi kím u nū́ maniṣye*
VI, 72, 2 *úpa dyā́ṃ skambháthu skámbhanena*
áprathatām pṛthivī́m mātáraṃ ví[4])
X, 2, 2 *sváhā vayáṃ kṛṇávāmā havī́ṃṣi*
devó devā́n yajatv agnír árhan[4])

---

1) Anderes geht voran, wodurch vielleicht die Pointe der Gegensätzlichkeit abgeschwächt wird.

2) Ungefähr ähnlich, auf mehrere Pādas sich erstreckend, auch X, 45, 1.

3) Man kann fragen, wie es sich mit den Kombinationen mit v_a an der Spitze verhält. Hier kann der Antithesenakzent des Verbs im allgemeinen nicht erkennbar werden, da das Verb ohnedies wegen seiner Anfangstellung betont ist (z. B. X, 39, 2 *codáyataṃ sūnṛ́tāḥ pínvataṃ dhíyaḥ*). Wenn übrigens durch Zufall ein anderes Wort vorangeht, kann auch ein Fall der bezeichneten Art in Frage kommen. Vielleicht ist so aufzufassen I, 62, 3 *bṛ́haspátir bhinád ádriṃ vidád gā́ḥ.* Doch kann es sich hier auch um Nebensatz ohne Abzeichen handeln.

4) Man bemerke das Durchgehen des Doppelsatzes durch zwei Pādas. Übrigens befinden wir uns hier schon in der Nähe des weitverbreiteten Typus,

X, 55, 5 *adyā́ mamā́ra sá hyáḥ sám āna.*

Einigermaßen ähnlich den Fällen I, 81, 3; VI, 9, 6 ist

VII, 101, 3 *starír u tvad bhávati sū́ta u tvat*[1]).

Nicht leicht erscheint der hier in Rede stehende Typus des doppelten Gegensatzes mit zwei Verben so, daß beidemal dasselbe Präfix an der Spitze steht: diese Figur des wiederholten Präfixes paßt im Grunde nicht zu dem Wechsel des Verbs. Ich führe an:

V, 36, 4 *prá savyéna maghavan yáṃsi rāyáḥ*
prá dakṣiṇíd dharivo mā́ ví venaḥ.

Mit doppeltem *ná* im Eingang:

III, 53, 14 *nā́śíraṃ duhré ná tapanti gharmám.*

Mit einem andern im Eingang wiederholten Wort:

VII, 38, 6 *bhágam ugró 'vase jóhavīti*
bhágam ánugro ádha yāti rátnam[2]).

Diesen Stellen sind, im Einzelnen verschiedene Figuren bildend, etwa die folgenden mit unbetontem Verb gegenüberzustellen:

II, 15, 7 *práti śroṇá sthād vy àndg acaṣṭa*
VIII, 79, 2 *prém andháḥ khyan níḥ śroṇó bhūt*
VI, 47, 31 *ā́mū́r aja pratyā́vartayemā́ḥ*
VIII, 81, 6 *ā́ no bhara dákṣiṇena*
abhí savyéna prá mṛśa
X, 80, 2 *agnír ékaṃ codayat samátsu*
agnír vṛtrā́ṇi dayate purū́ṇi
I, 163, 12 *ajáḥ puró nīyate nā́bhir asya*
ánu paścā́t kaváyo yanti rebhā́ḥ
I, 164, 7 *śīrṣṇáḥ kṣīráṃ duhrate gā́vo asya*
vavríṃ vásānā udakáṃ padā́puḥ[3])
V, 48, 2 *ápo ápācir áparā ápejate*
prá pū́rvābhis tirate devayúr jánaḥ
VI, 47, 17 *párā pū́rveṣāṃ sakhyā́ vṛṇakti*
vitárturāṇo áparebhir eti
VI, 62, 10 *ántaraiś cakraís tánayāya vartíḥ*
dyumátā́ yātam nṛvátā ráthena
sánutyena tyájasā mártyasya
vanuṣyatā́m ápi śīrṣā́ vavṛktam[3])
VII, 104, 12 *táyor yát satyáṃ yatarád ṛ́jīyaḥ*
tád ít sómo 'vati hánty ásat

---

den wir schärfer geschliffen S. 727 f. antreffen werden. Bei X, 2, 2 könnte man auch an den Fall des ersten Satzes, der die Grundlage des zweiten bildet, denken (unten S. 725).

1) Man bemerke das *tvat* – *tvat*; vgl. unten S. 724.

2) Das zweite Verb ist hier annäherndes Synonymum des ersten. Insofern wäre es richtiger, den Vers zu den Beispielen eines Gegensatzes zu stellen. Die Grenzen verschwimmen natürlich.

3) Genau genommen drei Gegensatzpaare.

IX, 69, 4 *ukṣā́ mimāti práti yanti dhenávaḥ*
X, 27, 9 *átrā yuktó 'vasātā́ram icchāt*
átho áyuktaṃ yunajad vavanvā́n
X, 34, 9 *nīcā́ vartanta upári sphuranti*
X, 40, 2 *kúhābhipitvám karathaḥ kúhoṣatuḥ*
das. 3 *kásya dhvasrā́ bhavathaḥ kásya vā narā*
rājaputréva sávanā́va gacchathaḥ
X, 44, 8 *dyaúḥ krandad antárikṣāṇi kopayat.*

4. a) Von der Unterscheidung einfacheren und zusammengesetzteren Baus, die wir bisher beobachtet haben, sehen wir da ab, wo es sich um Gegenüberstellung mit *vā - vā* oder *ca - ca* handelt. Hier liegt unter allen Umständen starke Hervorhebung des Hinblickens der ersten Seite auf die zweite vor, und so ist hier das Verb des ersten Satzteils, gleichviel ob im zweiten eigenes Verb folgt oder nicht, regelmäßig betont. Es ist überflüssig das zu belegen; nur die wenigen Ausnahmen, sämtlich den Fall des *ca - ca* betreffend, führe ich auf:

II, 6, 8 *sá vidvā́ṅ ā́ ca piprayaḥ*
yákṣi cikitva ānuṣák
ā́ cāsmín satsi barhíṣi.

Die zweite Zeile ist Parenthese; beruht die Unbetontheit von *piprayaḥ* auf dieser Störung des normalen Verlaufs?

VIII, 35, 11 *jáyataṃ ca prá stutaṃ ca prá cāvatam.*

Dies ist Parallele zu v. 10 *píbataṃ ca tṛpṇutáṃ cā́ ca gacchatam.* Dort ist das einfache Verb (*tṛpṇutáṃ ca*), wie ja unvermeidlich ist, betont. Hier andrerseits fällt die ungewöhnliche Stellung des *ca* (statt *prá ca st.*) auf. Sie deutet vielleicht darauf hin, daß das *prá stutam*, allerdings abnormer Weise, so sehr als Einheit empfunden wurde, daß durch den Akzent des *prá* der Forderung des *ca - ca* genügt schien. Vielleicht ist auch von Gewicht, daß das *prá stutaṃ ca* schon ein andres Glied mit *ca* vor sich hat, seinerseits also auch als zweites Glied gelten konnte.

X, 16, 3 *dyā́m ca gaccha pṛthivī́ṃ ca dhármaṇā*:

schließt das erste *ca* an den vorangehenden Pāda an (*sū́ryaṃ cákṣur gacchatu vā́tam ātmā́*), so daß ein *ca - ca* im gewöhnlichen Sinn nicht vorläge?

X, 61, 24 *vípraś cāsi śrávasaś ca sātaú*:

fällt es ins Gewicht, daß hier die Parallelität des Ausdrucks auf beiden Seiten besonders schwach ist?[1])

1) Von den Stellen mit wiederholtem *ca* ist noch X, 30, 12 hervorzuheben. Zuerst steht betontes Verb zwischen zwei durch *ca - ca* bezeichneten Objekten. Dann wird ein weiterer Satz mit *ca* angeschlossen, der an sich offenbar unbetontes Verb haben würde. Daß es doch betont ist, beruht wohl auf dem vorangehenden *hí*.

Bei *utá - utá* herrscht unbetontes Verb vor (z. B. I, 153, 4; VII, 17, 1. 2; 41, 4; 74, 6; X, 31, 11; 137, 1; 142, 3; 146, 3; 186, 2, falls an dieser Stelle, wie wahrscheinlich, mit dem Pp. *pitā asi* aufzulösen ist), auch wenn der erste Satz deutlich auf den zweiten hinsieht. Betontes Verb, vielleicht allein auf dem *hí* beruhend, finde ich nur IV, 38, 1. 2 *utó hí vāṃ dātrā sánti pūrvā . . . utá vājínam . . . dadathuḥ.* Bei der Verbindung von *ca . . . utá* ist das erste Verb X, 61, 23 betont; bei *utá . . . ca* X, 67, 3 läßt das *prāstaut* (Pp. *prá astaut*) beide Auffassungen zu.[1])

Daß durch *u - u* Verbalakzent bedingt wäre, finde ich nicht; s. z. B. I, 191, 10 *só* (= *sá u*) *cin nú ná marāti nó vayám marāma*; I, 138, 4. In VII, 101, 3 beruht der Akzent auf dem *tvat - tvat.*

b) Ein sehr buntscheckiges Bild bieten die Materialien mit *anyá - anyá.* In der Mehrzahl der Fälle liegt Betontheit vor:

I, 95, 1	*hárir anyásyām bhávati svadhā́vān*
	śukró anyásyāṃ dadṛśe suvárcāḥ
I, 123, 7	*ápānyád éty abhy ànyád eti*
I, 164, 20	*táyor anyáḥ píppalaṃ svādv átti*
	ánaśnann anyó abhí cākaśīti
das. 38	*ny ànyáṃ cikyúr ná ní cikyur anyám*
I, 181, 5. 6	*hárī anyásya pīpáyanta vā́jaiḥ*
	mathrā́ rájāṃsy aśvinā ví ghóṣaiḥ
	. . . .
	évair anyásya pīpáyanta vā́jaiḥ
	véṣantīr ūrdhvā́ nadyò na ā́guḥ[2])
II, 35, 3	*sám anyā́ yánty úpa yanty anyā́ḥ*
II, 40, 4	*divy ànyáḥ sádanaṃ cakrá uccā́*
	pṛthivyā́m anyó ádhy antárikṣe
das. 5	*víśvāny anyó bhúvanā jajā́na*
	víśvam anyó abhicákṣāṇa eti
III, 9, 3	*prá-prānyé yánti páry anyá āsate*
III, 55, 11	*táyor anyád rócate kṛṣṇám anyát*
VI, 49, 3	*stŕ̥bhir anyā́ pipiśé sū́ro anyā́*
VI, 52, 16	*íḷām anyó janáyad gárbham anyáḥ*
VI, 68, 3	*vájreṇānyáḥ śávasā hánti vṛtrám*
	síṣakty anyó vṛjáneṣu vípraḥ
VII, 83, 9	*vṛtrā́ṇy anyáḥ samithéṣu jíghnate*
	vratā́ny anyó abhí rakṣate sádā
VII, 85, 3	*kṛṣṭír anyó dhāráyati práviktāḥ*
	vṛtrā́ṇy anyó apratíni hanti

1) Hier erwähne ich X, 85, 41 mit *ca . . ca . . átho.* Das Verb, beim zweiten *ca* stehend, ist unbetont.

2) Mir scheint, daß die beiden *anyásya* sich aufeinander beziehen. Jedesmal folgt dann ein Pāda: der Akzent des zweiten *pīpáyanta* (wenn er richtig überliefert und nicht vielmehr aus dem Vorangehenden eingeschleppt ist) würde sich aus dem Hinblick auf den folgenden Pāda erklären.

X, 85, 18 *víśvāny anyó bhúvanābhicáṣṭe*
ṛtū́ṅr anyó vidádhaj jāyate púnaḥ.

Ich schließe hier einige Fälle mit betonten Verb an, in denen *anyá* nur das eine Mal dasteht, das andre Mal durch ein andres Wort ersetzt ist:

III, 55, 4 *anyā́ vatsám bhárati kṣéti mātā́*
VI, 66, 1 *márteṣv anyád doháse pīpā́ya*
sakṛ́c chukrám duduhe pṛ́śnir ū́dhaḥ
VII, 82, 5 *kṣémeṇa mitró váruṇam duvasyáti*
marúdbhir ugráḥ śúbham anyá īyate.

Unsicher wegen der Kontraktion ist der Akzent

VII, 82, 6 *ā́jāmim anyáḥ śnatháyantam ā́tirat*
dabhrébhir anyáḥ prá vṛṇoti bhū́yasaḥ:

der Padapāṭha gibt *ā́ átirat.*

Mit unbetontem Verb andrerseits:

I, 93, 6 *ā́nyám divó mātaríśvā jabhāra*
ámathnād anyám pári śyenó ádreḥ
I, 161, 5 *anyā́ nā́māni kṛṇvate suté sácā*
anyaír enān kanyā̀ nā́mabhi sparat
V, 29, 10 *prā́nyác cakrám avṛhaḥ sū́ryasya*
kútsāyānyád várivo yátave 'kaḥ
V, 73, 3 *īrmā́nyád vápuṣe vápuḥ*
cakrám ráthasya yemathuḥ
páry anyā́ nā́huṣā yugā́
mahnā́ rájāṃsi dīyathaḥ
VI, 57, 2 *sómam anyá úpāsadat . . . .*
karambhám anyá icchati
X, 37, 3 *prā́cīnam anyád ánu vartate rájaḥ*
úd anyéna jyótiṣā yāsi sūrya
X, 137, 2 *dákṣam te anyá ā́ vātu*
párānyó vātu yád rápaḥ[1]).

Auch hier finden wir Stellen, an denen das *anyá* auf einer Seite durch ein andres Wort ersetzt ist: I, 30, 19; 113, 10; 123, 7[cd]; 161, 9; VIII, 22, 4; X, 37, 2.

Es ist nach allem früher Besprochenen nur das zu Erwartende, wenn vollkommen feste Gesetze über Betonung und Nichtbetonung auch hier unerreichbar sind. Mayr's (251 ff.) Aufstellungen treffen das Ziel offenbar nicht. Nichtbetonung, „wenn das zweite Verb dieselbe Tätigkeit ausdrückt wie das erste", ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil wir auf andern Gebieten als dem des *anyá-anyá* ein solches Gesetz nicht antreffen, sodann weil bei *anyá - anyá*

1) X, 14, 3 steht das unbetonte Verb beim zweiten Glied. Nicht hierher gehört X, 97, 14, wo sich die beiden *anya* nicht in der hier in Rede stehenden Weise entsprechen.

in einer Reihe von Fällen nur ein Verb steht, also auf beiden Seiten dieselbe Tätigkeit vorliegt, und dies Verb doch betont ist: vgl. auch I, 181, 5. 6. Ebenso wenig trifft es zu, daß das Verb unbetont ist, wenn der Gegensatz durch einander gegenüberstehende Präpositionen ausgedrückt ist: vgl. I, 123, 7; II, 35, 3. Ohne, wie gesagt, durchaus bestimmte Formulierungen für möglich zu halten möchte ich doch darauf aufmerksam machen, daß unter den Fällen der Betontheit das unzusammengesetzte Verb, unter denen der Unbetontheit das zusammengesetzte überwiegt[1]), weiter daß alle Fälle, in denen der Satz sich auf einen Pāda beschränkt, der Gegensatz also besonders pointiert ist, betontes Verb haben, endlich, daß — wenigstens im großen und ganzen — dasselbe von den Fällen gilt, in denen nicht ein bloßer Unterschied, sondern ein scharfer Gegensatz statuiert wird (essen — nicht essen, bemerken — nicht bemerken, leuchten — dunkel sein).

Dem *anyá - anyá* schließen wir *éka - éka* an: offenbar eignet sich dies, verglichen mit jenem, mehr zur bloßen Aneinanderreihung, nicht zur gegensätzlichen Spannung. Nur eine Stelle, und zwar unter allen offenbar die, an welcher solche Spannung am entschiedensten hervortritt, hat betontes Verb:

III, 2, 9 *tā́sām ékām ádadhur mártye bhújam*
u lokám u dvé úpa jāmím iyatuḥ.

Anders I, 161, 10[2]); 164, 44; II, 13, 3; IV, 58, 4; VIII, 29, 1 ff.

Bei *tva - tva* findet sich betontes Verb:

VII, 101, 3 *starír u tvad bhávati sū́ta u tvat*
VIII, 37, 6 *kṣatrā́ya tvam ávasi ná tvam āvitha.*

Wechselnd zwischen Betonung und Nichtbetonung

X, 71, 11 *ṛcā́ṃ tvaḥ póṣam āste pupuṣvā́n*
gāyatráṃ tvo gāyati śákvarīṣu,
brahmā́ tvo vádati jātavidyā́m
yajñásya mā́trāṃ ví mimīta u tvaḥ.

Mit nicht betontem Verb: X, 71, 4. 8.

Es scheint deutlich, daß VII, 101, 3 und VIII, 37, 6 besonders scharfe Gegensätze vorliegen; es ist wohl auch kein Zufall, daß eben hier die Beschränkung auf einen Pāda dem Ausdruck größere Pointiertheit gibt. Hängt in der Charakteristik der verschiedenen Priesterkategorien X, 71, 11 das Unterbleiben der Betonung im ersten, ihr Eintreten im dritten Pāda damit zusammen, daß dort das Verb das nebensächliche *āste*, hier das bedeutungsvolle *vádati* ist? Nach den sonst zu machenden Erfahrungen (doch s. das eben bei *anyá - anyá* Bemerkte) würde ich diesen Unterschied eher für

1) Vgl. Whitney in Kuhn-Schleicher's Beitr. I, 197; Graßmann Wb. unter *anyá* 5, und das oben S. 715 Bemerkte. Auch Pāṇini VIII, 1, 53 kann wenigstens zur Vergleichung herangezogen werden.

2) Das. v. 9, wo *éka* mit *anyá* abwechselt, ist bei *anyá* erwähnt worden.

unerheblich halten und vielmehr in dem Vers einen Beweis dafür finden, daß der Redende seinem Ausdruck so gut die eine wie die andere Nuance mitteilen konnte.

Schließlich führe ich zwei vereinzelt stehende, den vorangehenden Gruppen ähnliche Stellen an, beide mit nichtbetontem Verb:

X, 44, 7 *evaívā́pāg ápare santu dū́ḍhyàḥ* . . .
itthā́ yé prā́g úpare sánti dāváne . . .
X, 48, 10 *prá némasmin dadṛśe sómo antaḥ*
gopā́ némam āvír asthā́ kṛṇoti.

5. Es folgt der von Delbrück Ai. Synt. 42 unter der treffenden Überschrift „Der erste Satz ist die Grundlage des zweiten" beschriebene Typus. Der erste Satz ist, ohne Nebensatzabzeichen, doch dem Gedanken nach „priorischer Nebensatz" in der Terminologie Delbrück's. Er beschreibt eine Situation, welche als den im zweiten Satz angegebenen Vorgang, auf den es hauptsächlich ankommt, der sich aus jener Situation entwickeln wird (oder etwa nach dem Wunsch eines Betenden entwickeln soll), herausfordernd oder begründend gegeben wird [1]). In den ersten Satz ließe sich ein *hí* hineindenken [2]). Die Situation des ersten Satzes kann auch, statt konstatiert zu werden, gefordert (erbeten) werden (so I, 171, 1; V, 74, 6; eventuell auch I, 15, 1; 82, 1 [3]); X, 61, 22; 104, 2). Die später häufige [4]) Markierung des Verhältnisses der beiden Sätze durch ein den zweiten eröffnendes *átha* begegnet I, 81, 8 (ohne Verbalakzent: X, 52, 5). Das Verb des ersten Satzes steht gern an dessen Ende, wohl nur wegen der allgemeinen Neigung des Verbs zu dieser Stellung; Beispiele andrer Stellung liegen vor.

Ich rechne hierher die folgenden Belege:

I, 81, 8 *úpa kā́mān sasṛjmáhe* [5])
áthā no 'vitā́ bhava
I, 85, 7 *ā́ nā́kaṃ tasthúr urú cakrire sádaḥ*
I, 171, 1 *ní hélo dhattá ví mucadhvam áśvān*

---

1) Diese Formulierung deckt sich, wie man sieht, nicht ganz mit der Auffassung Whitney's § 595[d]. Den Vers VI, 47, 31 *sám áśvaparṇā́ś cáranti no náro 'smā́kam indra rathíno jayantu* gibt dieser wieder: „when our men . . . come into conflict, let" etc.; vielmehr ist m. E. gemeint: „unsre Männer stehen ja im Kampf: so mögen denn die Unsern siegen". Das ist nicht ganz dasselbe. — Für die Auffassung der hier vorliegenden Ausdrucksweise sind auch die Brāhmaṇabelege von Wert (im Ṛv. findet sich derartiges begreiflicherweise nicht), wo der erste Satz, mit betontem Verb, eine Sachlage beschreibt, aus welcher im zweiten Satz eine Frage hervorwächst: es steht doch so und so; wie kommt es unter diesen Umständen, daß etc.? Vgl. dazu Delbrück, Ai. Synt. 43.

2) Vgl. unten S. 726, Anm. 3.

3) Vgl. über diese Stelle unten S. 731.

4) Delbrück, Ai. Synt. 42; mehr Beispiele dafür Ind. Stud. XIII, 87. Hier (auch S. 90) ist dieser Typus mit dem der Antithese vermischt.

5) Oder beruht der Akzent hier auf dem *hí* des vorangehenden Pāda?

I, 189, 3 *ánagnitrā abhy ámanta kṛṣṭīḥ*
púnar asmábhyaṃ suvitā́ya deva
kṣā́ṃ víśvebhir amŕ̥tebhir yajatra
III, 1, 1 *sómasya mā tavásaṃ vákṣy agne*
váhniṃ cakartha vidáthe yájadhyai
Ebendas. *devā́ñ ácchā dī́dyad yuñjé ádrim*
śamāyé agne tanvàṃ juṣasva [1])
IV, 18, 8 *mámac caná tvā yuvatíḥ parā́sa* [2])
mámac caná tvā kuṣávā jagā́ra,
mámac cid ā́paḥ śíśave mamṛḍyuḥ
mámac cid índraḥ sáhasod atiṣṭhat.
Ebend. v. 9 *mámac caná te . . . ápa hánū jaghā́na,*
ádhā . . . sám piṇag vadhéna
IV, 22, 4 *ā́ mātárā bhárati śuṣmy ā́ góḥ*
nṛvát párijman nonuvanta vā́tāḥ
V, 74, 6 *nū́ śrutám ma ā́ gatam*
VI, 47, 31 *sám áśvaparṇāś cáranti no náraḥ*
asmā́kam indra rathíno jayantu
VI, 48, 8 *víśvāsāṃ gṛhápatir viśā́m ási*
tvám agne mā́nuṣīṇām
śatám pūrbhír yaviṣṭha pāhy áṃhasaḥ [3])
X, 148, 1 *suṣvāṇā́sa indra stumási tvā . . .*
ā́ no bhara suvitám.

Vielleicht ist hierher auch zu stellen

I, 62, 3 *bŕ̥haspátir bhinád ádriṃ vidád gā́ḥ.*

Oder ist diese Stelle an die S. 729 beigebrachten anzuschließen, von denen sie nur darin abweicht, daß hier, dem sonst herrschenden Gebrauch entgegen, die beiden Verba nicht unmittelbar aufeinander folgen?

Hierher vielleicht auch

I, 15, 1 *índra sómam píba ṛtúnā*
ā́ tvā viśantv índavaḥ, und ähnlich:
X, 104, 2 *apsú dhūtásya harivaḥ píbehá*
nŕ̥bhiḥ sutásya jaṭháram pṛṇasva [4]);

Darauf, daß Indra den Soma trinkt, beruht es, daß sich sein Bauch füllt. Vielleicht ist entsprechend zu beurteilen

1) Ich kann mich in der Auffassung des Satzbaus bz. Akzents in den beiden Teilen dieses Verses Geldner (Ved. Stud. I, 159) nicht anschließen. Vgl. Sacred Books of the East XLVI, 222. 224.

2) Vgl. Pischel, Ved. Stud. II, 47; Sieg, Sagenstoffe I. 84

3) Aber im nächsten Verse *asyá rāyás tvám agne rathír asi, vidā́ gādhám tucé tú naḥ.* Der Unterschied ist wohl nicht zufällig; der Satz mit *ási* in v. 8 begründet die folgende Bitte, der mit *asi* in v. 9 nicht. Zu v. 8 vergleiche man etwa den recht ähnlichen Vers I, 44, 9: hier ist das Verhältnis der beiden Sätze durch ein *hí* im ersten markiert.

4) Doch s. über diese beiden Stellen auch unten S. 736 f.

X, 61, 22 *ádha tvám indra viddhy àsmān . . .*
rákṣā ca no maghónaḥ etc. [1])

Natürlich können die zwei Sätze auch einfach nebeneinander gestellt werden, ohne daß die betreffende Beziehung durch die Akzentuation markiert wird, wie etwa VI, 17, 3 *evā́ pāhi pratnáthā mándatu tvā*. Diese Ausdrucksweise liegt in den Brāhmaṇatexten öfter in recht charakteristischer Abwechslung unmittelbar neben der andern, so daß es sich beidemal um dieselben Verba handelt. Wir lesen Taitt. Saṃh. VII, 4, 1, 1 *bṛ́haspátir akāmayata śrán me devā́ dádhīran gáccheyam purodhā́m íti* [er tut dann das und das:] *táto vaí tásmai śrád devā́ ádadhatā́gacchat purodhā́m*; [wer es in der Menschenwelt ebenso macht:] *śrád ebhyo manuṣyā̀ dadhate gácchanti purodhā́m.* Zuerst, wo von Bṛhaspati's Wunsch und von dessen Erfüllung die Rede ist, wird, man kann sagen in farbigerer Darstellungsweise, hervorgekehrt, wie das Eine am Andern hängt; das Vertrauen der Götter hat die Bedeutung, die Grundlage für die Erlangung der Purohitawürde zu bilden. Nachher, wo der Text die Verheißung für den ebenso Handelnden ausspricht, konstatiert er nur in hieratischer Steifheit, daß dies geschieht und daß jenes geschieht [2]).

Wie begründende Sätze mit *hí* nicht allein voranstehen, sondern auch nachfolgen können, so wäre es denkbar, daß auch die jenen ähnlich gedachten Sätze des hier besprochenen Typus die Fähigkeit hätten dem begründeten Satz nachzufolgen. So ist vielleicht aufzufassen

I, 129, 5 *néṣi no yáthā purā́*
anenā́ḥ śūra mányase [3]).

6. Ich glaube, daß von dem eben beschriebenen Typus der folgende zu scheiden ist, wenn auch begreiflicherweise mehrfach eine Annäherung oder Vermischung beider zuzugeben sein wird. Es handelt sich um die Fälle mit der charakteristischen Aufeinanderfolge zweier Verba, wie zweimal in demselben Vers

---

1) Wenn VI, 51, 12 *náṃśi* und VI, 59, 6 *cárat* Verba finita sind, was bezweifelt werden kann, könnte auch hier Einordnung in diesen Zusammenhang in Frage kommen.

2) Einigermaßen ähnlich scheint mir derselbe Wechsel auch an den von Delbrück a. a. O. 38 angeführten Stellen Taitt. Saṃh. III, 1, 9, 1; VI, 1, 7, 1 zu beurteilen. Besonders an der zweiten ist klar, wie dort zuerst lebendige, die Spannung empfindende und hervorkehrende Erwägung, hinterher farblose Aneinanderreihung gegeben wird. Von der oben besprochenen Stelle unterscheiden sich diese beiden nur darin, daß nicht wie dort das Verhältnis von Grund und Folge, sondern Antithese vorliegt. — Charakteristisch ist auch der Wechsel von Nichtspannung und Spannung an der von Delbrück S. 42 angeführten Stelle Maitr. S. I, 8, 2.

3) Kaum wahrscheinlich ist, daß *yáthā . . mányase* zusammengehört (vgl. I, 39, 7; VI, 48, 19), oder daß das *mányase* Begründung für den f o l g e n d e n Satz gibt.

V, 83, 4 *prá vā́tā vā́nti patáyanti vidyútaḥ*
úd óṣadhir jíhate pínvate svàḥ.

Die beiden vorderen Sätze — hierin liegt der gedankliche Unterschied gegenüber der vorher besprochenen Ausdrucksweise — sind nicht den andern untergeordnet. Es ist keineswegs gemeint: wenn die Winde wehen, so fliegen die Blitze; ebenso wenig: die Winde wehen ja, so fliegen denn die Blitze. Sondern Parjanyas Walten mit den gleichberechtigten Zügen des Wehens und Blitzens wird beschrieben. Doch nicht so beschrieben, daß dem Hörer in gleichmäßiger Ruhe jetzt ein erster, jetzt ein zweiter Vorgang, der etwa auch hätte fortbleiben können, zugezählt würde. Vielmehr zielt jeder Vorgang darauf hin mit dem andern zusammenzutreffen. Die beiden ergänzen sich, schießen ineinander, heben eventuell einander durch ihren Kontrast. Sie könnten umgekehrt gestellt sein, aber der eine könnte den andern nicht entbehren. Daß im zweiten Satz in typischer Regelmäßigkeit das Verb vorangestellt (und darum natürlich akzentuiert) ist und so mit dem am Ende stehenden des ersten Satzes zusammenprallt, malt das enge Ineinandergreifen der Handlungen oder Vorgänge[1]).

Die beiden Sätze können dasselbe Subjekt oder verschiedene Subjekte haben, die beiden Verba im selben Modus oder in verschiedenen stehen. Natürlich ist in der Umgrenzung eines derartigen von uns aufzustellenden Typus, von dem wir glauben, daß er mit größerer oder geringerer Bestimmtheit den Ṛṣis vorschwebte, doch unser subjektives Ermessen nicht völlig auszuschalten: wenn ich hier aber in der Zusammenordnung einer großen Zahl einander sehr ähnlich aussehender Fälle und entsprechend in der Fernhaltung anders gestalteter das Richtige treffe, werden sich die folgenden Charakteristika als dem hier in Rede stehenden Typus der Regel nach eigen hinstellen lassen: Beschränkung auf einen Pāda (von Triṣṭubh oder besonders gern der mehr Raum bietenden Jagatī; der Gāyatrīpāda ist zu kurz); um die Mitte des Pāda der Gipfelpunkt, wo die beiden Verba zusammenstoßen; vor dem ersten und hinter dem zweiten Verb (v_a v_α) ein meist auf beiden Seiten entsprechendes Element (a α) wie zwei Subjekte, zwei Objekte (doch hier oft auf beiden Seiten verschieden Geartetes, einerseits Nom., andrerseits Instrumental u. dgl.); im Eingang oft ein zum ersten

1) Mir scheint, daß aus der Brāhmaṇadiktion die von Delbrück a. a. O. 42 angeführte Stelle MS. I, 10, 13 hier Beachtung verdient *út prā́vṛṣi jīmū́tāḥ plā́vante yóјante varuṇapraghāsaíḥ:* dasselbe charakteristische Zusammenstoßen zweier Verba. Man kann hier freilich eher als an den anzuführenden Stellen des Ṛv. Herabdrückung des ersten Satzes zu einem Nebensatz (Zeitbestimmung für das Folgende) statuieren. Ähnlich auch TS. VII, 4, 1, 1 (s. oben S. 727)? Es wäre der Mühe wert, die Fälle solches Zusammenstoßens der Verba aus der Brāhmaṇaliteratur auf Grund ausgedehnter Sammlungen eingehender zu untersuchen, als bei dieser rein vorläufigen Berührung des Gegenstandes geschehen kann.

Verb gehöriges Präfix oder ähnliches Wort (das Präfix aber nicht mit dem Verb verbunden, so daß es proklitisch würde; II, 35, 12 konnte nicht gesagt werden *sā́nu sammā́rjmi* etc.); beim zweiten Verb kein Präfix, welches das Zusammenprallen der Verba abschwächen würde. Also ist das Schema besonders gern p a v_1 v_2 α. Ich finde den beschriebenen Typus an folgenden Stellen:

I, 34, 10 *ā́ nāsatyā gácchataṃ hūyáte havíḥ*
I, 35, 9 *ápāmīvām bādhate véti sū́ryam*
I, 40, 8 *úpa kṣatrám pṛñcitá hánti rā́jabhiḥ*
I, 133, 6 *avár mahá indra dādṛhí śrudhí naḥ*
I, 135, 7 *ví sūnṛ́tā dádṛśe rī́yate ghṛtám*
das. 8 *sākáṃ gā́vaḥ súvate pácyate yávaḥ*
I, 151, 6 *ā́va tmánā sṛjátam pínvataṃ dhíyaḥ*
das. 7 *úpāha táṃ gácchatho vīthó adhvarám*
II, 35, 12 *sáṃ sā́nu mā́rjmi dídhiṣāmi bílmaiḥ*
III, 33, 12 *ā́ vakṣáṇāḥ pṛṇádhvaṃ yātá śíbham*
III, 38, 3 *sám mātrā́bhir mamiré yemúr urvī́*
III, 55, 4 *anyā́ vatsám bhárati kṣéti mātā́* [1])
das. 7 *ánv ágraṃ cárati kṣéti budhnáḥ*
IV, 25, 7 *ásya védaḥ khidáti hánti nagnám*
V, 37, 4 *ā́ satvanaír ájati hánti vṛtrám*
V, 45, 3 *ví párvato jíhīta sā́dhata dyaúḥ*
V, 54, 2 *sáṃ vidyútā dádhati vā́śati tritáḥ*
V, 83, 4 *prá vā́tā vā́nti patáyanti vidyútaḥ*
das. *úd óṣadhīr jíhate pínvate svàḥ*
VI, 10, 7 *ví dvéṣāṃsīnuhí vardháyéḷām* [2])
VI, 17, 3 *āvíḥ sū́ryaṃ kṛṇuhí pīpihī́ṣaḥ*
VI, 23, 5 *suté sóme stumási śáṃsad ukthā́*
VIII, 20, 4 *ví dvīpā́ni pā́patan tíṣṭhad ducchúnā*
VIII, 21, 12 *nṛ́bhir vṛtráṃ hányāma śūśuyā́ma ca* [3])
IX, 68, 4 *sáṃ jāmíbhir násate rákṣate śíraḥ*
IX, 69, 2 *úpo matíḥ pṛcyáte sicyáte mádhu*
IX, 72, 1 *úd vā́cam īráyati hinváte matī́*
X, 27, 24 *āvíḥ svàḥ kṛṇuté gū́hate busám*
X, 36, 5 *éndro barhíḥ sī́datu pínvatām íḷā*
X, 42, 5 *ní svā́ṣṭrān yuváti hánti vṛtrám*
X, 73, 11 *ápa dhvāntám ūrṇuhí pūrdhí cákṣuḥ.*

1) Schon oben S. 723 erwähnt. Es scheint prinzipiell nichts im Wege zu stehen, daß dem Liedverfasser mehrere Ausdruckstypen zugleich vorschwebten und vereint wirkten.

2) Zubatý, WZKM. II, 313 führt an dieser wie an andern Stellen den Verbalakzent auf die Stellung hinter der Cäsur zurück. Wie durch unsre Untersuchung hier diese Stelle in andern Zusammenhang gerückt wird, werden es andre seiner Belege anderwärts; s. unten S. 740.

3) Allein an dieser Stelle fehlt das Element α des obigen Schema; nur ein *ca* steht da. Es ist denkbar, daß die Stelle in den unten S. 733 besprochenen Zusammenhang gehört.

Auch hier finden sich aber häufige Fälle, in denen, soviel sich erkennen läßt, unter gleichartigen Bedingungen die Betonung nicht eingetreten ist. So an folgenden Stellen:

I, 52, 6 *párīṃ ghṛṇā́ carati titviṣé śávaḥ*
I, 94, 2 *anarvā́ kṣeti dádhate suvī́ryam*
I, 104, 4 *prá pū́rvābhis tirate rā́ṣṭi śū́raḥ*
I, 171, 4 *tā́ny āré cakṛmā mṛḷátā naḥ*
II, 23, 4 *sunītíbhir nayasi trā́yase jánam*
II, 24, 3 *úd gā́ ājad ábhinad bráhmaṇā valám*
III, 1, 2 *prā́ñcaṃ yajñáṃ cakṛma várdhatāṃ gī́ḥ*
IV, 33, 7 *sukṣétrākṛṇvann ánayanta síndhūn*
VI, 22, 5 *gātúm iṣe nákṣate túmram accha*
VII, 104, 12 *tád ít sómo 'vati hánty ā́sat*
X, 35, 10 *devā́n īḷe sādáyā saptá hótṝn* [1])
X, 39, 6 *iyáṃ vām ahve śṛṇutám me aśvinā*
X, 53, 6 *mánur bhava janáyā daívyaṃ jánam*
X, 91, 11 *tásya hótā bhavasi yā́si dūtyàm.*

Es trägt vielleicht zur vollen Veranschaulichung des hier betrachteten Typus bei, wenn ich weiter eine Anzahl von Stellen, sämtlich mit unbetontem Verb, folgen lasse, die ihm ähnlich sind, aber meines Erachtens in irgend einer Beziehung seinen Bedingungen nicht in voller Strenge entsprechen. Bald steht das Präfix unmittelbar neben dem ersten Verb. Bald fehlt die Spannung zwischen a und α: etwa so, daß α fortfällt, wo dann öfter a dieselbe Rolle beiden Verben gegenüber spielt; diese sind bisweilen durch ein die Spannung schwächendes *ca* verbunden [2]). Auch das Hinüberreichen des Ganzen über mehrere Pādas steht jener offenbar im Wege. Ich führe an:

I, 64, 13 *āpṛ́cchyaṃ krátum ā́ kṣeti púṣyati*
I, 71, 8 *svādhyàṃ janayat sūdáyac ca*
I, 83, 3 *ásaṃyatto vraté te kṣeti púṣyati*
I, 91, 23 *mā́ tvā́ tanad ī́śiṣe vīryàsya*
I, 132, 4 *asmábhyaṃ jeṣi yótsi ca* [3])
I, 143, 5 *agnír jámbhais tigitaír atti bhárvati*
I, 182, 3 *áti kramiṣṭaṃ jurátam paṇér ásum*
II, 36, 3 *ní barhíṣi sadatanā ráṇiṣṭana*
III, 6, 9 *pátnīvatas triṃśátaṃ trī́ṃś ca devā́n*
anuṣvadhám ā́ vaha mādáyasva
III, 55, 18 *vīrásya nú svávyaṃ janāsaḥ*
prá nú vocāma vidúr asya devā́ḥ
III, 57, 5 *táyehá víśvān ávase yájatrān*
ā́ sādaya pāyáyā cā mádhūni

1) Doch wohl Fortsetzung der Konstruktion des vorangehenden Pāda, somit in die nächstfolgende Reihe von Stellen gehörig.
2) Vgl. allerdings oben VIII, 21, 12.
3) Schon oben S. 717 erwähnt.

IV, 45, 1 *eṣá syá bhānúr úd iyarti yujyáte*
ráthaḥ párijmā divó asyá sā́navi
VI, 47, 26 *góbhiḥ sáṃnaddho asi vīḷáyasva*
das. 30 *índrasya muṣṭír asi vīḷáyasva*[1])
VII, 46, 1 *imā́ḥ . . . gíraḥ . . .*
áṣāḷhāya sáhamānāya vedháse
tigmā́yudhāya bharatā śṛṇótu naḥ
81, 5 *tád rāsva bhunájāmahai*
IX, 79, 1 *aryó naśanta sániṣanta no dhíyaḥ*
IX, 96, 12 *índre sám tiṣṭha janáyā́yudhāni*
X, 15, 4 *imā́ vo havyā́ cakṛmā juṣádhvam*
X, 18, 8 *gatā́sum etám úpa śeṣa éhi*[2])
X, 70, 8 *ā́ sīdata cakṛmā́ vaḥ syonám.*

7. Dem unter 5. besprochenen Fall der vorangehenden Nebensätze schließe ich hier den von Delbrück, Ai. Synt. 43 besprochenen Typus des betonten Verbs in nachfolgenden Nebensätzen hinter einem vorangehendem Imperativ wie *éta*, *ā́ gahi* u. dgl. an (z. B. *étā dhíyaṃ kṛṇávāma*); das nachfolgende Verb spricht im Konjunktiv oder Imperativ eine an das „komm her" sich anschließende weitere Aufforderung (event. eine solche des Redenden an sich selbst) aus. Hierher rechne ich V, 45, 5. 6; wohl auch VII, 68, 1. 2[3]); 71, 2; ferner VIII, 4, 3[4]); 17, 1[4]). 11 (an der letzten Stelle kommt man auch mit Betonung des Verbs im Satzanfang durch); 24, 19; 33, 13; 65, 5; 81, 4 = 95, 7. Im Grunde dasselbe Verhältnis, nur daß der vorangehende Imperativ nicht „komm" bedeutet, könnte vorliegen

III,33,10[5]) *ní te naṃsai . . .*
máryāyeva kanyā̀ śaśvacaí te
VI, 46, 12 *ádha smā yaccha tanvè táne ca chardíḥ*
acíttaṃ yāváya dvéṣaḥ.

Entschieden bezweifle ich, daß entsprechend aufzufassen ist

I, 82, 1 *úpo ṣú ṣṛṇuhī́ gíraḥ.*

Delbrück (a. a. O.) übersetzt: „herbei, höre die Lieder (daß du die L. hörest)"[6]). Doch wird *úpa* mit *śṛṇuhí* zusammengehören, vgl.

1) Bei diesen beiden Stellen ist der Anklang an die typische Ausdrucksweise der Yajus (*bhúvanam asi ví prathasva* u. dgl.) unverkennbar.

2) Doch gehört diese Stelle genau genommen nicht hierher, insofern das zweite Verb ein Präfix hat, also kein unmittelbares Zusammenstoßen der beiden Verbalformen stattfindet. So auch I, 31, 17; 165, 4; III, 58, 2; IX, 69, 4; X, 53, 8 ab etc.

3) Diese Stelle genügt allerdings nicht der Forderung (s. Delbrück), daß der erste Imperativ mit *ā́* verbunden ist.

4) Doch s. auch unten S. 736.

5) Doch s. auch das über diese Stelle unten S. 739 Gesagte.

6) Übrigens würde, wenn so zu übersetzen ist, das *śṛṇuhí* schon als im Satzanfang stehend den Ton verlangen.

I, 10, 3; VI, 45, 23; 52, 9. Die Stelle könnte dem unter Nr. 5 besprochenen Typus zuzurechnen sein: Indra's Hören gibt die Grundlage ab für das, was er dann weiter tun soll.

Eher könnte meines Erachtens der besprochenen Gruppe angeschlossen werden

VI, 42, 2 *ém enam pratyétana:*

das eröffnende *á* vertritt wohl einen Imperativ.

Den bezeichneten Fällen mehr oder weniger ähnlich sind die folgenden, das Verb nicht betonend: I, 31, 17 (ähnlich auch VI, 16, 44); I, 76, 2; VI, 75, 16; VIII, 34, 11. Vielleicht ist es kein Zufall, daß das Verb, dessen Akzentuierung hier in Frage kommen würde, einigemal ein Präfix hat.

8. Vielleicht ist dies der geeigneteste Ort für einige Bemerkungen über den Verbalakzent bei dem satzverbindenden *ca*, das mit „wenn" übersetzt zu werden pflegt. Diese Übersetzung ist für jüngere vedische Texte unzweifelhaft zutreffend. Aber es ist doch klar, daß dies *ca* „wenn" sich aus dem *ca* „und" in unmerklichen Übergängen entwickelt haben muß, und diese Entwicklung (vgl. diejenige von *céd*) scheint mir eben während der Zeit des Ṛv. sich zu vollziehen. Im ganzen herrscht hier m. E. noch der Zustand, daß die durch das *ca* eines ersten Satzes charakterisierte Handlung nicht als Bedingung gesetzt wird[1]). Sondern was das betreffende Verb ausdrückt, wird schlechthin behauptet oder schlechthin gewünscht, doch so, daß Behauptung oder Wunsch die Grundlage von etwas Zweitem bildet und sich als solche gibt, und die Spannung des Hinblicks auf dies Zweite sich im Verbalakzent anzeigt. III, 54, 11 *devéṣu ca savitaḥ ślókam áśreḥ, ád asmábhyam á suva sarvátātim* heißt nicht eigentlich „wenn du unter den Göttern" u. s. w., sondern der Gedanke kann etwa umschrieben werden: das Erste hast du getan: unter den Göttern u. s. w., und so tue denn nun das Zweite. Das *devéṣu ca* läßt auf die beabsichtigte Nennung der Menschen vorausblicken. Oder X, 34, 5 *nyùptāś ca babhrávo vácam ákrata(n), émid eṣāṃ niṣkṛtáṃ jāríṇiva:* da haben die Würfel ihre Stimme erhoben: und alsbald gehe ich u. s. w. X, 108, 3 *á ca gácchān mitrám enā dadhāma:* herkommen möge er, und so wollen wir denn u. s. w.[2]). Man kann doch solche Stellen nicht loslösen von X, 110, 1 *á ca váha mitramahaś cikitván, tváṃ dūtáḥ kavír asi prácetāḥ,* wo ganz offenbar an einen Bedingungssatz nicht zu denken ist; ich würde den Gedanken etwa umschreiben: führe die Götter her, und so bist du

---

1) Man frage sich, ob etwa in einem Satze wie VIII, 44, 23 das *yád* durch *ca* ersetzt werden könnte.

2) Diese Umschreibungen von X, 34, 5; 108, 3 werden nur insofern dem Original nicht gerecht, als sie die Anknüpfung des hintern Satzes an den vordern erst im Beginn des hinteren Satzes markieren; es sollte schon beim vorderen geschehen.

denn der Bote (vgl. Whitney, Beitr. I, 214). In ähnlichem Sinn wie die eben besprochenen Stellen möchte ich verstehen I, 77, 2; 91, 6; II, 41, 11; 42, 1; III, 43, 4; VIII, 21, 6; 61, 1; IX, 79, 1; X, 101, 3; 108, 9. Ich stelle hierher I, 26, 8, wo indessen das *hí* schon seinerseits den Akzent verlangen würde, und I, 114, 6; VIII, 100, 2, wo dieser zugleich durch Anfangsstellung des Verbs bedingt ist. Freilich läßt sich nicht verkennen, daß die hier dargelegte Auffassung vielfach mit möglicher Annahme eines Bedingungssatzes verschwimmt; der Abschluß der zu einem solchen hinführenden Entwicklung könnte erreicht oder annähernd erreicht sein I, 40, 6 *imā́ṃ ca vā́cam pratihā́ryathā naraḥ, víśvéd vāmā́ vo aśnavat*, wo sich die Übersetzung „wenn ihr" u. s. w. aufzudrängen scheint. Vielleicht ist ähnlich über das *ā́ ca váhāsi* I, 74, 6 zu urteilen (Vordersatz zu v. 7?). Aber schließlich genügt auch an diesen Stellen, unter Annahme desselben Schwankens zwischen Wunsch und Konstatierung wie X, 110, 1 (nur daß hier beides in umgekehrter Reihenfolge steht), die Auffassung des ersten Satzes als Grundlage des zweiten, so I, 74, 6: du sollst, Agni, die Götter herführen, und so geht denn (wenn du das tust) deine Fahrt lautlos von statten.

Ich füge hinzu, daß sich an einigen Stellen ein *ca* mit betontem Verb auch in einem zweiten Satz findet. Unter diesen Stellen steht VIII, 93, 10 *durgé cin naḥ sugáṃ kṛdhi . . . tváṃ ca maghavan váśaḥ* offenbar mit den besprochenen, die das *ca* beim ersten Satz haben, auf einer Linie; es hat nur Umstellung der beiden Sätze stattgefunden (vgl. besonders die ganz ähnliche Stelle I, 91, 6). Was die übrigen Belege anlangt, so scheint mir in ihnen die im zweiten Satz enthaltene Behauptung oder Forderung in ähnlicher Weise, wie das ohne *ca* bei dem Typus *étā dhíyaṃ kṛṇávāma* der Fall ist, als auf der im ersten Satz ausgedrückten Grundlage beruhend charakterisiert zu werden. Während an Stellen wie I, 25, 19 *imám me varuṇa śrudhī hávam adyā́ ca mṛḷaya* die beiden Aufforderungen einfach aneinander gereiht werden, heißt VII, 68, 1 *ā́ . . . yātam aśvinā . . . havyā́ni ca prátibhṛtā vītám naḥ* etwa soviel wie: kommt herbei und so greift denn, herbeigekommen wie ihr seid, nach den Opferspeisen; oder V, 77, 2 *utā́nyó asmád yajate ví cā́vaḥ*: auch ein anderer opfert und da (sich daran schließend, daß er das tut) wird es hell. Ähnlich m. E. I, 84, 20; 156, 4; 190, 4; X, 40, 9; 124, 5. Vielleicht auch VIII, 21, 12 (vgl. indessen oben S. 729, A. 2), wo auch das erste Verb betont ist und die Betontheit des zweiten schon aus dessen Anfangsstellung sich erklären kann.

9. Es bleibt eine Anzahl von Fällen übrig, in denen wirkliches oder scheinbares Hauptsatzverb Betonung zeigt, welche befremden kann.

Zunächst handelt es sich um unsichere Abgrenzung gegenüber einem vorangehenden Relativsatz. Es ist denkbar, daß an Stellen, wo wir unsrerseits nach einem solchen das Eintreten des Haupt-

satzes annehmen würden, der Dichter sich vielmehr in der Relativsatzbahn weiter bewegte. Freilich kann es gerade in Fällen dieser Art leicht auch die Überlieferung sein, die sich durch das vorangehende Relativum dazu führen läßt, ihrerseits Relativsatzbetonung des Verbs zu schaffen. Wirklicher Relativsatz liegt nach meinem Dafürhalten vor I, 8, 7 (*pínvate*); 33, 10 (*paryábhūvan*); IV, 27, 3 (*kṣipát*). Zwei eigentümliche, untereinander vielleicht als ähnlich zu beurteilende Fälle finden sich I, 31:

v. 5 *tvám agne vṛṣabháḥ puṣṭivárdhanaḥ*
údyatasruce bhavasi śravā́yyaḥ
yá ā́hutim pári védā váṣaṭkṛtim
ékāyur ágre víśa āvívāsasi.

v. 13 *tvám agne yájyave . . . idhyase*
yó rātáhavyo 'vṛkā́ya dhā́yase
kīréś cin mántram mánasā vanóṣi tám.

In 5c ist der Fromme, nicht Agni gemeint, wie aus dem Personenwechsel und der Vergleichung von VI, 1, 9 hervorgeht. Ich glaube doch, daß auch für *d* die Relativsatzauffassung festzuhalten ist: „(dem Opferer,) der die Darbringung etc. versteht, (der du selbst, Agni,) mit einziger Lebenskraft die Gauen herbeiführst“. Aus dem ersten Glied ist im zweiten ein *yáḥ*, hier auf Agni bezüglich, zu ergänzen. In v. 13 wäre alles einfach, wenn der *rātáhavyaḥ* der Gott wäre. Indessen wird man wegen VIII, 103, 13 jenen vielmehr mit dem *kīríḥ* zu identifizieren haben. Entweder ist dann wie an der vorigen Stelle im letzten Pāda aus dem vorletzten ein *yáḥ*, diesmal auf Agni gehend, zu ergänzen. Oder der Relativsatz geht, in nicht vollkommen strenger Konstruktion, für die Empfindung bis *mánasā*, und *vanóṣi* ist dann, wie das *vanóṣi* von v. 14, betont, weil es hinter dem Relativsatz den Hauptsatz eröffnet: „Wer Opfergaben spendet . . . den Spruch auch dessen der elend von Geist ist: den nimmst du an“ [1]).

Als Stellen, bei denen die Relativsatzgeltung vielleicht weiter fortgeschleppt ist, als unserm Gefühl entsprechen würde, können noch aufzufassen sein: IV, 37, 3 (*dadé*; der Satz könnte auch als die Grundlage des folgenden bildend verstanden werden); VIII, 27, 6 (*prayāthána*) [2]); 72, 6 (*dádṛśe*); X, 99, 11 (*bhū́t*). Die Möglichkeit, daß ein Mißverständnis der Überlieferer im Spiel ist, kann freilich nicht abgewiesen werden.

Ähnlich, wie an den besprochenen Stellen das Relativum, so kann an einigen andern ein *hí* weitere Wirkung, als uns korrekt scheinen würde, ausgeübt haben; natürlich können auch hier Überlieferungsfehler in Frage kommen. VI, 4, 7 *śróṣi* begreift sich leicht;

1) *kīréḥ . . . mánasā* ähnelt dem *hṛdā́ kīríṇā mányamānaḥ* V, 4, 10; der Instr. würde das Adjektiv näher bestimmen (Delbrück, Ai. Synt. § 92, 2). — Anders faßt die Stelle Pischel, Ved. Stud. I, 217 auf.

2) Oder liegt hier Neuanfang nach Vokativ vor, vgl. unten S. 739?

auffallender ist I, 129, 3 *parivṛṇákṣi*, VII, 60, 10 *mṛḷátā* (Akzent der Emphase, s. unten? vgl. Av. I, 20, 1?), VIII, 53, 8 (*áme*, eher Verb als Substantiv), X, 111, 3 (*bhúvat*).

10. Alle bezeichneten Erklärungsmöglichkeiten versagen bei einer Reihe von Stellen, denen wir uns jetzt zuwenden. Im Einzelnen sind natürlich Textfehler denkbar [1]). Im Ganzen halte ich es doch für absolut unwahrscheinlich, daß Alles, was uns da auffällt, durch Korrekturen wegzuschaffen wäre. Einerseits dürfen wir uns, meine ich, die betreffenden Sprachgesetze nicht als mit der Sicherheit eines unfehlbaren Mechanismus wirkend vorstellen. Die vorhergehenden Untersuchungen weisen genug Gruppen von Fällen auf, welche unter gleichen Bedingungen verschiedene Behandlung zuließen; derartiges konnte auch in der Weise auftreten, daß gegenüber sehr verbreiteten Erscheinungen die Abweichungen zu verhältnismäßiger Seltenheit zusammenschrumpften ohne darum illegitim zu sein. Weiter aber scheint mir speziell die Möglichkeit eines Akzents der Emphase (vgl. Böhtlingk, Ueb. den Accent im Sansk. § 60, Benfey, Vollst. Gramm. § 129) in Frage zu kommen. Für den Ṛv. neigt Mayr (a. a. O. 263 f.) zur Annahme eines solchen, für den Atharvaveda Whitney (Schleicher-Kuhn's Beitr. I, 218 f.), für die Brāhmaṇasprache Delbrück, Ai. Synt. 37. Der letztgenannte Forscher stellt in denselben Zusammenhang die ṛgvedische Betonung eines Verbs, dem *íd* oder *caná* folgt. Und in der Tat ist die Wirkung dieser Partikeln auf den Verbalakzent ihrem Wesen nach nichts andres als eine Wirkung des Sinnesnachdrucks, der auf dem Verb liegt; es kann natürlich scheinen, daß dieser Nachdruck, auch wo er nicht ausdrücklich etwa durch *íd* markiert ist, Verbalbetonung herbeizuführen imstande ist. Ein solcher emphatischer Akzent ist wohl nicht zu verkennen in der Rede des Purūravas

X, 95, 14 *sudevó adyá prapáted ánāvṛt*
parāvátam paramā́ṃ gántavā́ u
ádhā śáyīta nírṛter upásthe
ádhainaṃ vṛ́kā rabhasā́so adyúḥ.

Es ist die auf's Höchste gesteigerte tragische Erregung, die hier allen drei Verbalformen den Akzent gibt [2]). An dessen Tilgung wird kein Besonnener denken.

---

1) Eine Anzahl solcher Textfehler hat für den Atharvaveda Whitney, Beitr. zur Theorie des Skt.-Verbalaccents (Schleicher-Kuhn's Beitr. I) unter Vergleichung des Ṛv., der das Richtige hat, zur Evidenz erwiesen. Auch wer, wie ich, entfernt davon ist, die Überlieferung des Ṛv. nach derjenigen des Av. zu beurteilen, kann doch gleichartige Fehler auch für die erstere prinzipiell nicht für ausgeschlossen halten. In den Schlußpartien des Vālakhilyam (etwa von VIII, 54 an) häufen sich übrigens diese Fehler unverhältnismäßig; es schien zulässig, diesen minderwertigen Textabschnitt in der vorliegenden Erörterung unberücksichtigt zu lassen.

2) Sicher nicht das *ádha* – *ádha* (Graßmann, WB. s. v.), schon weil damit dem ersten der drei Verba nicht beizukommen ist.

Ich gebe einige weitere Stellen, wo vielleicht, wenn auch nicht so stark hervortretend, Ähnliches vorliegt.

I, 6, 4 *púnar garbhatvám eriré*[1])
II, 37, 1 *hotrā́d sómam draviṇodaḥ píba ṛtúbhiḥ* (ähnlich v. 2. 3).
III, 32, 1 *índra sómam somapate píbemám*
VI, 44, 17 *enā́ mandānó jahí śūra śátrūn*[2])
das. v. 18 *índra sūrín kṛṇuhí smā no ardhám*[3])
VI, 73, 3 *bṛ́haspátir hánty amítram arkaíḥ*
VIII, 2, 40 *meṣó bhūtò 'bhí yánn áyaḥ*
VIII, 34, 1 ff. *divó amúṣya śā́sataḥ*
diváṃ yayá divāvaso
VIII, 40, 1 *sáhantā dā́sathо rayím* (?)[4])
X, 99, 8 *só abhríyo ná yávasa udanyán*
kṣáyāya gātúṃ vidán[5]) *no asmé*
X, 105, 8 *nā́brahmā yajñá ṛ́dhag jóṣati tvé*[6]).

Fraglich ist X, 105, 3. 4: *ápa yór índraḥ pā́paja ā́, sácāyór índraś cárkṛṣa ā́*. Vielleicht ist *sácā yór*[7]) zu trennen; dann läge beidemal gewöhnlicher Relativsatzakzent vor. Doch könnte statt dessen an erster Stelle *ápāyór* (*ápa ayór*) vermutet werden, wie ich Proleg. 158 A. 2 vorschlug; dann wäre event. an emphatische Betonung der beiden in Gegensatz zueinander stehenden Verben zu denken.

Natürlich kann nun, wenn einmal eine Akzentuation, wie die der hier beigebrachten Stellen, anerkannt ist, es auch in Frage kommen, ob nicht der eine und der andre Beleg, den wir oben anderweitig untergebracht haben, vielmehr hierher gehört. Insonderheit könnte das von Fällen unter Nr. 5. 7 gelten, z. B. von I. 62, 3 (vgl. hier VI, 73, 3); I, 82, 1; VI, 46, 12; VII, 68, 1. 2; 71, 2 u. a.; namentlich stellen sich zu den hier angeführten Belegen mit *píba* II, 37, 1; III, 32, 1 auch I, 15, 1 (oben S. 726), VIII, 4, 3; 17, 1 (S. 731).

1) Es geht ein *áha* voran; hat dies den Akzent beeinflußt? Der Fall würde im Ṛv. allein stehen; für spätere Texte vgl. Bhāṣikasūtra II, 8; Delbrück, Ai. Syntax 520.

2) Oder vertritt (nach Mayr 226) das *enā́ mandānáḥ* einen Vordersatz, so daß bei *jahi* Akzent des Satzanfangs vorläge (vgl. Ind. Stud. XIII, 76, A. 1; Delbrück, Ai. Syntax 37)? Die von M. ebenso beurteilte Stelle VII, 5, 2 scheint mir in andern Zusammenhang zu gehören; vgl. oben S. 709.

3) Doch kann hier an eine Wirkung des *sma* zu denken sein, s. Graßmann s. v.; Mayr 233.

4) *sáhantā* kann Vokativ sein und somit beim Verb Betonung des Satzanfangs vorliegen. Aber solcher Vokativ des Part. praes. ist selten.

5) Pp. *vidā́t*, wohl richtig. Partiz. *vidán* wäre denkbar, ist aber sonst im Ṛv. nicht belegt. Kann auch an Anfang eines fünfsilbigen Pāda gedacht werden?

6) Nicht in diese Reihe möchte ich *áirayaḥ* VIII, 89, 7 stellen, da dies das Präfix *ā́* enthalten kann (anders Padap.), und *bhrā́ṭ* X, 123, 2, das wohl Nomen ist.

7) *sácā āyóḥ* Pp. falsch.

X, 104, 2 (S. 726), so daß Neigung des *píba* zu emphatischer Betonung wahrscheinlich werden könnte. Von den unten unter Nr. 12 zu besprechenden Stellen könnte VII, 71, 2 hierher zu setzen sein. Die Entscheidung wird unvermeidlich meist subjektiv bleiben.

11. Den Fällen befremdenden Akzents im Hauptsatze stehen Fälle befremdender Nichtakzentuierung im Nebensatz gegenüber. Auch hier bestreite ich im Einzelnen die Möglichkeit von Textfehlern nicht. Im Ganzen aber bezweifle ich, daß der Textkritiker recht tun würde diese Fälle prinzipiell zu beseitigen. Die Verknüpfung von Nebensatzqualität und Verbalbetonung, gewiß konstant genug, ist doch schwerlich eine so absolute gewesen, wie die grammatische Theorie sie erscheinen lassen kann. Und insbesondere ist in Anschlag zu bringen, daß die Sprache nicht ungern aus dem Nebensatzgeleise in das geläufigere, bequemere des Hauptsatzes hinübergleitet, sei es innerhalb eines Nebensatzes, sei es, wenn an einen ersten Nebensatz sich ein zweiter schließt resp. bei genauer Konstruktion sich schließen würde[1]). Die im Veda so stark ausgesprochene Neigung zur Veränderung des Standpunkts des Redenden — man denke an den so häufigen Wechsel zwischen zweiter und dritter Person[2]) —, zu Anakoluthieen der verschiedensten Art läßt solches Hinübergleiten als besonders glaublich erscheinen; man veranschauliche es sich etwa an II, 24, 14, wo an einen den Bṛhaspati verherrlichenden Hauptsatz folgender auf diesen Gott bezügliche Nebensatz angeschlossen wird, der dann alsbald wieder in einen Hauptsatz umschlägt:

yó gā́ udā́jat sá divé ví cā́bhajat.

Bisweilen erscheint die Hauptsatzbetonung recht hart. Ich führe etwa an, ohne daß ich über das Recht auch andre Stellen diesen zuzuordnen streite: I, 112, 21 *bharathaḥ*[3]), II, 35, 7 *pīpāya, atti*, III, 54, 14 *mardhanti*, V, 15, 4 *jarase*, X, 42, 9 *ruṇaddhi*. Zwischen solchen Fällen und leichter verständlichen verlaufen kontinuierliche Übergänge. Bei der Stellensammlung, die ich vorlege, wolle man berücksichtigen, daß, wo ein Relativum mit unbetontem Verb zu stehen scheint, zuweilen auch in Frage kommt, ob das Verb des Relativsatzes nicht vielmehr zu ergänzen und das vorliegende Verb einem auf jenen folgenden Hauptsatz zuzuschreiben wäre. Die Entscheidung hierüber wird oft subjektiv sein. Ich führe nun an[4]): I, 81, 3 *dhīyate.* — I, 127, 1 *ánu vaṣṭi.* — I, 138, 2 *pīparaḥ.* — I, 141, 5 *ví vāvṛdhe.* — I, 160, 4 *sám ānṛce.* —

1) Man vergleiche die Parallelen in Behaghel's lehrreichem Aufsatz „Die Herstellung der syntaktischen Ruhelage im Deutschen", IF. XIV, 438 ff.

2) Um nur ein einziges Beispiel anzuführen, liest man II, 24, 11 *yó . . vavákṣitha, sá deváḥ . . . paprathe.*

3) Eine m. E. unwahrscheinliche Erklärung gibt Zubatý, WZKM. II, 314, A 1.

4) Auch hier wie oben (S. 735, Anm. 1) sind die von Fehlern überfüllten Schlußpartien des Vālakhilyam beiseite gelassen. — Hier seien auch einige

II, 4, 4 *dodhavīti.* — II, 11, 14 *pānti.* — II, 12, 5 *āhuḥ* (vgl. v. 8 *havete*). — III, 32, 14 *havante.* — III, 35, 2 *ā vahātaḥ.* — III, 36, 6 *jagmuḥ.* — IV, 17, 19 *hanti.* — V, 28, 2 *ní . . . dhatte.* — V, 52, 16 *vocanta.* — VI, 3, 8 *davidyot* (Verb des Hauptsatzes?). — VI, 10, 2 *pavante* (wohl Verb des Hauptsatzes). — VI, 16, 17 *dadhase.* — VI, 17, 10 *sám piṇak.* — VI, 18, 13 *ní śiśāḥ* (Verb des Hauptsatzes?). — VI, 67, 3 *yatathaḥ.* — VI, 67, 4 *ní didhaḥ.* — VIII, 6, 1 *vāvṛdhe.* — VIII, 9, 18 *rocase.* — VIII, 24, 25 *śiśnathaḥ* [1]). — VIII, 52, 1 *mādayase* [2]). — VIII, 70, 2 *práti dhāyi.* — VIII, 70, 4 *anonavuḥ.* — X, 23, 6 *karāmahe.* — X, 29, 1 *ny àdhāyi.* — Es ist wohl kein Zufall, daß fast an allen diesen Stellen das Relativum und das unbetonte Verb in verschiedenen Pādas stehen. Schließlich einige Fälle, in denen erst das Verb steht und hinterher das Relativum folgt: V, 87, 7 *paprathe.* — VI, 50, 3 *karathaḥ* (?). — X, 172, 1 *sacanta* (?).

Begreiflicherweise findet sich Ähnliches auch bei Verben, die von *hí* abhängen oder die wir (wobei natürlich Zweifel bestehen können) als von einem benachbarten *hí* abhängig zu verstehen geneigt sind. Ich führe an III, 2, 6 *úpāsate* [3]). — III, 41, 6 = VI, 23, 8; 45, 27 *mandasvā.* — V, 17, 5 *sacanta.* — V, 58, 7 *cakrire* (?) — V, 67, 3 *saścire* (?). — VI, 10,1 *karati* (?). — VII, 27, 2 *ápā vṛdhi* (?) [3]). — VIII, 54, 6 *ā vakṣi* (Vālakhilya!). — VIII, 61, 7 *éhi.* — X, 82, 1 *ajanat* (?). Öfter steht das *hí* und das Verb in verschiedenen Pādas [4]).

Bei *kuvít* findet sich unbetontes Verb II, 35, 1; V, 3, 10. Schon Grassmann bemerkt, daß das *k°* und das Verb beidemal in verschiedenem Pāda steht.

12. Das Gesetz, daß im Satzanfang das Verb betont ist, gibt in einigen speziellen Beziehungen zu Feststellungen oder Erwägungen Anlaß, die hier zum Schluß ihre Stelle finden mögen.

a) Ein unzweifelhaft am Satzanfang stehendes Verb ist unbetont:

I, 134, 3 *prá cakṣaya ródasī vāsayoṣásaḥ*
135, 2 *váha vāyo niyúto yāhy asmayúḥ* [5]).

Stellen angeführt, bei denen eine Anomalie nur vorliegt, wenn man sich an die Zerlegung des Padapāṭha bindet: II, 24, 2; V, 58, 1; VII, 19, 1; VIII, 93, 2; X, 71, 1.

1) Vgl. Zubatý a. a. O. 314, A. 1.

2) Hier geht der Dichter, scheint mir, aus Nebensatz in Hauptsatz über, um dann in v. 2 den Nebensatz, zunächst ohne ein neues *yáthā*, wieder aufzunehmen.

3) Das Verb steht am Pādaanfang. Da gibt es kaum je Nebensatzbetonung wie *upásate, apāvṛdhí*; mir ist jetzt nur *virājāni* X, 174, 5 gegenwärtig.

4) Wenn bei einem durch *hí* charakterisierten oder Relativsatz des Sagens oder Denkens das Gesagte oder Gedachte mit *íti* angegeben ist, finde ich das Verb des *íti*-satzes unbetont VII, 41, 2; 104, 16; VIII, 93, 5; X, 73, 10. Ebenso mit Weglassung des *íti* X, 34, 5. Betontes Verb steht V, 37, 1.

5) In dem ähnlichen Vers VII, 90, 1 *váha vāyo niyúto yāhy ácchā* steht die vom Padap. für *yāhi* angegebene Unbetontheit für den Saṃhitāp. nicht fest.

Beidemal steht dasselbe Verb in dem folgenden Parallelpāda mit legitimer Unbetontheit; es liegt nah eine hierauf beruhende Textverderbnis anzunehmen.

b) Nach einem Relativsatz gilt das den Hauptsatz eröffnende Verb als im Satzanfang stehend, wie das natürlich ist und durch zahlreiche Belege erwiesen wird (z. B. X, 47, 8 *yát tvā yā́mi daddhí tā́n na índra*). Vermutlich ist dieser Fall auch anzunehmen I, 39, 3 *párā ha yát sthirám̐ hathá*, wo übrigens auch Antithesenakzent in Frage kommen kann (es folgt *vartáyathā gurú*). In I, 80, 14 *yát sthā́ jágac ca rejate* ist vielleicht der Relativsatz *yát sthā́ jágac ca* behandelt, als stände einfach *sthā́ jágac ca* ohne Relativum da; möglich ist auch, daß nur *yát sthā́ḥ* den Relativsatz bildete, wo sich dann die Akzentlosigkeit des *rejate* ohne weiteres begreifen würde.

c) Hinter einer Vergleichung mit *iva* cder *ná* gilt das Verb nicht als im Satzanfang stehend, z. B. VI, 13, 2 *párijmeva kṣayasi*. Die etwa in Betracht kommenden Ausnahmen scheinen mir durchweg unsicher. In I, 169, 3 *ā́po ná dvīpám̐ dádhati práyām̐si* will Ludwig *dádhati* als Partizip nehmen, wogegen ich im Hinblick auf III, 30, 1; X, 91, 9 nicht ohne Bedenken bin. Der Akzent kann auf dem vorangehenden *hí* beruhen. — I, 190, 4 *mṛgā́ṇām̐ ná hetáyo yánti cemā́ḥ:* Einfluß des *ca*? — III, 33, 10 *máryāyeva kanyā̀ śaśvacaí te:* der Vergleich kann zum Vorangehenden gehören und das Verb so im Satzanfang stehen[1]). — IX, 96, 15 *átyo ná vājī́ táratíd árātīḥ:* unzweifelhaft Einfluß des *ít*. — VI, 12, 4 *usráḥ pitéva jārayā́yi yajñaíḥ: jār.* ist vermutlich Nominalform, vgl. ZDMG. 55, 303.

d) Das Verb hinter einem nicht satzanfangenden Vokativ (resp. mehreren solchen) wird nicht als satzeröffnend angesehen. Eine Ausnahme bildet IV, 41, 5 *índrā yuvám̐ varuṇā bhūtám* etc.: das Verb ist offenbar behandelt als finge der Satz mit *índrāvaruṇā* an (vgl. Ähnliches aus dem Av. bei Whitney, Beitr. I, 213). In andern Fällen kann man zwischen der Zurückführung des Verbalakzents auf den vorangehenden Vokativ und andern Annahmen schwanken. Liegt VII, 71, 2 *dívā náktam mādhvī trā́sīthām̐ naḥ* Emphasenakzent vor? Gehören einzelne Stellen, die wir zu den Belegen des Emphasenakzents gesetzt haben, vielleicht vielmehr hierher, wie II, 37, 1; III, 32, 1; X, 104, 2? Von VIII, 27, 6 ist oben S. 734 die Rede gewesen. Die Erklärung aus dem Typus des ersten Satzes, der die Grundlage des zweiten bildet, könnte konkurrierend für X, 61, 22, auch für X, 148, 1 in Betracht kommen. Alles in Allem genommen möchte ich, von dem besonders gearteten Fall von IV, 41, 5 abgesehen, die hier in Betracht gezogene Wirkung des Vokativs für recht zweifelhaft halten.

e) Weiter kommt in Frage, ob wie die Pādagrenze so gelegentlich auch die Cäsur hinter der vierten oder fünften Silbe

1) Vgl. außerdem zu der Stelle oben S. 731.

des Triṣṭubh- resp. Jagatīpāda einen Anfangspunkt, der Betonung des ihm folgenden Verbs herbeiführt, ausmachen kann. Zubatý, WZKM. II, 313 f. hat das behauptet. Ich halte seine Belege für beanstandbar. *vevijé* I, 140, 5 ist m. E. nicht Verb. Über *ádadhuḥ* III, 31, 10 s. oben S. 718. *bhávasi* IV, 7, 9 und *tárati* IX, 96, 15 sind wegen des *íd* betont *ávanoḥ* V, 29, 9 steht am Satzanfang. *áhāvi* V, 86, 6 am Pādaanfang. Über *kṛṇávāmā* V, 45, 6 s. oben S. 731, über *inuhí* VI, 10, 7 oben S. 729, über *skambháthuḥ* VI, 72, 2 oben S. 719, über *ádadhāḥ* X, 73, 9 oben S. 709. *dadhiré* VI, 38, 3 und *jahí* VIII, 53, 4 haben Akzent wegen des *ca - ca*. *vádataḥ* VI, 59, 4 und *dádhataḥ* (nicht *dádhate*) X, 34, 6 sind Partizipien. Über *kṛṇávāmā* X, 2, 2 s. oben S. 719. *sívate* X, 91, 6 scheint mir Neuanfang eines Satzes. Über *vidát* X, 99, 8 s. oben S. 736. Über *dádṛśe* I, 135, 7 s. oben S. 729; dieselbe Form X, 111, 7 steht im Relativsatz.

f) Wie die Akzentuation in v. 7 des schlimmen Liedes X, 106 *vāyúr ná parpharat kṣayad rayīṇā́m* aufzufassen ist, muß und darf ich auf sich beruhen lassen. Vgl. Henry MSL. XIV, 178.

Inhaltsangabe.

d) Hinter Vokativ. S. 739.
e) Hinter der Cäsur. S. 739.
f) X, 106, 7. S. 740.

---

17. Zu Arnold's „Vedic Metre".

I. Die Messung von *índra*, *rudrá* u. a.

Sehr beachtenswert sind Arnold's (97 f. 211 f., vgl. auch 105 f.) Bemerkungen über das bekanntlich häufig — wirklich oder scheinbar — dreisilbig gemessene *índra* und *rudrá*. Er weist darauf hin, daß derartiges *índra* ganz besonders da auftritt, wo zehnsilbige Typen der Triṣṭubhreihe erscheinen oder vorherrschen: es kommt an erster Stelle II, 11 in Betracht (vgl. auch meine Prolegomena 88), dann die übrigen minder bedeutenden Fundorte zehnsilbiger Varietäten. Unter solchen Varietäten steht die von A. als „Virāṭsthānā verse" bezeichnete im Vordergrund, bei der nach viersilbigem Eingang und der Cäsur meist – ◡ – ◡ – ⏓, seltener – – – ◡ – ⏓ folgt: in derartigen Hymnen steht *índra* sehr häufig hinter der Cäsur, so daß es zweisilbig gemessen dem bezeichneten metrischen Typus Genüge tut[1]). So erkennt Arnold unzweideutigen Anlaß zu dreisilbiger Messung nur in einem Teil der Fälle; auch in diesen steht *índra* (*índara*) fast durchweg hinter der früheren (d. h. auf viersilbigen Eingang folgenden) Cäsur, während z. B. ein Triṣṭubh-Ausgang wie *índarasya*, *índarāya* unerhört ist. Bei *rudrá* findet A. die Dreisilbigkeit unbestreitbar; sie tritt meist nach der späteren Cäsur auf: A. erkennt hier eine Nachahmung des Falles von *índra*.

Im Ganzen wird die Förderung, die A. mit alledem unsrer Erkenntnis gebracht hat, mit aufrichtigem Dank zu begrüßen sein; insonderheit kann die hervortretende Rolle, welche den Hymnen mit zehnsilbigen Pādas unter den Fundorten der *índra*-Belege zukommt, schlechterdings nicht bestritten werden[2]). In einigen Be-

---

1) Dafür daß die *indra*-Belege von II, 11 die Messung *indara* ausschließen, ist folgendes bezeichnend. So häufig in II, 11 zehnsilbige Pādas sind, und so häufig in demselben Liede *indra* hinter der Cäsur steht, nie trifft dort (anders allerdings II, 20, 3 a?) beides zusammen, m. a W. nie findet sich dort ein Pāda wie etwa **ánu rásāū índrasya vṛ́ṣṇaḥ*, der, um dem zehnsilbigen Typus zu entsprechen, die Messung *índarasya* verlangen würde.

2) Die betreffende Beobachtung A.s wird durch Bedenken, die im einzelnen zu erheben sind, im ganzen nicht angetastet. Zunächst ist zu beachten, daß bei der Feststellung, welche Hymnen als „decasyllabic Triṣṭubh hymns" zu rechnen sind, *indra* ohne Auflösung gezählt ist (S. 50 f.): wenn sich dann ergibt, daß das fragliche *indra* eben in Hymnen steht, die keine Auflösung desselben verlangen, ist das von einem leisen Anflug von *circulus vitiosus* nicht frei. Sodann glaube ich, daß auch im übrigen manche Einwände zu machen sind. Beispielsweise zählt A. zu den Hymnen, welche „have at least *two* decasyllabic variations, being at least *one in every ten* verses" I, 104 (S. 50 f.). Was sind hier die decasyllabic variations? Nach S. 293 zunächst v. 1 b: aber

ziehungen möchte ich doch Modifikationen der A.schen Auffassungen zur Erwägung stellen.

So viel versteht sich offenbar von selbst, daß die Fälle von *índra* und *rudrá* — wie auch A. 98 tut — im Hinblick aufeinander zu betrachten sind. Nun kann bei *rudrá* die Svarabhakti nicht bezweifelt werden. Es genügt II, 33 zu untersuchen. Dort ruft 13 mal *rudrá* (scheinbare) Unterzähligkeit des Metrums hervor. Die übrigen 47 Pādas sind sämtlich vollzählig. Die Lücke, gleichviel ob frühere oder spätere Cäsur steht, trifft stets auf das hinter der Cäsur auftretende *rudrá* (*tvā́dattebhī rudra śáṃtamebhiḥ* so gut wie *prá jāyemahi rudra prajā́bhiḥ*). Daß da nicht eine das Metrum, sondern das *rudra* betreffende Spezialität vorliegt, ist klar. Diese Sachlage aber kann doch auch für die Frage nach *índra* nicht für gewichtlos gehalten werden. Speziell drängt sich folgende Betrachtung auf. Ohne Svarabhakti sind beide Stämme einander prosodisch gleichwertig[1]); durch Svarabhakti andrerseits verliert *rudrá* die Positionslänge der ersten Silbe, während *índra* sie behält. Man muß danach erwarten, daß sich Nichteintreten der Svarabhakti durch gleichartige Behandlung der beiden Worte zu erkennen gibt: ihr Eintreten dagegen muß für die ganz hauptsächlich in Betracht kommende Stellung hinter der Cäsur beiden verschiedenen Wert verleihen, da Länge viel leichter in der ersten Stelle hinter der früheren, als hinter der späteren Cäsur zugelassen wird. An diesem Kriterium bemessen spricht die Sachlage deutlich für Svarabhakti. Denn *índra* nimmt, wie erwähnt, fast durchgängig die Stelle hinter der früheren Cäsur ein; *rudrá* verträgt sich nicht allein mit der späteren Cäsur, sondern bevorzugt sie sogar[2]). *rudrá* also fügt sich allein der Svarabhakti-Auffassung, und die Abweichung im Gebrauch des *índra*, vermöge welcher für *índra* an sich zweisilbige Geltung in zehnsilbigen Pādas in Frage kommen könnte, läßt sich aus der gegenüber *rudrá* verschiedenen Prosodie der ersten Silbe erklären[3]).

---

liegt es hier nicht außerordentlich nah, für *svānó suvānó* zu lesen? Weiter 2a, 8a: da handelt es sich eben um das *índra*. Bleibt übrig 4c *añjás kuliśī vīrápatnī*: dreisilbiger Eingang, vielleicht durch den Eigennamen herbeigeführt. Berücksichtigen wir noch, daß die Umgebung des Liedes an zehnsilbigen Pādas keineswegs reich ist, werden wir es doch für zweifelhaft halten, ob die spezielle metrische Beschaffenheit dieses Liedes für zweisilbige Messung des *índra* geltend gemacht werden kann.

1) Abgesehen natürlich von der hier unerheblichen Verschiedenheit des vokalischen resp. konsonantischen Anlauts.

2) Gegenüber 9 Fällen der früheren stehen 18 der späteren. Dabei wird von Einfluß sein, daß *rudrásya* und *rudrā́ya* bei Eintritt der Svarabhakti sich besser mit der späteren Cäsur verträgt. Es ist charakteristisch, daß bei *índra*, welches sich an die frühe Cäsur nahezu bindet, diese Kasus unter den Svarabhakti-Belegen sehr zurücktreten.

3) Bei Gelegenheit der *rudrá*-Belege sei der Bemerkung Arnold's 98 gedacht, daß dieselben „almost confined to the normal and cretic periods" sind. Es ist vielleicht nicht überflüssig zu bemerken, daß sämtliche Lieder an Rudra

Es kann scheinen, daß wir auf der einen Seite durch diese Betrachtungen, auf der andern durch die oben berührten Beobachtungen Arnold's über die Verteilung der Belegstellen zu zwei entgegengesetzten Ergebnissen geführt werden: hier zu dreisilbigem *índ·ra, rud·rá*, dort zu zweisilbigem *índra*. So befürwortet Arnold in der Tat eine Verteilung der Belege, für welche Dreisilbigkeit vermutet worden ist, auf *índra* und *índara*[1]). Ich kann doch kaum glauben, daß damit das letzte Wort in der Frage gesprochen ist. Sollen wirklich die so genau gleichartig aussehenden Stellen in dieser Weise zu zerlegen sein, daß es hier die Wortgestalt, dort das Metrum wäre, was von der Norm abweicht? Man betrachte etwa VII, 19, 2ᵃ. 6ᵃ:

tuáṃ ha tyád indra kútsam āvaḥ
sanā́ tā́ ta indra bhójanāni.

Alle übrigen 42 Pādas des Liedes sind elfsilbig; auch hier stellt, im Einklang mit der herrschenden Auffassung, A. *indara* her[2]). Nun halte man dem ersten dieser Pādas gegenüber I, 63, 4ᵃ. 6ᵃ. 7ᵃ:

tuáṃ ha tyád indra codīḥ sákhā
tuáṃ ha tyád indra árṇasātau
tuáṃ ha tyád indra saptá yúdhyan;

dem zweiten I, 174, 8ᵃ:

sánā tā́ ta indra návyā ā́guḥ.

In den beiden hier herangezogenen Liedern I, 63 und 174 erscheint, in offenbar absichtlicher regelmäßiger Wiederkehr, im ersten Pāda jedes Verses nach viersilbigem Eingang dies eventuell eine Stelle des metrischen Schemas leer lassende *indra*, und einige Fälle des zehnsilbigen („Virāṭsthānā") Typus in beiden Liedern selbst und in ihrer Umgebung machen zweisilbige Messung des *indra* an sich möglich. Können wir uns aber, wenn die Stellen aus VII, 19 mit denen aus I, 63. 174 durch solche Ähnlichkeit verbunden sind, und wenn dann weiterhin überhaupt in den Schichten der Saṃhitā, welche durch VII, 19 repräsentiert werden, überaus häufig[3]) die besondere metrische Konstellation gerade immer wieder auf dasselbe Wort *indra* trifft, das wir in I, 63. 174, an der gleichen Stelle des Metrums, zu jener regelmäßig wiederholten Figur verwandt fanden, dem Bedürfnis entziehen beiderseits mit derselben

solche Belege ergeben, außer dem kurzen Hymnus VI, 74 an Soma und Rudra und I, 43, welches in Gāyatrī ist.

1) Doch scheint er mir hierin von Schwankung nicht frei zu sein. Den Äußerungen von S. 98 stehen die von S. 211 gegenüber, wo die ganze Masse der Belege unter die Rubrik „Decasyllabic verses in which *índra* follows early caesura" gebracht wird.

2) Das ist wenigstens nach S. 98 anzunehmen. S. 308 wird *indara* wohl nur durch Zufall allein für v. 2 angegeben.

3) Siehe die Stellensammlung bei Arnold 211 f.

Auffassung auszureichen? Diese Auffassung kann weder die einer einfachen, auch in VII, 19 etc. durchzuführenden Zweisilbigkeit sein, was durch die notwendige Rücksicht auf *rud·rá* unmöglich gemacht wird [1]), noch die einer überall durchzuführenden Dreisilbigkeit, was wegen der von A. bemerkten besondern Beziehung der Erscheinung auf die Gegenden der zehnsilbigen Pādas nicht angeht. Sollte die Wahrheit nicht in der Mitte liegen? Vollwichtige drei Silben sind doch schon durch das Nichterscheinen solcher Gāyatrīausgänge wie *indara índaraḥ índaram índarāt* [2]) und solcher Triṣṭubhausgänge wie *índarasya índarāya índareṇa* ausgeschlossen [3]). Auf einen Silben b r u c h t e i l aber führen ja, wie der Terminus Svarabhakti, so auch bekannte Grammatikerzeugnisse. Ist nun mit solchem etwa $2^1/_2$ silbigen oder $2^1/_4$ silbigen *ind·ra* nicht allen Erfordernissen genügt? Für die Praxis der Hymnen, die zehnsilbige Zeilen mit elfsilbigen mischen, konnte eine solche die beiden Typen vermittelnde Form wohl eine besondere Anziehungskraft besitzen, welche die Häufigkeit des *ind·ra* in den betreffenden Gegenden der Saṃhitā begreiflich macht. Aber auch inmitten der gewöhnlichen Triṣṭubh entfernen sich Zeilen mit solchem *ind·ra* und hier denn auch mit *rud·ra*, welche Formen es offenbar zu besonderer Beliebtheit brachten [4]), nicht allzu weit von der Norm, so daß es nicht befremden kann, sie vielfach auch in einer Umgebung auftreten zu sehen, die der Annahme zehnsilbiger Zeilen nicht günstig ist. Ich will nun nicht behaupten, daß die Messung etwa in II, 11 einerseits, in VII, 19 andrerseits mit mathematischer Genauigkeit die gleiche gewesen sein müsse: möglich daß die Svarabhakti das eine Mal der Null, das andre Mal dem vollen Silbenwert näher gestanden hat. Nur so viel will ich sagen, daß mir ein — vielleicht des Gleitens fähiger — mittlerer Wert allen Bedingungen des Problems zu genügen scheint.

---

1) Und schon an sich steht ja die unendlich weite Verbreitung der Verknüpfung der metrischen Lücke immer wieder mit dem Wort *índra* in sonst normalen Hymnen, bei denen nichts irgendwelche Vorliebe für zehnsilbige Pādas anzeigt, der Durchführung der Zweisilbigkeit im Wege.

2) Doch liegt VIII, 90, 6 ein Jagatīausgang *ind·ra* vor? Ich glaube eher, daß Triṣṭubhausgang an Stelle des Jagatīausgangs erscheint. S. 207 rechnet in der Tat A. den Vers zu den Belegen von „catalectic Jagatī"; so auch S. 314.

3) Man vergleiche, um sich eine Vorstellung davon zu bilden, was bei Annahme eines wirklichen *índaraḥ* etc. für eine metrische Praxis zu erwarten wäre, etwa die Verwendung der verschiedenen Formen von *úttara*.

4) Daß hier etwas von zufälliger und konventioneller Vorliebe der Ausüber jenes Meistergesangs für Svarabhakti dieser Worte mitwirkt, ist wohl zweifellos. Warum spielt sonst etwa *bhadrá vájra candrá* keine ähnliche Rolle? — Arnold's Sammlung S. 98 f. der Fälle, die nicht *índra* und *rudrá* betreffen, bedarf übrigens wohl in Einzelheiten der Revision; mir fällt auf, daß nicht VIII, 100, 12 *váj·rāya* aufgenommen ist. Was A. 315 über diesen Vers sagt, überzeugt nicht. Im Atharvaveda sind Fälle von *váj·ra*, und zwar an verschiedenen Stellen der Versmaße, nicht selten (Whitney, Index Verborum 5).

A. hebt S. 186 hervor, daß die auf das *-dr-* folgende Schlußsilbe des Kasus von *índra* besonders häufig kurz ist, was bei zweisilbiger Messung mit den Verhältnissen des zehnsilbigen Typus in Einklang stehe, nicht aber bei dreisilbiger Messung mit dem gewöhnlichen Triṣṭubhrhythmus. Schwerlich kann aus dieser Sachlage ein Einwand gegen meine Auffassung hergeleitet werden. Die Häufigkeit der Kürze dürfte sich aus der besonders beliebten Verwendung des Vokativs erklären; es scheint nicht, daß, wo es sich um *índraḥ* und *índram* handelt, von den Verfassern besonderes Gewicht darauf gelegt worden ist, vokalischen Anlaut folgen zu lassen, damit für jene Worte sich kurze Schlußsilbe ergebe.

II. Zu den unterzähligen Triṣṭubh- (Jagatī-)reihen.

Da die vorangehenden Erörterungen vielfach das Gebiet der unterzähligen Pādas berührt haben, möchte ich über einige Fragen, welche diese betreffen, in Anknüpfung an Arnold's Darlegungen (namentlich S. 209—216), noch wenige Bemerkungen anfügen.

A. stellt, scheint mir, allzu fest und abgeschlossen ein metrisches Schema neben das andre, wo in der Tat viel fließender vom einen zum andern hinübergleitende Bewegung vorhanden ist: diese als solche zu beschreiben müßte die Aufgabe einer Darstellung sein, die eine adäquate Abbildung des Sachverhalts zu geben strebt.

An einigen Stellen liegen in der Tat eigne, vom Allgemeinherrschenden abweichende Typen vor, die als solche bestimmter oder — was das Gewöhnlichere ist — unbestimmter dem Versifex vorschweben und seine Praxis beherrschen. Zum großen Teil aber handelt es sich offenbar um Nachlässigkeit und Schwächlichkeit in der Verwirklichung der gewohnten Typen[1]). Zwischen loser, oft in das geläufige Gleise zurückgeratender Handhabung eines speziellen Typus einerseits und sich wiederholender, zur Angewöhnung werdender Nachlässigkeit in der Behandlung des regelmäßigen Typus andrerseits verschwimmen natürlich zuweilen die Grenzen, ohne daß jene Unterscheidung prinzipiell hinfällig würde. Und auch insofern wird ein Verschwimmen an sich vorhandner Grenzen zu konstatieren sein, als im einzelnen Fall der Ungenauigkeit in der Durchführung des Regelmäßigen sich die Attraktionskraft irgend eines andern, außerhalb liegenden Typus bemächtigen kann: wo dann Negatives und Positives, Formlosigkeit und Form durcheinander wirken.

Unter den allgemeineren Betrachtungen, die hier vorzulegen sind, möge schließlich noch folgende eine Stelle finden. Untersucht man irgend eine Freiheit in der Handhabung eines metrischen Typus, so muß man darauf gefaßt sein, daß die in Betracht kommenden Beispiele, wenn man den Faktor der speziellen ihnen innewohnenden

1) Den Fall, daß die Abweichung von der Norm auf Textverderbnis beruht, lasse ich natürlich beiseite.

Anomalie ausschaltet, nun im übrigen doch nicht — etwa in Bezug auf das statistische Verhältnis der Untertypen, in welche der Haupttypus sich zerlegt — ein völlig gleiches Aussehen zeigen wie normale Materialien. Sondern wirkt einmal die gestaltende Kraft nachlässig, so wird sich die Nachlässigkeit, einer vollkommen strengen Lokalisierung nicht unterworfen, meist allgemeiner fühlbar machen. Auch unabhängig von der charakteristischen Erscheinung, auf welche hin wir eben diese Materialien ausgesondert hatten, wird ihr ganzes Bild Züge aufweisen, die auf ein über das sonstige Maß hinausgehendes Geltenlassen des zufällig sich Treffenden im Gegensatz zum gewollten Herbeiführen irgend einer bestimmten Form hindeuten[1]). —

Wir versuchen nun die hier beschriebene Betrachtungsweise auf einige Abnormitäten der Triṣṭubh-Jagatī anzuwenden.

Einen eignen, nicht als Nachlässigkeitsprodukt auffaßbaren Typus haben wir offenbar in demjenigen vor uns, den A. als Virāṭsthānā[2]) benennt (S. 211, vgl. meine Prolegomena 87 ff.; ZDMG. 55, 325) und der vornehmlich in II, 11 und I, 61 verbreitet ist. Seine häufigere Form ist[3]) IV | – ⏑ – ⏑ – ⏑̄, die seltenere IV | – – – ⏑ – ⏑̄ (A.s Beispiele aus II, 11: *rā́si kṣdyaṃ* | *rā́si mitrám asmé* und *ávābhinad ukthaír vāvṛdhānáḥ*). Arnold versteht diesen Pāda als gleichwertig mit Triṣṭubh unter Eintreten einer eine Silbe vertretenden Pause bei der Cäsur. Darüber, ob diese Pause vor oder nach der Cäsur anzusetzen ist, scheint er selbst zu schwanken: S. 14 nimmt er an *rā́si kṣáyaṃ* | · *rā́si mitrám asmé*, S. 211 dagegen *rā́si kṣáyam* · | *rā́si mitrám asmé*. Die Beobachtung, daß II, 11 neben der Virāṭsthānā Pādas mit fünfsilbigem Eingang und dann anschließendem Verlauf nach Art der Virāṭsthānā häufig sind (V | – ⏑ – ⏑ – ⏑̄, z. B. *utá stavāma* | *nū́tanā kṛtā́ni*; vgl. über das Nebeneinanderstehen dieser und der zehnsilbigen Pādas meine Prolegomena 89), wird doch schwerlich den Schluß erlauben, daß der viersilbige Eingang der Virāṭsthānā einem fünfsilbigen, unter Ersetzung einer Silbe durch eine Pause, äquivalent sei. Die Form V | – ⏑ – ⏑ – ⏑̄ in diesem Hymnus erklärt sich wohl hinreichend daraus, daß beim Verfertigen von Triṣṭubhzeilen mit fünfsilbigem Eingang sich, wenn die Cäsur erreicht war, der vorherrschende Virāṭsthānātypus dem Verfasser aufdrängte[4]). Eher, glaube ich,

1) Man nehme beispielsweise Arnold's Sammlung von Fällen der „weak caesura" (§ 214, I; S. 192) und beobachte, wie häufig der Hinweis ist „an irregular rhythm results". Im Wesen jener Cäsur liegt es an sich nicht, daß der Rhythmus irgendwelche Unregelmäßigkeit zu zeigen brauchte.

2) Ich werde die gleiche Bezeichnung anwenden, obwohl der indische Begriff der Virāṭsthānā sich mit diesem Gebrauch des Worts nicht vollkommen deckt.

3) Für vier- oder fünfsilbigen Eingang (bis zur Cäsur) brauche ich die Bezeichnung IV resp. V.

4) So sieht es wohl auch Arnold an, der von einer „contamination of the two metres" spricht (S. 240). Beiläufig bemerkt, hätte er sich m. E. dort

wird uns zum Verständnis des letzteren Typus den Weg zeigen, daß als sein annäherndes Äquivalent Zeilen der oben S. 741 besprochenen Art von der Form IV | *ind·ra* – ⏑ – ⏓ erscheinen, und daß diese wiederum ein annäherndes Äquivalent von Triṣṭubhzeilen IV | – ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – ⏓ sind (s. oben S. 743). Wir dürfen dem wohl die Wahrscheinlichkeit entnehmen, daß bei der Virāṭsthānā der viersilbige Eingang und die Cäsur dasselbe bedeuten wie bei der gewöhnlichen Triṣṭubhzeile, daß eine Pause (außer der überall durch die Cäsur bedingten) in jener nicht mehr als in dieser vorhanden war[1]) und bei jener die beiden auf die Cäsur folgenden Silben – ⏓ drei Silben des gewöhnlichen Triṣṭubhschemas vertraten: wobei das „Vertreten" etwas ganz Ungefähres, nicht scharf zu Definierendes besagen soll, an dessen Stelle eine exakte Vorstellung zu setzen uns unsre unzureichende Kenntnis der rhythmischen Prinzipien der Vedametrik hindert und auch, stände es mit dieser Kenntnis besser, vielleicht Unbestimmtheit jener Prinzipien selbst hindern würde.

Nun finden wir Zeilen, die dem Virāṭsthānātypus entsprechen, nicht allein in jenen einzelnen Hymnen wie I, 61, sondern zerstreut durch die ganze Saṃhitā; A. gibt S. 215 ihr Verzeichnis. An manchen einzelnen Stellen ist Zweifel möglich — etwa so, daß Auflösung eines langen Vokals in zwei Kürzen in Frage kommen kann, wodurch eine vollzählige Triṣṭubh herbeigeführt würde[2]) —: im Ganzen wird A. mit der Annahme solcher unterzähliger Reihen Recht haben[3]). Wo diese sich in so enger Nachbarschaft mit einem ausgesprochenen Virāṭsthānāhymnus finden wie etwa mehrfach neben I, 61[4]), wird man es auch als durchaus wahrscheinlich ansehen, daß die betreffenden Stellen aus demselben, hier sporadischer wirkenden, Bildungstrieb hervorgegangen sind, der dicht daneben beherrschende Geltung beweist. Bei einer großen Menge der betreffenden Materialien halte ich doch eine andre Auffassung für möglich, ja für wahrscheinlich. Es verdient Beachtung, daß neben den Zeilen von Virāṭsthānāform sich zahlreiche andre mit dem Schema IV | ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏓ finden: also nach viersilbigem Eingang die häufigste Form des normalerweise zu fünfsilbigem Eingang gehörigen Fortgangs. A. stellt solche Zeilen unter der Benennung von „verses with neutral rest at the fifth place" (etwa so zu denken: ⏓ – ⏓ – ·

---

davon zurückhalten sollen, das Erscheinungsgebiet dieser Kontamination durch Textänderungsvorschläge zu verengern, die im übrigen nicht hinreichend motiviert scheinen.

1) Gegen Annahme einer Pause spricht auch die Nebenform der Virāṭsthānā mit dreisilbigem Eingang, wie unten S. 753, Anm. 3 dargelegt werden wird.

2) Doch ist dies nicht die einzige Möglichkeit eines Zweifels oder Bedenkens; vgl. unten S. 752.

3) Ich glaube, daß er mit dieser Annahme an mancher Stelle, an der ich meinerseits einen Vokal auflösen wollte oder wenigstens zweifelhaft war, sicher oder wahrscheinlich das Richtige getroffen hat. So VI, 3, 7 b; 13, 1 c; 19, 10 b (vgl. zu diesen Stellen ZDMG. 55, 290. 303. 325).

4) Siehe A.'s Stellenverzeichnis S. 211.

⏑ ⏑ – ⏑ – ⏓) an eine ganz andre Stelle seines Systems als die Virāṭsthānāform (S. 214 f.). Ich halte es für möglich, daß der Ausdruck „rest" („Pause") Bestimmteres über das rhythmische Wesen dieser Form aussagt, als wir aussagen dürfen, und werde, um über einen bequemen Ausdruck zu verfügen, den Typus „Kontaminationsform" nennen[1]). Nun ist es bemerkenswert, wie sich die Fundorte dieser Form zu denjenigen der Virāṭsthānā verhalten. Wo herrschende oder besonders häufige Virāṭsthānā vorliegt, sowie da wo sich in der oben charakterisierten Weise sporadische Virāṭsthānā in der Umgebung von Hymnen mit herrschender Virāṭsthānā und unter deren offenbarem Einfluß findet, tritt der Kontaminationstypus nur selten auf; man hat den Eindruck, daß es sich hier um freiere oder nachlässige Durchführung des Virāṭsthānāschemas handelt. Wo aber andrerseits zerstreute Fälle der Virāṭsthānā ohne benachbartes stärkeres Hervortreten dieses Typus begegnen, bemerkt man sehr häufig Vermischung derselben mit dem Kontaminationstypus in der Weise, daß der letztere gleichberechtigt, zuweilen überwiegend dem andern Typus zur Seite steht. Die Fundorte solcher Virāṭsthānāzeilen und der Zeilen mit Kontamination stimmen oft in der frappantesten Weise überein.

Man gewinnt von dieser Verteilung der beiden Typen eine Anschauung, wenn man Arnold's Verzeichnis der Virāṭsthānāzeilen S. 211 (§ 226, I, *a b*) mit demjenigen der „Neutral rests at the fifth place" S. 215 (§ 228, II) vergleicht. Da finden wir Virāṭsthānā (*v*) mit nur gelegentlichem Ausweichen in den Kombinationstypus (*k*) z. B. an folgenden Stellen: I, 61 *v* 10 mal, *k* 1 mal; II, 11 *v* 50 mal, *k* 1 mal; I, 63 (Nachbarschaft von I, 61) *v* 2 mal, *k* keinmal; VI, 20. 21. 63 *v* 8 mal, *k* 1 mal. Dem stelle man nun folgende, offenbar ein durchaus andres Bild gebende Zahlen gegenüber. Agastyaabschnitt (I, 165 bis Ende des Maṇḍala) *v* 3 mal, *k* 8 mal; I, 127 *v* 1 mal (?), *k* 4 mal; I, 135 *v k* je 1 mal; I, 148 desgleichen. Aus dem fünften Maṇḍala erscheinen in der *v*-Tabelle die Lieder 33. 41. 43. 45 mit zusammen 6 Fällen; in der *k*-Tabelle die Lieder 30. 33. 40. 41. 57 mit 8 Fällen: beide Seiten treffen also in den Liedern 33. 41 (mit 3 *v*, 4 *k*) zusammen. Im vierten Maṇḍala bildet Lied 21 (3 *v*, 1 *k*) einen Ort des Zusammentreffens. Aus dem zehnten Maṇḍala hebe ich Lied 23 (2 *v*, 2 *k*[2])) und Lied 61 (4 *v*, 1 *k*) hervor.

---

1) Indem hier Eingang und Fortgang der beiden Hauptformen der Reihe (mit früherer und späterer Cäsur) miteinander kontaminiert sind. Die Kontamination in umgekehrter Richtung (längerer Eingang mit dem längeren statt dem kürzeren Fortgang) habe ich Proleg. 67 f. beschrieben. Arnold hat den Nachweis hinzugefügt (S. 215), daß diese Form vorwiegend in den jüngeren Teilen der Saṃhitā zu Hause ist. Es kann kein Bedenken gegen die Annahme bestehen, daß die beiden Kontaminationstypen in verschiedenen Zeitaltern den Höhepunkt ihrer Beliebtheit erreicht haben.

2) So nach Arnold. Je ein Fall von *v* (v. 6 d) und von *k* (v. 7 b) dürfte sich beanstanden lassen.

Ich stelle noch aus dem siebenten Maṇḍala die zerstreuten, ziemlich gleichmäßig durch das Ganze sich hindurchziehenden Fälle der beiden Typen zusammen[1]).

Virāṭsthānā:

1, 15 b *sameddhā́ram áṃhasa uruṣyāt*
6, 2 a *kavíṃ ketúṃ dhāsím bhānúm ádreḥ*
28, 3 b *sáṃ yán nṝn ná ródasī ninétha*
48, 1 a *ŕ̥bhukṣaṇo vājā mādáyadhvam*
56, 18 a *ā́ vo hótā johavīti sattáḥ*
58, 6 a *prá sā́ vāci suṣṭutír maghónām.*

Kombinationstypus:

5, 1 a *prāgnáye tavāse bharadhvam*
37, 4 a *tvám indra sváyaśā ŕ̥bhukṣā́ḥ*
57, 1 b *prá yajñéṣu śávasā madanti*
59, 8 c *druháḥ pā́śān práti sá mucīṣṭa*
60, 9 b *rípaḥ kā́ś cid varuṇadhrútaḥ sáḥ*
97, 6 a *táṃ śagmā́so aruṣā́so áśvāḥ.*

Man kann sich dem Eindruck wohl nicht entziehen, daß in solcher Verteilung „Virāṭsthānā“ und Kontaminationsvers etwas andres sind, auf anderer innerer Disposition der Verfasser beruhen, als wenn sie etwa in I, 61 oder II, 11 nebeneinander stehen. Hier ist Virāṭsthānā nicht eine eigne dem Verfasser vorschwebende Form. Sondern hier verlangt sie eine Erklärung, welche den Kontaminationsvers mit deckt. Bei nachlässiger Handhabung des gewöhnlichen Metrums — vermutlich indem dabei Vermischung der Typen mit vorderer und hinterer Cäsur mitspielt — gerät die Zeile um eine Silbe zu kurz; statt 4 + 7 oder 5 + 6 hat sie 4 + 6 Silben. Die beiden Silben hinter der Cäsur haben dann am häufigsten die Gestalt, die auch im übrigen diesen Silben die geläufigste ist, ⏑⏑ (mein Kontaminationstypus; A.s Typus des Neutral rest at the fifth place); dann folgt –⏑ (A.s Virāṭsthānā, Form a), dann – – (desgl. Form b). Auch die noch übrige vierte der möglichen Kombinationen ⏑– ist vertreten. Wir müssen sie bei Arnold an einer andern Stelle seines Schematismus suchen. Er stattet sie mit dem Namen „Bhārgavī verse with rest at the fifth place“ aus; die Fälle sind von ihm S. 214 unter § 227, IIa und IIIb verzeichnet[2]). Die

1) Nach Arnold's angeführten Verzeichnissen. Die Auffassung nicht aller Fälle ist sicher. Die angebliche Virāṭsthānā VII, 34, 17 a lasse ich fort. Davon, wie diese Zeile aufzufassen ist, wird unten S. 752 die Rede sein.

2) Nur muß dabei m. E. von den Stellen, die X, 77. 78 angehören, abgesehen werden; ihre Natur ist eine besondre. Auch I, 70, 10 a ist fern zu halten; A. behandelt S. 292 die Stelle ganz anders; mir scheint klar, daß Pentaden mit Vernachlässigung der Cäsur vorliegen (s. unten S. 752). Die übrigbleibenden Stellen weisen, wie man leicht sieht, bezeichnende Berührungen mit einigen der in unsrer vorangehenden Erörterung hervorgehobenen Fundorte auf.

Häufigkeit dieser vier Formen stuft sich allerdings offenbar nicht in denselben Proportionen ab, die bei denselben Formen innerhalb des normalen Pāda gelten[1]). Aber das kann nach dem, was oben (S. 745 f.) über die Besonderheit der auf dem Gebiet abnormer Bildungen zu beobachtenden Häufigkeitsproportionen gesagt ist, nicht befremden. —

Nach diesen einer gewissen typischen Regelmäßigkeit sich annähernden oder sie direkt erreichenden unterzähligen Formen mit viersilbigem Eingang betrachten wir einige weitere, teilweise sich steigernde Unregelmäßigkeiten unterzähliger Pādas, unter denen Formen mit dreisilbigem Eingang im Vordergrund stehen[2]). Auch hier kann ich mich mit dem Schematismus, in welchen A. die betreffenden Fälle einordnet, nicht durchweg einverstanden erklären.

Die zehnsilbige „Virāṭsthānā" stimmt mit der zehnsilbigen Pentadenreihe (*paśvā́ ná tāyúṃ | gúhā cátantam*) in der Silbenzahl überein, unterscheidet sich aber von ihr durch die Stellung der Cäsur, die hier hinter der vierten, dort hinter der fünften Silbe steht, dann durch gewisse Abweichungen des Normalschemas der Quantitäten und ohne Zweifel durch die rhythmischen Ikten (einerseits doch wohl ⏓ –́ ⏓ –́ ¦ –́ ⏓ –́ ⏑ –́ ⏓, andrerseits ⏓ –́ ⏓ –́ ⏓ ⏓ –́ ⏓ –́ ⏓).

Wird die Cäsur vernachlässigt, so können Zweifel über die Unterscheidung der beiden Typen entstehen. Denn die Divergenz der Quantitäten ist fast verschwindend; sie gibt uns, wo verhältnismäßig wenige Belegstellen in Betracht kommen und dazu laxe metrische Praxis vorliegt — und eben mit solcher Praxis haben wir es hier unzweifelhaft zu tun —, kaum irgendwelchen Anhalt. Der Rhythmus aber ist uns ja nicht überliefert, sondern kann nur auf Grund unsrer Entscheidung über die Natur jedes vorliegenden Gebildes erschlossen werden.

Natürlich müssen die zehnsilbigen Zeilen der uns beschäftigenden Arten, die weder nach der vierten noch nach der fünften Cäsur haben, in der Regel Wortschluß nach der dritten aufweisen[3]). Die Fragen, die in Bezug auf solche Zeilen Antwort verlangen, sind offenbar diese: inwieweit liegt im einzelnen Fall Virāṭsthānā,

---

1) Die Fälle mit – ⏓ hinter der Cäsur sind häufiger, als man nach dem Maßstab der normalen Pādas erwarten würde. Es ist denkbar, daß dabei eine gewisse Einwirkung der Virāṭsthānā als selbständig geltender Form auf die Phantasie der Verfasser doch im Spiele ist.

2) Es könnten auch Pādas mit **zwei** Silben unter der Norm (Arnold § 226, IV) in die Untersuchung gezogen werden. Wir sehen davon ab.

3) Fällt demnach ein Teil der Zeilen mit dreisilbigem Eingang unter unsre Untersuchung, so wird es nützlich sein, darauf hinzuweisen, daß es zwei andre Typen solcher Zeilen gibt, die für uns nicht in Betracht kommen: diejenigen mit normaler Silbenzahl, welche keine Cäsur nach der vierten oder fünften, sondern — gewollten oder zufälligen — Wortschluß nach der dritten haben (Arn. S. 192, § 214, II), und diejenigen unterzähligen, welche nach dreisilbigem Eingang den Fortgang haben, der als normaler zu viersilbigem Eingang gehört (Arn. S. 215, § 228, I).

inwieweit Pentadenform zu Grunde? Und ist der Wortschluß nach der dritten Silbe absichtlich herbeigeführt oder hat er sich von selbst eingestellt?

Es ist klar, daß diese Fragestellung uns die Pflicht auflegt, die einzelne in Betracht kommende Verszeile nicht als eine so zu sagen im leeren Raum schwebende Wesenheit zu behandeln, die nur durch ihr eignes Aussehen uns Aufschluß über sich geben könnte. Sondern die einzelne abnorme Zeile steht im Zusammenhang mit minder abnormen oder mit normalen Typen, von denen sie eine Abweichung darstellt. Unsre Aufgabe ist es, die Abweichungsrichtungen zu studieren. Diese sind zuweilen durchaus individuell. Grade in Erscheinungen wie den hier untersuchten machen sich oft Liebhabereien des einzelnen Lieddichters besonders stark fühlbar.

Die meisten der für uns in Betracht kommenden Verszeilen hat A. S. 212 unter der Benennung „Gautamī verse" aufgeführt. Gehen wir von nachstehenden drei Zeilen aus, die unter dieser Rubrik von ihm verzeichnet sind:

VI, 44, 7 *papānó devébhyo vásyo acait*
das. *sasavā́n staulā́bhir dhautárībhiḥ*
X, 6, 3 *íśe yó víśvasyā devávīteḥ.*

Die beiden ersten Zeilen gehören dem Tṛca VI, 44, 7—9 an, der vom Vorangehenden und Nachfolgenden als eignes Lied abzulösen ist. Dieses zählt A. (239. 306, vgl. meine Prolegomena 91) zu den „mixed Pentad hymns" und konstatiert, daß — event. neben regelmäßigen Triṣṭubhzeilen — 7 Pentadenzeilen in ihm vorkommen. Die beiden anscheinend vorliegenden Triṣṭubhzeilen (7d. 9c) schlägt er vor durch Textänderungen auch in Pentadenform zu bringen: meines Erachtens mit Unrecht, da Mischung von Triṣṭubh und Pentaden durchaus unverdächtig und auch sonst genugsam belegt ist. Neben den Pentaden und diesen beiden Triṣṭubh enthält der Tṛca eben nur die beiden hier von uns diskutierten Zeilen und außerdem

v. 9 *dyumáttamam dákṣam dhehy asmé:*

nach A. eine Virāṭsthānā. Aber diese Zeile stimmt — außer in Bezug auf das Wortende hinter der vierten statt hinter der dritten Silbe — durchaus zu jenen beiden, und alle drei stimmen auf das Genaueste zu dem umgebenden Pentadenmetrum: nur fehlt ihnen der Einschnitt, welcher der Norm nach die Zeile in 5 + 5 Silben zerlegt. Können wir zweifeln, daß — statt einer Beimischung von zwei selbständigen Versmaßen, von „Gautamī" und von Virāṭsthānā zwischen den Pentaden — einfach eine in Bezug auf die Cäsur nachlässige Handhabung der Pentaden anzunehmen ist? Und daß, wenn das Wortende bald hinter der dritten, bald hinter der vierten Silbe eintritt, dies nicht auf den Unterschied eines „Virāṭsthānā" und eines „Gautamī"typus, sondern vielmehr nur darauf hinweist,

daß abgesehen von dem wesentlichen, aber hier nachlässigerweise nicht durch ein Wortende markierten Einschnitt hinter der fünften Silbe die Stellung des Wortendes gleichgiltig war?

Prüfen wir die Sachlage in Bezug auf die noch übrige der oben zitierten Zeilen, X, 6, 3, so gelangen wir genau zum gleichen Ergebnis. Auch X, 6 ist nach A. (S. 239) „mixed Pentad hymn." Es findet sich dort eine Anzahl sicherer Triṣṭubhzeilen und eine Anzahl sicherer Pentadenzeilen. Außerdem die hier in Rede stehende Zeile und noch die folgenden:

v. 1 *jyéṣṭhebhir yó bhānúbhir ṛṣūṇā́m*
v. 2 *yó bhānúbhir vibhā́vā vibhā́ti*
v. 6 *asmé ūtír índravātatamāḥ*
v. 6 *arvācīnā́ agna ā́ kṛṇuṣva.*

A. sieht in der ersten, dritten, vierten „Virāṭsthānā"; die zweite erhält die Benennung eines „catalectic Bhārgavī verse." Sollen wir wirklich eine solche an die scholastische Ausdrucksweise der indischen Metriker gemahnende Fülle von Kunstworten und dazu noch für unsern v. 3 die Bezeichnung „Gautamī" übereinander häufen? Daß in v. 3 (und v. 1?) Wortende nach der dritten, in v. 2. 6 (und v. 1?) nach der vierten Silbe vorliegt, weist darauf hin, daß dieser Umstand für gleichgiltig zu erachten ist. Das Quantitätsschema von v. 2 macht, wenn wir v. 1. 6 Virāṭsthānā annehmen, für jenen Vers eine eigne, abweichende Rubrizierung nötig: auch dies weist darauf hin, nach einer Auffassung zu suchen, die für jenen und diese Gleiches ergibt. Wir brauchen nicht lange zu suchen: die umgebenden Pentaden deuten klar genug darauf hin, daß auch hier — ganz wie an den oben besprochenen Stellen von VI, 44 — einfach Pentaden mit vernachlässigter Cäsur vorliegen. Nur könnte v. 6 die Auflösung *índ·ravātatamāḥ*, also Triṣṭubh, in Frage kommen.

Wir werden an diese Pentadenzeilen mit vernachlässigter Cäsur um so viel eher glauben, wenn wir beachten, daß auch in unvermischten Pentadentexten sich genau solche Zeilen finden. Schon in meinen Prolegomena (S. 97) habe ich die folgenden drei beigebracht:

I, 68, 2 *bhúvad devó devā́nām mahitvā́*
I, 70, 10 *ví tvā náraḥ purutrā́ saparyan*
VII, 34, 17 *mā́ nó 'hir budhnyò riṣé dhāt.*

Arn. (S. 292. 309) will an der zweiten Stelle durch Umstellung die normale Cäsur gewinnen; die dritte erklärt er für Virāṭsthānā; für die erste stellt er beide Auffassungen zur Wahl. Zu Textänderungen werden wir uns doch, meine ich, im Hinblick auf die Vorzüglichkeit der Überlieferung nicht so leicht wie A. entschließen, dem in dieser Hinsicht durchaus eine größere Schwerfälligkeit zu wünschen ist. Wir werden vielmehr die Auffassung dieser Stellen bevorzugen, welche das, worin sie voneinander abweichen, als un-

wesentlich erscheinen läßt[1]) und mit einem Schlage ihnen allen gerecht wird, und bei der sie sich zugleich auf der einen Seite mit ihrer ganzen Umgebung, auf der andern mit den oben besprochenen zu dem nämlichen Typus zusammenschließen: das ist die Annahme von Pentadenzeilen mit vernachlässigter Cäsur[2]). —

Gegenüber den bisher untersuchten zehnsilbigen Zeilen heben sich nun, teilweise von A. mit einigen von jenen in seiner „Gautamī"-Rubrik vereinigt, andre deutlich ab, die einen unzweifelhaft von ihnen verschiedenen Typus in mehreren Varietäten vertreten.

In kompakter Masse liegt dieser Typus in I, 61 vor, aus welchem Liede A. (212) nicht weniger als 9 Gautamīzeilen anführt. Sie sind (bis auf eine unerheblichste Abweichung in v. 1d) alle von identischem Bau: III | – – ⏑ – ⏑ – ⏓ (z. B. *bhárāmy āṅgūṣám āsyèna*). Da im übrigen in I, 61 das Schema IV | – ⏓ – ⏑ – ⏓ häufig wiederkehrt, ist klar, daß hier — wie A. erkannt hat; vgl. auch meine Prolegomena 90 — Virāṭsthānā mit veränderter Stellung des Wortschlusses vorliegt[3]). Daß der Wortschluß, wenn nicht nach der vierten, stehend nach der dritten erscheint, kann hier vielleicht für mehr als bloßen Zufall gehalten werden. Möglich freilich, daß die Tendenz nicht positiv darauf gerichtet war, den Wortschluß, wo er nicht nach der vierten eintrat, nach der dritten herbeizuführen, sondern darauf, ihn nach der fünften zu vermeiden[4]): womit er sich dann hinter der dritten nahezu von selbst verstand.

Minder massenhaft als in I, 61 treten zehnsilbige Zeilen ohne Wortschluß nach der vierten an den andern Hauptsitzen der Virāṭ-

1) So könnte VII, 34, 17 ja an sich Virāṭsthānā sein; I, 70, 10 hat denselben viersilbgen Eingang, aber der Fortgang paßt nicht zu Virāṭsthānā; die fünfte Silbe ist kurz statt lang. Nehmen wir Pentaden an mit dem Normalschema ⏓ – ⏓ – ⏓ | ⏓ – ⏓ – ⏓, so fällt die Schwierigkeit alsbald fort: die Quantität der fünften Silbe ist dann unwesentlich.

2) Diese Fähigkeit der Pentadenzeilen, die Cäsur in ihrer Mitte durch ein fortlaufendes Wort zu überbrücken, spricht — beiläufig bemerkt —, zusammen mit andern Erwägungen, gegen Arnold's (S. 213) Erklärung der Pentadenzeile als einer Triṣṭubh, bei der die sechste Silbe durch eine Pause ersetzt ist.

3) Auffallend ist nur — worauf schon A. hinweist —, daß bei dem Typus mit dreisilbigem Eingang die sechste stehend kurz ist; bei viersilbigem ist sie anceps. — Hier möchte ich noch bemerken, daß mir das in I, 61 vorliegende Alternieren von dreisilbigem und viersilbigem Eingang wesentlich gegen Arnold's Ansetzung einer Pause in diesen metrischen Schematen (vgl. oben S. 746 f.) zu sprechen scheint. Die gewöhnliche Virāṭsthānā faßt er auf als IV . | – ⏓ – ⏑ – ⏓, die „Gautamī" als III . | – – ⏓ – ⏑ – ⏓. Das Eintreten des letzteren Typus für den ersteren ist doch, meine ich, leicht verständlich nur, wenn man den ersteren als IV | – ⏓ – ⏑ – ⏓ auffaßt. Die bloße Cäsur konnte überbrückt resp. um eine Silbe verlegt werden. War eine förmliche Pause vorhanden, würde eine solche Hin- und Herschiebung, wie sie dann angenommen werden müßte, recht bedenklich sein.

4) Nur v. 15 b (von Arn. 213 als Pentade gezählt) bildet hiervon vielleich eine Ausnahme. M. E. liegt hier in der Tat Virāṭsthānā mit einem hinter die fünfte verschobenen Wortschluß vor, sofern nicht durch die Lesung *bhūrer* (mit zweisilbigem *ū*) regelmäßige Triṣṭubh herzustellen ist.

sthānā auf: so II, 11, 7d. 17d[1]); VI, 20, 2b. 4d. 7a[2]); VI, 63, 3d. 4c. Hier ist kein so fester Typus wie in I, 61 zu erkennen. Bald steht Wortschluß nach der dritten, bald nach der fünften, einmal (VI, 20, 4d) weder hier noch dort. Auch die Behandlung der Quantitäten ist mehrfach ziemlich frei. Die Auffassung der Zeilen als von der Virāṭsthānā ausgehender Abweichungen kann doch wegen der Umgebung, in der sie stehen, m. E. nicht zweifelhaft sein. Dasselbe möchte ich wenigstens vermutungsweise von den schwer zu beurteilenden, verwirrt aussehenden Abnormitäten sagen, die sich an verschiedenen Stellen von X, 74 finden.

In den vorstehenden Bemerkungen ist der größere Teil von A.'s „Gautamī verses" — teilweise zusammen mit Materialien, welche bei ihm anderweitig untergebracht sind — erledigt. Ich begnüge mich mit einem flüchtigen Überblick über die hier noch nicht berührten Fälle, welche er dem Gautamītypus zurechnet, nämlich I, 77, 5b; 138, 2f; 147, 1b; 148, 2c; II, 20, 8b; IV, 3, 5d. 12c; V, 46, 8b; VI, 24, 7d; 26, 1a; X, 132, 3c. Vermutlich ist VI, 26, 1a zu streichen. Durch die Lesung *huváyāmasi* erhält die Zeile normale Triṣṭubhgestalt[3]); allenfalls könnte man — was A. bemerkt hat — auch an Pentaden denken. Weiter scheint mir X, 132, 3c aus dieser Reihe zu entfernen; es kann Cäsur nach der vierten anzunehmen sein. Zweifelhaft ist ferner I, 138, 2f: ist die zweite oder dritte Silbe von *āṅgūṣā́n* zweisilbig zu lesen und damit normale Silbenzahl herzustellen? Im übrigen glaube ich mit A., daß an jenen Stellen Virāṭsthānātypus mit Verlegung des Wortschlusses hinter die dritte Silbe — darauf eben läuft sein Begriff der Gautamī hinaus — resp., was vielleicht der zutreffendere Ausdruck wäre, mit Vernachlässigung des Wortschlusses hinter der vierten Silbe[4]), zu erkennen ist. Zweifel bleiben nur übrig, inwieweit dabei an die eigentliche, als solche beabsichtigte Virāṭsthānā zu denken ist, wie weit an die äußerlich mit ihr zusammenfallende Form, die auf nachlässiger, eine Silbe verlierender Handhabung der normalen Triṣṭubh beruht (oben S. 749). Ich versuche im übrigen nicht diese Unterscheidung hier durchzuführen. Nur darauf möchte ich aufmerksam

1) Wohl kaum II, 11, 16a (von Arn. 213 ebenso wie II, 11, 17d zu den Pentaden gerechnet). Liegt hier nicht die regelmäßige Virāṭsthānā-Cäsur vor, mit ungewöhnlicher Kürze der fünften Silbe? — Hier erwähne ich noch II, 11, 15c: neunsilbig; der normale Eingang der Virāṭsthānā ist um eine Silbe verkürzt, falls nicht *asmā́n* zu lesen ist.

2) VI, 20, 5c, obwohl elfsilbig, darf doch vielleicht diesen Zeilen für verwandt gehalten werden.

3) So wohl auch VI, 33, 4.

4) Das wird man bei diesen vereinzelten Fällen nicht entscheiden können. Ist der Wortschluß hinter der dritten zufällig, so würden sich als Gegenstück andre Stellen mit ebenso zufälligem Wortschluß hinter der fünften erwarten lassen: die mögen unter den sporadischen Fällen von Pentaden anzunehmen sein; der Pentadentypus, dem Verfasser vorschwebend, könnte dazu mitgewirkt haben, solche Abweichung herbeizuführen.

machen, daß die beiden Stellen aus IV, 3 keine Fälle von Virāṭsthānā in der Nähe haben, wohl aber mehrere Fälle jener nachlässig verkürzten Triṣṭubh, welche die Form IV | ⏑ ⏑ – – ⏑ – ⏒ hat und oben (S. 748) von uns als „Kontaminationstypus" besprochen worden ist (vgl. Arnold's „Neutral rests at the fifth place", S. 215) Danach wird die Wahrscheinlichkeit dafür sprechen, daß in IV, 3 nicht gewollte Virāṭsthānā, sondern das ihr gleichsehende Nachlässigkeitsprodukt als Grundlage der Abweichung anzunehmen ist. Haben wir es nun unter der hier in Rede stehenden Gruppe von Arnold's Gautamīversen wohl mehrfach mit der Form III | – – ⏒ – – ⏑ – ⏒ als Abweichung von der Nachlässigkeitsform IV | – ⏑ – ⏑ – ⏒ zu tun, so liegt natürlich die Frage nah, ob nicht ebenso von der mit der letzteren gleichwertigen Nachlässigkeitsform IV | ⏑ ⏑ – – ⏑ – ⏒ (unserm „Kontaminationstypus") die Abweichung III | ⏒ ⏑ ⏑ – – ⏑ – ⏒ vorkommt. Eine Anzahl von Zeilen, die diesem Schema entsprechen, gibt es in der Tat. Ich führe nur einige, die mir eben zur Hand sind, an: I, 60, 4c; VI, 4, 8d; 63, 4c; 68, 4d. Aber natürlich ist für sie die einfachere Auffassung als gewöhnliche Pādas mit dreisilbigem Eingang statt des viersilbigen möglich; in diesem Sinn faßt sie auch A. 215 auf.

III. Duale auf *-ā* und *-au*.

In den überlieferten Bestand der ṛgvedischen Duale auf *-ā* und *-au* macht Arnold einen tiefen Eingriff. Er bemerkt (S. 132), daß in einer Reihe von Stellen (wir werden uns weiterhin mit ihnen beschäftigen), „the final syllable of a dual in *-av*" durch das Metrum als kurz erwiesen werde, und stützt darauf die Ansicht:

„that in an earlier state of the text the duals in *-ā* were rightly distinguished according as hiatus or combination took place, and that a later and mechanical revision has substituted *-āv* for the ending before hiatus, without regard to the quantity. Of a dual in *-au* becoming automatically *-āv* before vowels there is no trace in the Ṛv. proper, for final *-au* becomes regularly either *-ā* or *-ā u*, as shewn below".

An dem Ort, auf welchen die letzten Worte verweisen (S. 134), wird neben dem *-tavā́ u* dativischer Infinitive u. a. von Materialien, die den Sandhi des *-au* betreffen, nur *asā́ u* V, 17, 3 angeführt[1]), kein dualisches *-ā u*. Wie man auch über jene Stelle mit dem *-ā u* urteilen mag, sie steht, sofern sie etwas Andres als den regelmäßigen Sandhi des *-au* vor *u-* aufweisen soll[2]), allein und kann nicht irgend welches Gesetz über durchgehende Behandlung des

1) Die Anführungen an dieser Stelle beanspruchen offenbar Vollständigkeit.

2) Ich meinerseits finde keinen Grund und kein Recht, eine Besonderheit in ihr zu sehen; mir scheint ganz einfach *asaú* mit der Partikel *u* dahinter vorzuliegen.

-au vor Vokal erweisen[1]). Bei der regelmäßigen Wandlung des *-au* in *-ā* aber denkt A. doch wohl an den gesetzmäßigen Übergang des *-au* in *-ā* vor *u-*, vgl. Wackernagel, Gramm. I § 274 (s. auch Arnold, S. 37)[2]). Ist das zutreffend, so wird man fragen, welche gesetzmäßige Behandlung denn A. dem *-au* vor andern Vokalen als *u-* zuschreibt. Da fühle ich mich nun nicht vollkommen sicher, seine Meinung richtig aufgefaßt zu haben, aber es kann in der Tat scheinen, als wenn er (für den „Ṛv. proper") die Existenz von Dualen auf *-au*[3]) vor solchem Vokal (und dann konsequenterweise auch vor *u-*?) überhaupt in Abrede stellt und dafür durchweg Formen auf *-ā* einsetzen will. So lehrt er S. 72 (ungefähr ähnlich S. 145 Ende) daß „duals in *-ā* usually appear in the text (vor vokalischem Anlaut) as ending in *-āv*": was sich doch wohl dahin umkehren läßt, daß die überlieferten Duale auf *-āv* eben in Wahrheit Duale auf *-ā* sind. Und er schreibt in der Tat dem entsprechend S. 137 das überlieferte *jrayasānāv áram* V, 66, 5 als *jrayasānā áram*, S. 232 das überlieferte *vidvāṃsāv ít* I, 120, 2 als *vidvāṃsā ít*. Dann liegt natürlich die weitere Konsequenz nah, daß es die Formen auf *-au* (im „Ṛv. proper") auch vor Konsonanten nicht gegeben haben wird. Hätte es sie in solcher Stellung gegeben, warum wären sie vor Vokalen perhorresziert? Treffe ich damit die Ansicht A.s? Wenn er S. 304 das überlieferte *devaú* (vor *vardhete*) V, 68, 4 als *devā* schreibt, spricht das dafür, daß ich sie in der Tat treffe.

Man sieht, wie weit all das — nicht nur unser Interpretationsversuch der A.schen Auffassung, sondern auch ausdrücklich von ihm Ausgesprochenes — sich vom überlieferten Textbestand entfernt. Können wir die kühnen Aufstellungen für geglückt halten?

Da meine ich nun, daß eine Beseitigung der Duale auf *-au* (*-āv*) aus dem „Ṛv. proper" — wenn eine solche wirklich den Absichten Arnold's entspricht — sowohl von seiten der Sprachgeschichte wie der Überlieferungskritik die stärkste Wahrscheinlichkeit gegen sich hat. Das prähistorische Alter der Dublette *-ōu* : *-ō* (in grundsprachlicher Lautgestalt) ist durch die Linguistik verbürgt. Jüngere Vedatexte, jüngere Partien des Ṛv. selbst[4]) weisen dieselbe Dublette auf. Die klassische Sprache zeugt für das *-au*, indem sie es zur Alleinherrschaft gelangen läßt. Da sollen

1) So sagt A. (302) selbst von der Stelle: „the Sandhi is unusual", und er schlägt eine Textänderung vor, die ihn aus der Welt schafft.

2) Es ist wohl evident, daß dieser Wandel dem nicht widerspricht, vielmehr in bestem Einklang damit steht, daß *-au* vor andern Vokalen zu *-āv* wird. Man vergleiche die Behandlung von *-o* vor Vokalen und berücksichtige den allgemeinen Zusammenhang, in den diese Erscheinungen hineingehören, s. Wackernagel, Ai. Gr. I § 228; Bartholomae im Grundriß der iranischen Philologie I, 31.

3) Und auch von Lokativen und Perfektformen auf *-au*? Vgl. S. 145 Ende.

4) Das erkennt wohl auch Arnold an, indem er seine Bekämpfung des *-āv* nur auf den „Ṛv. proper" bezieht.

wir dem inmitten dieser Entwicklungslinie stehenden ältern Ṛv., dessen Überlieferung ganz wie zu erwarten, neben dem *-ā* auch das *-au* bietet, dieses absprechen? Böte noch die traditionelle Verteilung der *ā*-formen und der *au*-formen irgend welchen Anlaß zu Bedenken! Aber die[1]) zeigt ein so echtes Aussehen wie möglich. Das vorherrschende Grundverhältnis — Abgrenzung beider Formen je nach Vokal oder Konsonant des folgenden Anlauts —, die allmähliche, dann im Atharvaveda sich konsequent fortsetzende Verschiebung zugunsten des *-au*, die Ausnahmen, die den Gedanken an eine den Tatbestand nivellierende, mechanische Zurechtmachung ausschließen: das Alles mag in Bezug auf den einzelnen Fall Zweifel als möglich erscheinen lassen; was aber das Gesamtbild anlangt, so trägt dies den Stempel historischer Realität so deutlich an sich, daß jeder Zweifel verstummen sollte.

Was wir hier zur Verteidigung der Formen auf *-au* bemerkt haben, schließt schon speziell die Anerkennung dieser Formen da in sich, wo die Überlieferung sie vorherrschend verwendet und wo sie in Anbetracht der Abneigung gegen den Hiatus den Dichtern besonders willkommen sein mußten: in der Stellung vor Vokalen. Mir ist absolut unverständlich, was gegen die traditionelle Erscheinung der Formen in dieser Stellung, gegen das *-āv* vor Vokal (außer vor *u-*) bedenklich machen kann. Nach dem Verhältnis von *gaú-s* und *gā́v-as* ist doch die zu erwartende Gestalt des *-au* vor Vokal gerade *-āv*[2]): wenn die Überlieferung eben die bietet, bedarf es in der Tat starker Argumente, um uns von der Hinnahme dieses natürlichen Sachverhalts abzubringen. Wo sind die[3])? Arnold selbst (S. 298) liest II, 27, 16[4]) *urā́v áriṣṭāḥ*: da gibt es also auch nach A. ein unzweideutiges „*-au* becoming automatically *-āv* before vowels". Was dem Lokativ auf *-au* recht ist, wird den Dualen auf *-au* billig sein: um so mehr als es seine starken Bedenken hätte den Text mit einer solchen Menge von Hiaten zu belasten, wie das durch die Theorie Arnold's geschehen würde.

Doch wir haben noch die spezielle Beobachtung A.'s, von der seine Behandlung dieses ganzen Problems ausgeht, nicht näher ins Auge gefaßt. Nach ihm (S. 132. 137) wird in etwa 15 Fällen ein überliefertes dualisches *-āv*[5]) vor Vokal durch das Metrum als kurz erwiesen. Vielleicht ist die Zahl in Wirklichkeit etwas geringer. Zunächst fällt die in Anm. 5 erwähnte Stelle VI, 63, 1 fort, in

1) Ich verweise auf Lanman, Noun-Inflection 340 ff., 574 ff.

2) Dies *-āv* des äußeren Sandhi kann a priori durch denselben Schluß erschlossen werden, den A. (135 f.) selbst anwendet, wenn er aus *dhíyam* zu *dhí-* ein *prā́ciy eti* zu *prā́cī* folgert.

3) Daß die von A. 132 berührten Fakta solchen Schluß nicht ermöglichen, haben wir oben S. 755 f. ausgeführt.

4) Also durchaus innerhalb des „Ṛv. proper".

5) Einmal indessen (X, 90, 11) ist *-ā* überliefert (vor *u-*), einmal, wie schon A. bemerkt, gibt der Text Kontraktion (*puruhūtaídyā* VI, 63, 1).

der kurz gemessenes *-ā* vor *a-* vorliegt. Weiter ist auf VIII, 5, 31 kaum Verlaß; in der Nachbarschaft dieses Verses (s. v. 32) wird der Gāyatrīausgang öfter frei behandelt. So kann auch auf X, 143, 3 wohl nicht viel Gewicht gelegt werden. Wenn VIII, 26, 7 nach der früheren Jagatīcäsur die Silben 5—7 die Gestalt ***suvīrāv*** haben, so ist kein Grund, hier eher ⏑ – ⏑ als ⏑ – – zu erwarten (vgl. die Materialien bei A. 198. 200). Unter den übrigbleibenden Stellen sind zwei Drittel einander sehr ähnlich: es liegt jedesmal im Gāyatrīausgang mehrfach wiederholtes ***devāv aśvinā***, dann ***devā́v árvate***, ***devā́v adā́bhā***, ***devā́v ásurā***, ***devāv ándhasaḥ*** vor. Unter diesen Umständen möchte ich bezweifeln, daß das doch immerhin recht häufige Aussehen des Pādaschlusses – – ⏑ ⏓ (Arnold 159, vgl. 204) hier zur Grundlage textkritischer Operationen gemacht werden darf. Eine gewisse Gewöhnung der Liedverfasser an den eben beschriebenen Typus ist denkbar genug; sie ist wohl hinreichend, eine über das normale Verhältnis hinausgehende Häufigkeit von *-au*-Dualen unter den Belegen des Pādaausgangs – – ⏑ ⏓ begreiflich zu machen. Sollte ich aber das Gewicht jener Stellen unrichtig einschätzen, so würden sie doch immer nur Änderungen herausfordern, die ihnen genug täten, ohne den Gesamtbestand der Dualformen anzutasten. Soll nach Anleitung von VI, 63, 1 für diese Stellen ein *-ā*, das vor folgendem Vokal verkürzt wäre, vermutet werden? Die vielen dann entstehenden Fälle von Hiatus sprechen nicht dafür. Wäre vielmehr an Formen auf *-av* zu denken, die man — etwa als neben den Dualen auf *-a* nach dem Muster des Verhältnisses von *-ā* und *-āv* neugebildet — wohl würde verstehen können?[1]) Daß in der Überlieferung diese Formen durch die auf *-āv* verdrängt wären, ließe sich ja begreifen. Aber, wie gesagt, für das Wahrscheinlichste möchte ich halten, daß die geringfügige metrische Unebenheit ohne alle Textänderung hinzunehmen ist.

---

1) Vgl. Bartholomae, Idg. Forsch. V, 217 ff.; Grdr. der iran. Philol. I, 127.

Die grammatischen Kategorien in ihrem Verhältnis zur Kausalität.

Eine Untersuchung am Malayischen.

Von

W. Planert.

Betrachtet man den malayischen Wortschatz, so gewahrt man sogleich einen augenfälligen Mangel an Unterscheidung der Redeteile: Substantiv, Adjektiv, Verb, Präposition, Konjunktion, Adverb werden durch ein und dieselbe Form zum Ausdruck gebracht. Einige Beispiele mögen diese, uns an eine gleichsam prähistorische Zeit des Sprachlebens erinnernde Eigenart erläutern: Es bedeutet *djalan* „Weg, gehen", *sampei* „ankommen, bis, bis daß", *hendak* „Wille, wollen, um zu", *banjak* „viel, Menge, sehr", *brani* „wagen, Mut, kühn", *dalam* „die Tiefe, tief, innerhalb", *hidup* lebendig, leben, das Leben", *sama* „ähnlich, Ebenbild, mit", *habis* „zu Ende sein, dann", *atas* „Oberfläche, oben auf", *asal* „Ursprung, zuerst". Nach der Grammatik sind *mandi* und *makan* Verba, jedoch ihre genetivische Anwendung in *ajer mandi* „Badewasser" und *rumah makan* „Gasthof" kennzeichnet sie auch als Substantiva.

Dies macht den Eindruck, als ob man es im Malayischen wirklich mit undifferenzierten Wurzeln zu tun habe, aus denen sich die aus unseren Sprachen gar nicht wegzudenkenden Redeteile noch spalten können. Aber auch das Malayische steht den grammatischen Kategorien nicht mehr ganz fremd gegenüber: aus den undifferenzierten Lautgebilden ist als erster und einziger Keim der nominale Ausdruck (Substantiv und das von diesem nur durch den Bedeutungsinhalt des Wortes unterschiedene Adjektiv) hervorgewachsen. Bevor wir diese Tatsache eingehend begründen, ist es doch wohl angebracht, einmal zu fragen, warum denn überall dort, wo eine Entwicklung der Redeteile angebahnt wird, gerade die nominale Auffassung sich geltend mache, und nicht die geringste Spur eines eigentlichen Verbs aufzufinden sei. Ist man da nicht zu der Annahme berechtigt, daß es überhaupt keine undifferenzierten Wurzeln jemals gegeben, sondern den Urelementen der Sprache von Anfang an die nominale Natur innegewohnt habe?

Da uns bei dieser Entscheidung die sprachlichen Tatsachen im Stiche lassen, so können wir nur mit psychologischen Wahrscheinlichkeiten operieren. Wundt, welcher sich für die Ursprünglichkeit der Gegenstandsbegriffe ausgesprochen hat, führt ungefähr folgendes an: „Die Unterscheidung des Gegenstandes von seiner räumlichen und zeitlichen Umgebung muß der Unterscheidung der Merkmale desselben und ihres Wechsels notwendig vorangehen. — Die Eigenschaft ist abstrakter als der Gegenstand, weil die konkrete Vorstellung, an die sie jedesmal gebunden wird, unbestimmt bleibt. Der Zustand ist wieder abstrakter als die Eigenschaft, weil bei ihm sowohl der Gegenstand selbst wie die Summe der ihm in einem gegebenen Augenblick zukommenden Eigenschaften nur durch die Beziehung zu seinem Verhalten in anderen Momenten bestimmt ist. — Diesem Verhältnisse entspricht es, daß das Nomen substantivum in der Sprache aller Völker der eigentliche Träger des Gedankens und dass es diejenige Wortform ist, die sich immer und überall vollständig entwickelt hat, während die anderen, namentlich das Verbum, in vielen Fällen mehr oder minder unausgebildet geblieben sind.“ Durch diese Überlegung ist natürlich die Möglichkeit undifferenzierter Wurzeln noch nicht aus der Welt geschafft. Erst eine in sich geklärte und widerspruchslose Theorie des Ursprungs der Sprache wird das letzte Wort abzugeben haben.

Seine Neigung, nichts als nominale Ausdrücke gelten zu lassen, zeigt das Malayische zuerst durch die Art und Weise, in der es bei der Entlehnung von Präpositionen und Verben aus dem Sanskrit bezw. Arabischen verfahren ist: पद *padá* Ort, Stelle > *pada* an, bei; सार्थ *sârtha* Gesellschaft, Karawane > *serta* mit; कारण *kârana* Ursache, Grund > *kâreṇa* wegen, durch; سَبَبٌ *sabab* Ursache, Grund > *sebáb* wegen, durch; कथा *kathâ* Gespräch, Rede > *kata* sprechen; शब्द *çabda* Laut, Schall > *sabda* befehlen; चिन्ता *cintâ* Gedanke, Sorge > *tjinta* besorgt sein; दोष *doṣa* Fehler, Vergehen > *dosa* fehlen. Warum übernahm nun das Malayische nicht die eigentlichen Präpositionen und Verba, die ihm doch jederzeit zur Verfügung standen? Wenn wir hierin nicht eine bloße Zufälligkeit erblicken wollen, und das wird schwerlich angehen, so müssen wir annehmen, daß die nominale Ausdrucksweise dem Malayischen die angenehmste, weil allein verständliche, ist. Diese Vermutung wird am besten durch den Gebrauch der Possessivsuffixe begründet, durch einen Gebrauch, der für unser Sprachempfinden geradezu unerhört ist. Die malayischen Possessiva sind *-ku* mein, *-mu* dein, *-nja* sein, während die persönlichen Fürwörter *aku* (resp. *hamba*, *beta*, *sahja*), *angkau* und *ija* (*ia*, *dia*) lauten. Beispiele: *rumah-ku* mein Haus, *bapa-mu* dein Vater, *kaki-nja* sein Fuß. Das Merkwürdige hierbei ist nun, daß diese Possessiva nicht nur an Substantiva angehängt werden,

sondern ebenso gut auch an Präpositionen, eine Negation und Verbalformen des Aktiv und Passiv. Beispiele: Die Grammatik führt *ulih* als Präposition mit der Bedeutung „durch" an; demnach sind Konstruktionen wie *ulih radja* „durch den König" und *ulih angkau* „durch dich" vollkommen einwandsfrei. Was fangen wir aber mit Bildungen wie *ulih-ku* etc. an? Daraus geht doch hervor, daß *ulih* nichts weiter als ein Substantivum sein kann. Das Verbum *bulih* (= *ber-ulih*) „können" zeigt, daß *ulih* „Kraft, Vermögen" bedeutet. Mithin heißt *ulih-ku* nicht „durch mich", sondern einfach „meine Kraft". Ebenso bedeutet *pada-mu* „dein Ort = bei dir" und *serta-nja* „seine Gesellschaft = mit ihm".

Als Negation fungiert unter anderen *bukan*, z. B. *bukan-lah ija anak hamba* „er ist nicht mein Kind". Was aber, wenn das Malayische keinen Anstoß daran nimmt, folgendes zu sagen:

bukan-nja orang itu anak-buah beta „jene Leute sind gar nicht meine Vasallen". In wörtlicher Übersetzung heißt das: „seine Nichtexistenz Leute jene Vasallen von mir", wobei das *nja* nur auf das Kommende hindeutet.

Die Grammatik bezeichnet *datang* als Verb mit der Bedeutung „kommen". Wenn dies richtig wäre, müßte folgende Konstruktion unmöglich sein: *deri mana datang-mu* „woher kommst du?", denn die einzig richtige Übersetzung muß natürlich „woher dein Kommen resp. deine Ankunft" lauten. Die Grammatik gibt ferner an, daß mit Hilfe des Präfixes *di* passivische Ausdrücke gebildet werden, z. B. *lihat* „sehen" > *di-lihat* „gesehen werden". Dieser Auffassung würde ein Satz wie *di-titah-kan-lah ulih baginda* „es wurde befohlen vom König" nicht im Wege stehen. Aber schon ein *rumah di-makan api* „das Haus wurde verzehrt vom Feuer" wäre unerklärlich, da das alleinstehende *api* nie und nimmer „vom Feuer" bedeuten kann. *Di* ist Präposition und entspricht unserem „in"; der ganze Satz heißt demnach: „das Haus (ist) im Verzehren des Feuers" oder „das Haus ist der Verzehr-Ort des Feuers". Dies stimmt genau zu der genitivischen Konstruktion des Malayischen, z. B. *orang hutan* „der Mensch des Waldes". Daß diese Auffassung wirklich die des Malayischen ist, beweist das Possessivsuffix *nja*, z. B. *andjing di-pukul-nja* „der Hund (ist) in seinem Schlagen" oder „der Hund (ist) sein Schlag-Ort" d. h. „der Hund wird von ihm geschlagen". Ebenso sagt man in vollkommener Übereinstimmung mit *itu anak-nja radja* „das ist sein, des Königs, Kind" auch *aku di-sambut-nja baginda* „ich (bin) in seinem, des Königs, Empfangen = ich bin sein, des Königs, Empfang-Ort = ich werde vom König empfangen". Ferner findet sich: *di-kedjar-nja akan babi* „sein Verfolg-Ort betreffs des Schweines = das Schwein wird von ihm verfolgt" oder *di-terkam-lah ulih babi itu akan dia* „der Anfall-Ort der Kraft jenes Schweines (ist) in bezug auf ihn = er wird von jenem Schwein angefallen". Käme einem *di-pukul* wirklich passive Bedeutung zu,

so wären derartige Konstruktionen mit *akan* „zu, betreffs“ geradezu unsinnig. Statt der Präposition *di* „in“ ist bei dem sogenannten Passiv auch *ka* „hin zu“ mit nachfolgendem Suffix *-an* in Gebrauch, z. B. *hamba ka-pukul-an orang* „ich komme zum Schlagen der Leute, ich (werde) der Schlag-Ort der Leute, ich werde von den Leuten geschlagen“. *Ka-pukul-an* ist rein nominal wie *ka-ada-an* „Zustand, Existenz“ (von *ada* sein) und *ka-lari-an* „Flucht“ (von *lari* „weglaufen“).

Eine andere Möglichkeit, scheinbar passive Ausdrücke zu bilden, besteht darin, daß die Vorsilbe *me*, welche den Begriff spontaner Tätigkeit verleiht, unterdrückt wird, und die persönlichen Fürwörter als Possessiv p r ä f i x e aufgefaßt werden; dabei treten an Stelle der orthotonierten Formen *aku* und *angkau* die proklitischen *ku* und *kau*. Beispiel: *aku men-tjahari kuda-mu* „ich suche dein Pferd“ > *kuda-mu ku-tjahari* „dein Pferd ist mein Suchen, d. h. dein Pferd wird von mir gesucht“. Die nominale Natur des ganzen Ausdrucks wird durch das Präfix *per* bezeugt, welches — wie die Grammatik zu sagen pflegt — als Mittel zur Substantivierung dient: *arta ku-p e r-ulih deri-pada men-tjuri* „Schätze sind meine Erwerbung vom Stehlen, Schätze werden von mir durch Stehlen erworben“, von *ber-ulih* „erlangen, erwerben“. *Ku-per-ulih* ist im letzten Grunde von *per-ulih-an-ku* „mein Erwerb“ nicht verschieden.

Was ferner das Präfix *ter* anbelangt, so ist seine Funktion, eine Art passiven Partizipiums zu bilden, rein zufällig, z. B. *maka ter-lihat-lah ulih suami-nja rupa istri-nja itu* „und es wurde gesehen von ihrem Gemahl die Gestalt seiner Gattin“. Eigentlich enthält *ter*, wie Misteli es ausdrückt, nur den Begriff unfreiwilligen Erleidens und Geratens in eine Lage, an den sich leicht derjenige des unabänderlichen Fertig- und Abgeschlossenseins hängt: *lalu hamba ter-tidor karna hamba mabuk* „darauf (war) mein fertiges (beendetes) Einschlafen wegen meines Trunkenseins, d. h. darauf schlief ich ein, denn ich war trunken“. Demnach bedeutet der vorige Satz etwa: „und die Gestalt der Gattin ist der gewesene Anblick (das Gesehene) seitens des Gemahls“.

Auch der Imperativ ist weit davon entfernt, verbaler Natur zu sein, z. B. *kipas ulih-mu api itu* „das Anfachen deiner Kraft jenes Feuers (möge sein), das Anfachen jenes Feuers (sei) durch dich“. Was sollte wohl ein *ulih-mu*, wenn *kipas* unserem „fach an“ gleichkäme?

Das schon erwähnte Präfix *per* macht zum Substantiv, z. B. *sembah* „verehren“ > *per-sembah* „Geschenk, Huldigung“; *tangkap*, ergreifen“ > *per-angkap* „Falle, Schlinge“. Dasselbe Präfix erscheint nun auch im Imperativ *per-buat-lah* „mache doch“, wodurch wiederum die nominale Natur der sogenannten Befehlsform außer Frage gestellt ist.

Schließlich finden wir das Zahlwort *sa* „ein“, das naturgemäß nur vor einem Nomen stehen kann, auch in Verbindung mit Prä-

positionen, Konjunktionen und Adverbien, z. B. *sa-belum sahja sampei dia mati* „bevor ich ankam, starb er", *dia mari sa-blah sahja* „er kommt zu mir her". Es bedeutet *sa-belum* „ein Noch-nicht-sein" und *sa-blah* „eine Seite".

Gemäß all diesen Erörterungen sind wir nicht mehr berechtigt, von undifferenzierten Wurzeln des Malayischen zu reden. Die uns zugängliche Sprache enthält nichts mehr und nichts weniger als nominale Ausdrücke. Auch die Personalpronomina, die ja zweifellos aus Demonstrativpartikeln entstanden sind, werden als „Meinheit, Deinheit usw." aufgefaßt. Die von der Grammatik hervorgezauberten Verba müssen jedoch bei linguistischen Betrachtungen außer Spiel gesetzt werden. Ob dies der ursprüngliche Zustand einer primitiven Sprache sei, das ist eine Frage, die wir schon oben unbeantwortet gelassen haben.

Nun ist die Substanz das Tote, die Tätigkeit hingegen Leben, und prädikative Synthesis, welche die Energie des Satzes ausmacht, ist wesentlich auf dem Vorhandensein von Tätigkeitsbegriffen begründet. Man kann sich daher leicht ausmalen, welche Starrheit und Leblosigkeit im Bau der malayischen Rede herrschen muß.

Der hier folgende Text mag zur Verdeutlichung des bisher Ausgeführten dienen:

Ada kapada suatu hari sa 'orang pem-buru masok
Seiend an einem Tage, ein-Mensch Jäger hineingehend
ka hutan lalu mem-buru ija ber-keliling hutan itu maka lalu
in Wald, dann jagend er umher in Walde jenem, und dann
ber-temu-lah ija dengan sa 'ekor kidjang maka di-
zusammentreffend er mit ein-Schwanz [1]) Reh, dann sein
kedjar-nja akan kidjang itu sertu di-panah-nja sa-
Verfolg-Ort bezüglich Rehes jenes mit seinem Schieß-Ort, ein-
teláh mati maka di-angkat-nja handak di-
Vergangenes sterbend, dann sein Wegnehm-Ort, wünschend in
bawa-nja pulang sa-telah sampei ka
seinem Bringen zurückkehrend, ein-Vergangenes ankommend zu
tengah djalan maka ber-temu-lah ija pula dengan sa' ekor
Mitte Weges, dann zusammentreffend er auch mit ein-Schwanz
babi hutan maka kidjang itu-pun di-letak-kan-nja
Schwein Waldes, dann Reh jenes-ja in seinem Niederlegen,
lalu di-kedjar-nja akan babi hutan itu lalu di-
dann sein Verfolg-Ort betreffs Waldschweines jenes, dann in
panah-nja tiada-lah kena maka handak
seinem Bogenschießen, nicht stattfindend treffend, dann wünschend

1) Eins der vielen dem Mangel an Abstraktionsvermögen abhelfenden Numerative.

di-panah-nja sa-kali lagi maka di-terkam-lah uleh
in seinem Schießen ein Mal noch, dann der Anfall-Ort der Kraft
babi itu akan dia serta di-gigit-nja maka
Schweines jenes in Bezug auf ihn mit seinem Beiß-Ort, dann
mati-lah ija ber-sama-sama dengan babi itu akan-tetapi
sterbend er zusammen mit Schwein jenem, da nämlich
anak panah itu ada djuga ter-kena kapada
das Kind des Bogens jenes seiend auch Getroffenhabender an
busar-nja jang di-tangan pem-buru itu.
Bogen-seinem welcher in der Hand Jägers jenes.

Maka sagala hal itu ada-lah di-lihat uleh
Und ganzer Vorgang jener seiend im Sehen der Kraft
sa 'ekor srigala maka ber-lari ija datang serta ber-kata
ein-Schwanz Schakals, dann laufend er kommend mit Sprechen
"bahwa sa-puloh hari lama-nja tiada-lah aku
"Siehe, ein-Zehner Tag seine Dauer nicht stattfindend ich
men-tjahari makan-an lagi" serta datang-lah ija meng-hampir-i
suchend- Nahrung[1]) mehr" beim Kommen er sich-nähernd-
pem-buru itu maka di-gigit-nja tali busar itu maka
Jäger-jenem[2]), dann sein Beiß-Ort Bogenschnur jene, dann
tiba-tiba anak panah itu-pun datang-lah menikam srigala
plötzlich Bogenkind jenes kommend durchstechend-Schakal-
itu maka ija-pun mati-lah maka djikalau kita terlalu
jenen[3]), dann er-ja sterbend, so wenn wir sehr
tema'a dan handak ber-lebéh-lebéh nastjaja ada-lah hal
habsüchtig und wünschend mehr besitzend wahrlich seiend Lage
kita saperti hakajat pem-buru dengan srigala itu
von uns gleichwie Geschichte Jägers mit Schakal jenem
ada-nja.
ihr Sein.

Eines Tages ging ein Jäger in den Wald hinein und jagte im Walde herum. Er traf mit einem Reh zusammen. Da wurde das Reh von ihm verfolgt und (mit dem Pfeil) geschossen. Dann starb es. Es wurde von ihm weggenommen. Er wünschte, es nach Hause zu bringen. Nachdem er die Hälfte des Weges zurückgelegt hatte, traf er auch mit einem Waldschwein zusammen. Da wurde das Reh von ihm niedergelegt. Das Waldschwein wurde von ihm verfolgt. Es wurde von ihm geschossen. Es fand nicht statt, daß er traf. Da wünschte er, daß von ihm noch einmal

1) ich nahrungsuchend oder mein Suchen der Nahrung.
2) er jägernahend, sein Demjägernahen (findet statt).
3) schakaldurchstechend.

geschossen würde. Er wurde von dem Schwein angefallen und gebissen. Dann starb er zusammen mit jenem Schwein, da nämlich der Pfeil auch getroffen hatte an seinem Bogen, welcher in der Hand des Jägers war. Der ganze Vorgang wurde von einem Schakal gesehen. Er kam gelaufen und sprach: „Siehe, zehn Tage lang suche ich keine Nahrung mehr." Als er kam, näherte er sich dem Jäger. Dann wurde die Bogensehne von ihm gebissen. Plötzlich durchstach der Pfeil den Schakal. Da starb er. So ist, wenn wir sehr habsüchtig sind und immer mehr begehren, unsere Lage sicherlich wie die Geschichte vom Jäger und Schakal.

Diese Alleinherrschaft der nominalen Ausdrücke läßt sich nicht nur für das Malayische, sondern auch für jede andere der sogenannten primitiven Sprachen mehr oder weniger deutlich beweisen.

Man könnte den Einwand machen, daß z. B. die malayischen Suffixe *ku*, *mu*, *nja* uns nur wie Possessiva vorkämen, in Wirklichkeit jedoch ein Ersatz des auf die eigene Person resp. den Mitunterredner deutenden Gestus seien. Dem widersprechen aber viele Sprachen, in denen die nominalen Ausdrücke durch Artikel bezw. Genusexponent gekennzeichnet werden, z. B. das Nama, Ephe und Samoanische. Im Hottentottischen heißt *sí-ta* „ich komme hin" und *sí-ta nī* „ich werde hinkommen"; Ausdrücke, die man zuerst als verbal ansprechen könnte. „Bis daß ich hinkommen werde" wird jedoch mit *sí-ta nī-s góse* „bis zu meinem künftigen Hinkommen" wiedergegeben, wobei also *sí-ta-nī-s* als Substantiv gleichwie *khói-s* „Mensch-sie = die Frau" gedacht ist. *Jesub dî* bedeutet „Jesus tut" und *Jesub go dì* „Jesus tat jüngst." Andrerseits sagt man *Jesub go dì-na* „des Jesu jüngst ausgeführte Taten" in Übereinstimmung mit *khói-na* „die Menschen." (Vgl. mein „Handbuch der Nama-Sprache" pag. 22 u. 23.) Das Ephe duldet ohne weiteres ein *ame si-wo dọvọ̃ wu la ŵe ḍiḍi* „das Begräbnis der Leute, welche eine böse Krankheit tötete", wobei *ame si-wo dọ-vọ̃ wu la* „Mensch wo-sie Krankheit-böse töten der" einem *fia la* in *fia la ŵe χọ* „Könige dem von Haus, das Haus des Königs" entspricht.

Im Samoanischen tritt uns im Futurum, dessen Tempuscharakter *ā* ist, der Artikel *'o le* (z. B. *'o le fale* das Haus) entgegen: *'o le ā mātou ō* oder *'o le ā ō i mātou* „wir (exkl.) werden kommen." Man könnte sich das Letztere ungefähr als „die Absicht unser Kommen" denken.

Was lehrt nun die hochwichtige Tatsache, daß es primitive Sprachen gibt, die nichts von Kausalität atmen, hinsichtlich des Denkens der betreffenden Völker? Von linguistischer Seite (so z. B. von F. N. Finck) wird gefolgert, daß nur die Indogermanen und Semiten, sonst aber kein anderes Volk, kausal dächten. Diese Behauptung muß von vornherein als sehr zweifelhaft hingestellt werden, da man eine für sie unbedingt notwendige, jedoch unbewiesene Voraussetzung als schlechthin selbstverständlich angenommen hat. Diese lautet: „Die Sprache ist ein in jeder Hinsicht getreues

Abbild, geradezu die Photographie des menschlichen Geistes. Die Formen, in denen wir denken, sind mit dem Gedanken selbst identisch.“ Aber ein solcher Beweis kann überhaupt nicht erbracht werden, da der Satz, wie wir bald zeigen werden, irrtümlich ist.

Man geht von der Meinung aus, daß eine größere Kraft des Willens das subjektive Verb erzeugt habe, und die daraus folgenden Beziehungsausdrücke dann allmählich bei den Individuen das Kausalitätsgefühl erweckt hätten. Ein Volk, dessen Sprache nichts von derartigem wüßte, könne mithin auch nicht kausal denken. Daß ein Chinese nicht einen Pfennig für unsere Kausalität ausgeben würde, zeigt er, so sagt man, am deutlichsten am Pidgin-English. Da heißt es z. B. *just now my wantchee smokum pipe* statt *just now I want to smoke a pipe*. Meint man nun in allem Ernst, daß ein solches Radebrechen geeignet sei, über die Denkart eines Volkes Aufschluß zu geben? Man sollte sich doch vergegenwärtigen, daß es einem nicht kausal denkenden Menschen rundweg unmöglich wäre, eine Sprache wie die unsrige zu erlernen. Der Chinese sowohl wie der Neger usw. zeigen jedoch ein volles Verständnis für unsere grammatischen Kategorien und gebrauchen „mir“ und „mich“ oft richtiger als mancher Deutsche. Der Irrtum Finck's beruht darauf, daß er die Wurzeln der Kausalität da zu finden glaubt, wo sie überhaupt gar nicht aufzusuchen sind.

Die Psychologie lehrt die Entstehung des Kausalitätsgefühls ungefähr in folgender Weise: Der höhere Tastsinn, wie er nur bei Handtieren sich entwickeln konnte, hält unablässig die Achtsamkeit auf den eigenen Leib wach, regt stets wieder dessen Vergleichung mit anderen Gegenständen an und ruft so das Ichgefühl hervor. Ähnlich wie der Tastsinn wirkt auch der häufige Gebrauch von Werkzeugen. Man kann sich sehr leicht denken, daß der Urmensch bei seinen ersten Gehversuchen in aufrechter Stellung irgendeinen Ast als Stütze benutzt habe.

Zur Ichsphäre gehören nun neben den anderen Innervationen insbesondere auch jene leisen Willensregungen, die das Wesen der Apperzeption ausmachen. Da die im Ich eingeordneten Vorgänge sonst gar mannigfaltig sind, und einzig die Apperzeption, die zu jedem energischen Erleben tritt, allezeit als derselbe Vorgang verspürt wird, so bleibt gerade sie das für die Ichheit konstante Element. Jetzt schließen sich die apperzipierten Sensationen sämtlich zu einem Ring des Erinnerns aneinander. Die Serie der apperzipierten Vorstellungen schafft die zweite Stufe der Ichheit, die Persönlichkeit; sie ist dem Momentanich gegenüber ein Gedächtnisphänomen. Die fortlaufende Erinnerung verbietet nun, das Ich als eine bloße Serie zu fassen, und läßt es nicht mehr als Ding, sondern als Substanz erscheinen. Und damit sind seine Elemente nicht mehr bloße Bestandteile, sondern Eigenschaften — oder Handlungen, soweit Bewegungsempfindungen ihr Wesen ausmachen. Handlungen nämlich werden die motorischen Er-

scheinungen des Ich durch das Gefühl von Spontaneïtät, welches dem Menschen wenigstens die „willkürlichen“ Bewegungen zu begleiten scheint; und die Folge von Innervation und Bewegung ist nicht mehr ein einfaches Aufeinander, sondern ein Auseinander, ein Diesdurchjenes: die Kausalität ist geboren. (Man vgl. das vortreffliche Buch meines Freundes Dr. Julius Schultz, Psychologie der Axiome. Göttingen, 1899.)

Wir sehen also, daß sich das kausale Denken im Menschen nicht etwa durch Entwicklung der grammatischen Kategorien gebildet hat, sondern daß sein Ursprung ganz außerhalb der Sprache gelegen ist. Es offenbart sich uns hier eine „Diskongruenz“ zwischen Denken und Sprechen, die sicherlich nicht von allem Anfang an bestanden hat. Der Charakter der Sprache ist eben nicht, wie Finck in seiner „Klassifikation der Sprachen“ auszuführen sucht, durch und durch undinglich; es kommt auch der Sprache ein gewisses selbständiges Dasein zu. Und in diesem ist sie zu konservativer Natur, als daß sie in der Ausbildung ihrer Formen mit der Entwicklung des menschlichen Geistes gleichen Schritt hätte halten können. In der Alleinherrschaft der nominalen Ausdrücke haben wir ein Erinnerungszeichen an ein Entwicklungsstadium zu erblicken, dem der menschliche Geist schon längst entwachsen ist. Auch in der Sprache gibt es Petrefakten eigentlichster Art!

Erst allmählich trägt der kausal denkende Sprecher Spuren solchen Denkens in seine Sprache hinein. Diese werden natürlich um so deutlicher sein, je stärker das Kausalitätsgefühl ist. Auf ursprünglicher Stufe identisch mit dem Gedanken, bleibt die Sprache, deren Tradition sich dem Menschen gebieterischer und unabweislicher aufdrängt als jede andere, im Rückstande; aus der völligen Identität ist im Laufe der Zeit nur eine Ähnlichkeit, wenn auch eine sehr große, zwischen Sprechen und Denken geworden. Dann findet wieder ein ziemlich vollständiger Ausgleich statt: der künstlerische Indogermane hat sich die Sprache seinem Denken anzupassen verstanden. Er drückt ihr nicht nur den Stempel seines stark ausgeprägten Kausalitätsgefühls, sondern auch seiner ganzen Weltanschauung auf. In geistreicher Weise macht hier Finck darauf aufmerksam, daß die so entstandenen Ausdrücke oft gegen alle Logik verstoßen, z. B. „ich sterbe“ statt „ich werde gestorben“, „ich höre Musik“ statt „Musik drängt sich meinem Gehör auf.“ Aber wie charakteristisch sind sie gerade deswegen für das Individualitätsgefühl des Sprechers! Die Sprache ist jedoch niemals zu einem bloßen Verständigungsmittel herabgesunken; sie war und ist ein Abdruck des menschlichen Geistes, wenn auch kein unter allen Umständen zuverlässiger.

Gerade die Übergangsformen zur Verbalbildung in den meisten Sprachen müssen auf den Sprachforscher einen besonderen Reiz ausüben. Mittelst ihrer kann er in jene nebelhafte Vorzeit des sprachlichen Lebens zurückschauen, wo der Logos eben erst ent-

standen war. Da findet er die Sprache einer nur Bilder schauenden, noch äußerst wenig kausal denkenden Menschheit. Der primitive Mensch sagte weder „sie töten den Gefangenen" noch „der Gefangene wird von ihnen getötet", sondern einfach, gleich als ob er den Namen eines angeschauten Gegenstandes zu nennen hätte, „ihre Tötung des Gefangenen". Durch Verbindung von Pronominalformen mit dem Wortstamm und Beifügung von Hilfswörtern hat sich das Nomen allmählich in Nominal- und Verbalformen differenziert. Am längsten verharren die Nominalausdrücke, wie Wundt in seiner „Völkerpsychologie" ausführt, an Stelle von transitiven Verbalbegriffen, des Passivum und Reflexivum, des Perfektum und von Nebenbestimmungen des Satzes. Die ersten Anzeichen kausalen Denkens in der Sprache werden durch Kasusunterscheidung mittels Wortstellung hervorgerufen. Wir müssen uns nämlich erinnern, daß die Merkmale, die den formalen Wert eines Wortes bestimmen, nicht allein Bildungsmerkmale sind, sondern auch rein syntaktischer Natur sein können. Es sind die Kasusformen der inneren Determination (Nom., Akk., Gen., Dat.), welche anfangen, einen bestimmten Platz im Satze für sich zu beanspruchen[1]. Was das Malayische betrifft, so kann einzig und allein dem Genetiv eine ausnahmslos zugehörige Stellung zugeschrieben werden, denn auch die Regel, daß im prädikativen Satzverhältnis das Objekt seinem Verbum folge, wird keineswegs immer beachtet, z. B. *supaja rahasija itu djangan lagi sa-orang pun tahu* „damit Geheimnis jenes nicht weiter ein Mensch ja wisse".

1) Sobald eine solche Kasusunterscheidung eintritt, ist zwar der Verbalbegriff seiner Wortform nach noch immer indifferent, zerfällt aber in ein attributives und in ein Objekte bestimmendes Verbalnomen.

Über einen südlichen *textus amplior* des Pañcatantra.

Von

Johannes Hertel.

Als Benfey vor nun 43 Jahren seine berühmte Übersetzung des Pañcatantra schrieb, lag ihm als Specimen der südlichen Rezensionen dieses für die allgemeine Literaturgeschichte wichtigsten Werkes der Inder nur die Bearbeitung des Abbé Dubois [1]) vor, die eine Auswahl von Erzählungen aus nicht in Sanskrit geschriebenen Fassungen enthält. „*Le choix que nous publions* — sagt Dubois S. VIII des Vorwortes — *a été extrait sur trois copies différentes, écrites l'une en tamoul, l'autre en telougou, et la troisième en cannada, sous le titre de* Pantcha-Tantra, *qui signifie* les cinq ruses. *Nous avons tiré de cet ouvrage tous les apologues qui peuvent intéresser un lecteur européen; et nous en avons omis plusieurs autres, dont le sens et la morale ne pouvaient être entendus que par le très-petit nombre de personnes versées dans les usages et les coutumes indiennes auxquelles ces fables font allusion*".

Neben diesem für streng philologische Zwecke wenig geeigneten Hilfsmittel, das bei der Beschaffenheit der anderen indischen Pañcatantra-Texte, die Benfey vorlagen, im Verein mit diesen notwendig zu Trugschlüssen führen mußte, konnte der große Forscher im Jahre 1876 eine moderne Abschrift eines älteren, in Sanskrit geschriebenen südlichen Pañcatantra-Textes benutzen [2]), den Burnell entdeckt hatte. Diese Abschrift hat sich nicht in Benfey's Nachlaß gefunden; auch habe ich nach den wenigen bei Benfey aufgeführten Zitaten aus dem Sanskrittext die Rezension nicht bestimmen können,

---

1) Le Pantcha-Tantra ou les cinq ruses, fables du Brahme Vichnou-Sarma; aventures de Paramarta, et autres contes, traduits pour la première fois sur les originaux indiens; par M. l'Abbé J.-A. Dubois, ci-devant missionnaire dans le Meissour, membre de la Société Royale Asiatique de la Grande-Bretagne et de l'Irlande, de la Société Asiatique de Paris, et de la Société Littéraire de Madras. Illustré de 13 eaux-fortes, par M. Léonce Petit. Paris, A. Barraud, éditeur, 23, rue de Seine. MDCCCLXXII. Diesen Titel trägt mein Exemplar. Es ist aber deutlich ersichtlich, daß das ganze Werk noch der erste Druck ist, der 1826 erschien und Benfey vorlag. Nur der Titel ist ein Neudruck.

2) Kalilag u. Damnag, S. XI, CV ff.

die seine Hs. wiedergibt. Denn sóviel steht bereits fest, daß — wie bei dem Alter des S. P. nicht anders zu erwarten war — auch im Süden heute mehrere Sanskrit-Rezensionen vorhanden sind. Bis jetzt lassen sich — wenn man von kleineren Verschiedenheiten absieht — deren mindestens fünf unterscheiden. Von diesen ist die älteste[1]) so schlecht und lückenhaft überliefert, daß eine Ausgabe von ihr nicht möglich ist. Ihre Lückenhaftigkeit, die eben in Verbindung mit einer Vergleichung des Tanträkhyāyika ihr Alter bezeugt, war offenbar für die südindischen Paṇḍits die Veranlassung, den Text durch Überarbeitung wiederherzustellen. Denn die meisten Bearbeitungen zeigen verschwindend wenig Interpolationen, dagegen eine Unmenge von Varianten in den Strophen und namentlich in der Prosa. Die verbreitetste Rezension, die ich meiner Ausgabe zugrunde gelegt habe, dürfte eine Telugu-Fassung sein, von der ich 6 Hss. besitze, deren Originale in Madras liegen, und die wieder in drei verschiedenen Bearbeitungen vorliegt. Diese Rezension steht inhaltlich der ältesten am nächsten, hat öfters auch ihr gegenüber im Wortlaut das Ursprünglichere. Die dritte, von Haberlandt sehr unzuverlässig edierte (γ), zeigt schon größere Interpolationen; eine vierte in Tanjore befindliche minderwertige Fassung (δ) bietet neben starker Umarbeitung im einzelnen als III, 6 die bisher im Pañcatantra-Kreise nur aus Pūrṇabhadra (III, 8) und Meghavijaya (III, 9) bekannte MBh-Episode vom frommen Tauber. Sie ist aber hier wie in Meghavijayas Fassung in Prosa umgesetzt, im Wortlaut jedoch von der seinen verschieden.

Weitere Interpolationen von Erzählungen kommen in den mir bekannt gewordenen Hss. der vier genannten Rezensionen nicht vor.

Ganz anders verhält es sich mit derjenigen Rezension, über die im folgenden berichtet wird. Sie ist in einem einzigen, in meinem Besitze befindlichen sehr stark zerfressenen Palmblatt-Ms. überliefert, einem Geschenk des Herrn Prof. v. Mańkowski[2]). Das Ms. bezeichne ich mit *X*, die Rezension, die es enthält, mit ξ. Aus einigen Stellen des Textes (vgl. die Erzählungen I, 3. 10. 11. III, 8.

1) Vgl. über die Rezensionen meine Ausgabe des S. P. (AKSGW., phil.-hist. Kl., Bd. XXIV, No V), Einl. S. XXIV ff.

2) Am 16. Juli 1902 hatte Prof. v. Mańkowski die Güte, mir mitzuteilen, daß er vier Hss. des S. P. besitze, die ihm Prof. Hultzsch verschafft habe, und weiter zu bemerken: „A, B und C weisen die bekannte Recension des südlichen Pañcatantra auf, X dagegen ist sehr umfangreich und enthält eine ganze Menge unbekannter Śloka und Erzählungen, mithin eine abweichende (spätere) Recension des S. P. Leider ist X außerordentlich fehlerhaft, und da dieser Codex auch Lücken aufweist, so ist an eine Ausgabe desselben nicht zu denken; dagegen möchte ich wenigstens eine Inhaltsangabe dieser unbekannten Recension veröffentlichen". Um so dankbarer habe ich es anzuerkennen, wenn er mir aus freien Stücken am 28. Juli 1904 schrieb: „im Interesse der Sache selbst würde ich mir daher ein Gewissen daraus machen, wollte ich Ihnen meinen Codex X vorenthalten, zumal ich schwerlich dazu kommen werde, etwas darüber zu veröffentlichen", und wenn er mir dann zunächst seine Abschrift zur Benutzung sandte und mir später das Original zum Geschenke machte.

IV, 1 nebst den Anmerkungen) ergibt sich nämlich, daß noch mehr Hss. dieser Fassung existiert haben müssen, obgleich es mir nicht gelungen ist, solche zu finden.

Die Hs. ist ein Palmblattmanuskript in Granthaschrift und zählt 89 Blätter (Format 57 × 3,3 cm). Sie ist stark zerfressen, und die Blätter sind ziemlich spröde, so daß sie an zerfressenen Stellen immer mehr zerfällt. Um so wertvoller ist die im Besitze des Herrn Prof. v. Mańkowski verbleibende sorgfältige Abschrift, die er selbst zum Zwecke der Veröffentlichung gefertigt hatte, mir aber dann freundlichst zur Benutzung überließ.

Der Text dieser Rezension nun ist aus dem ursprünglichen Auszug erweitert, auf den alle südlichen Sanskrittexte zurückgehen. Indessen begnügt sich der unbekannte Bearbeiter nicht mit einem Versuch, den alten Text wiederherzustellen, sondern er fügt eine bedeutende Menge neuer Strophen und Erzählungen ein. Das zweite Buch allerdings enthält in ξ etwa 10 Strophen weniger, als die gewöhnlichen Texte; insgesamt aber übertrifft unsere Rezension sie um ungefähr 160 Strophen, hat also etwa noch $^1/_2$ mal mehr Strophen, als die anderen südlichen Fassungen[1]. Den 33 (in T 34) Erzählungen der gewöhnlichen Texte dagegen stehen in ξ deren 86 gegenüber. Da Pūrṇabhadras Fassung in den ältesten Hss. nur 77 Geschichten enthält, so ist unser ξ die an Erzählungen reichste Fassung des Pañcatantra überhaupt, selbst wenn wir beachten, daß in ξ 2 Erzählungen 3 mal (I, 28 = III, 3 = IV, 2 und I, 39, cf. I, 5 und I, 36) und 2 andere 2 mal (I, 38 = I, 44 und I, 12, cf. I, 35) in mehr oder weniger verschiedenen Fassungen vorhanden sind.

Daß der Schreiber der Hs. nicht mit dem Redaktor der Fassung ξ identisch ist, ergibt sich daraus, daß im Texte eine Menge von Fehlern auftreten, die ein Mißverstehen des Originals voraussetzen. Ja der Schreiber unserer Hs. hat jedenfalls selbst ein altes Original benutzt, wie mehrfache Lücken unseres Textes beweisen; vgl. Bem. zu I, 3. 9. 10. 11. III, 8. IV, 1. Zu I, 10. 11 ist besonders die von Venkayya übersetzte Tamil-Bemerkung zu beachten. Da nun die Farbe der Palmblätter unsres Ms. wie sein vorhin geschilderter Zustand beweisen, daß es selbst ziemlich alt ist, so dürfen wir schließen, daß die Rezension ξ jedenfalls nicht modern ist.

Unser südlicher *textus amplior* nun ist mit der eingangs erwähnten Fassung des Abbé Dubois verwandt. Die Einleitung ist hier wie dort erweitert, und ein entsprechender wirklicher Schluß ist in beiden hinzugefügt, ähnlich wie in Anantabhaṭṭas *Kathāmṛtanidhi* und in einigen späteren Pūrṇabhadra-Hss.[2]), mit dem Unterschiede jedoch, daß in unserer

1) Über die überschüssigen Strophen und Erzählungen s. unten S. 798 ff.
2) Vgl. ZDMG. 57, 693 ff. 56, 310 f.

Rezension auch in diesen Schluß noch einige Erzählungen eingefügt sind. Während nun Dubois seine Kompilation für das größere europäische Publikum schrieb und deshalb manche Erzählung ausschied, die ihm für seine Leser unpassend erschien[1]), haben wir in unserer Sanskritfassung ein vollständigeres und also treueres Bild seiner Quellen. Unsere Rezension ist viel vollständiger als Dubois' Übersetzung. Andererseits sind die Abweichungen in den einzelnen Erzählungen beider Fassungen immerhin sehr beträchtlich, wobei unsere Sanskrit-Fassung meist den altertümlicheren Eindruck macht. Nicht im S. P. ξ finden sich die Erzählungen Dubois S. 24. 117. 160. 169. 171. 173. Dagegen enthält ξ 38 Erzählungen, die bei Dubois fehlen.

Dubois[2]) hat seine Auswahl getroffen „*sur trois copies différentes, écrites l'une en tamoul, l'autre en telougou, et la troisième en cannada*". S. X sagt er über die Popularität dieser volkstümlichen Fassungen: „*L'Hitt-Opadessa est composé en vers sanscretam et dans un style fleuri*[3]), *tandis que le Pantcha-Tantra se trouve écrit en prose dans tous les idiomes du pays. Il a été sans doute mis dans ce style pour l'intelligence du vulgaire, c'est-à-dire des Indiens qui n'entendent pas le sanscretam ni le haut style de la poésie, dans lequel sont écrites presque toutes les compositions du pays. Cet ouvrage est du très-petit nombre de ceux dont les brahmes permettent la lecture au peuple, aussi est-il universellement lu par toutes les classes, et parmi les Indiens qui savent lire, il en est peu qui n'en connaissent le contenu.*"

Daß die im letzten Satze enthaltenen Angaben des Abbé Dubois durchaus zutreffend sind, beweist die große Menge volkstümlicher Fassungen, die in der Government Oriental Ms. Library zu Madras aufbewahrt werden. Da die Angaben des „Alphabetical Index", den Prof. Leumann seinerzeit für mich auszuschreiben die Güte hatte, teils ungenügend, teils falsch sind, so füge ich hier ein Verzeichnis dieser Fassungen bei, das ich auf Grund zweier in Madras gütigst für mich ausgefüllter Fragebogen zusammengestellt habe. † bedeutet „injured", — „incomplete", + „fair".

1. Alphabetical Index p. 46: 15 copies.[4])

	Nummer	Titel	Alter	Material	Schrift	Sprache
	6—17—24	Pañcatantram	100 J.	Palmbl.	Telugu	Sanskrit u. Telugu
—	7—1—9	„	100 J.	„	„	Sanskr. u. Kanaresisch
	7—1—11	„	300 J.	*śritāḷa*	Kanaresisch	„ „ „
†	7—1—12	„	250 J.	Palmbl.	„	„ „ „
+	7—1—13	„	250 J.	*śritāḷa*	„	„ „ „
+	21B—2—8	„	100 J.	Palmbl.	Telugu	Sanskrit u. Telugu

1) S. oben S. 769. 2) a. a. O. S. VIII.

3) Diese Angaben beruhen natürlich auf einem Irrtum.

4) Nach dem Alph. Index sollen diese Hss. alle den Sanskrittext in Devanāgarī enthalten. Die Wahrheit ist, daß auch nicht eine Hs. in Deva-

2. Alph. Index p. 10.

Nummer	Titel	Verfasser	Alter	Material	Schrift. Sprache
+ 16B—7—15	Pañcatantram	—	150 J.	Palmbl.	Tamil
+ 17—5—27	"	Tāṇḍavarāya	70 J.	Papier	"
16—10—15	"	Mudaliār	70 J.	Palmbl.	"
—† 19—9—10	"		100 J.	"	Kanaresisch
† 18—23—10	"		100 J.	"	"
—† 18—7—7	"	Viṣṇuśarman	120 J.	"	"
—† 19—6—11	"		100 J.	"	"
† 19—9—11	"		200 J.	"	"
—† 18—4—9		Giribhaṭṭa	150 J.	"	"
— 19—2—21	Pañcatantra-	Durga	50 J.	Papier	"
— 19—2—20	kathe		50 J.	"	"
† 19—9—12		Venkaṭanātha	150 J.	Palmbl.	"

3. Alph. Index p. 2.

Nummer	Titel	Verfasser	Alter	Material	Schrift. Sprache
— 17—1—13	Pañcatantram kiḷippāṭṭ	Tuñcatteḻutta-cchan	120 J.	*śrītāḷa*	Malayālam

4. Alph. Index p. 4.

Nummer	Titel	Verfasser	Alter	Material	Schrift. Sprache
† 19—3—27	Pañcatantra	—	80 J.	Papier	Modi

5. Alph. Index p. 20.

Nummer	Titel	Verfasser	Alter	Material	Schrift. Sprache
† 10—1—8			80 J.	Palmbl.	Telugu
12—3—13			30 J.	Papier	"
12—4—14			40 J.	"	"
12—3—11, 12	Pañcatantramu		50 J.	"	"
12—5—12, 13, 14, 15			40 J.	"	"
12—5—16, 17, 18		Venkaṭanātha-kavi	Dated 12. Febr. 1852	"	"
11—12—7, 8	Pañcatantramu saṭīka		Dated 1847 A.D.	"	"
12—4—15, 16			50 J.	"	"
14—7—1			Printed (!) 1838 A.D.	"	"
† 10—24—9			100 J.	Palmbl.	"
† 10—4—14			130 J.	"	"
—† 10—4—13			100 J.	"	"
—† 10—3—6	Pañcatantramu	Nārāyaṇa-kavi (?)	80 J.	"	"
— 10—4—12			60 J.	"	"
† 10—2—4			80 J.	"	"
— 10—25—5			100 J.	"	"

nāgarī geschrieben ist, und daß von den 15 angeblichen Sanskrit-Hss. die oben angeführten nur die Strophen in Sanskrit enthalten, während die Prosa in der betreffenden Volkssprache abgefaßt ist, in die übrigens auch die Sanskritstrophen übertragen sind. Eine offizielle Mitteilung aus der Bibliothek berichtet mir über diese unter 1. aufgeführten Hss: „In these [MSS.], the prose part which makes up the narrative is given in Canarese or in Telugu; and Sanskrit *ślokas* are quoted throughout, indicating the moral or political lessons taught in the work, these ślokas being themselves translated into Kanarese or Telugu, as the case may be".

Auch in der Palace Library zu Tanjore befinden sich volkstümliche Fassungen des Pañcatantra. Durch die Vermittelung der Herren Prof. Hultzsch und Government Epigraphist Venkayya erhielt ich auf eine an die Verwaltung dieser Bibliothek gerichtete Anfrage folgenden Bescheid des Bibliothekars Herrn C. Krishnayya [1]):

Note on vernacular Panchatantras—

There are 4 copies in Telugu language—out of these 2 are Padya Kavyas (i e Poetry) one in prose. These give the purport of the Sanskrit with some additions of the author Venkatanatha—one seems to be the translation in telugu with the Sanskrit Slokas in the middle—

There are 5 copies in Tamil. 2 in Poetry & 3 in Prose:—

There are 7 copies in Prakrit all are in prose with some Sanskrit Slokas in the middle out of these 4 complete & 3 incomplete—: all are northern recension—

Die in Pūṇa liegenden volkstümlichen Fassungen sind in meiner Abhandlung „Über das Tantrākhyāyika" (AKSGW. XXII, N° V) S. VII verzeichnet.

In seinem Aufsatz: *Di alcuni scritti del P. Dubois e del P. Beschi missionari nell' India* (Rendiconti della reale accademia dei Lincei, cl. di scienze morali, storiche e filologiche V, 8, S. 289 ff), auf den Prof. Th. Zachariae mich hinzuweisen die Freundlichkeit hatte, sagt Teza S. 291 von modernen Drucken, die ihm vorliegen: *Del tamulico ho nelle mani tre stampe che danno un testo solo, breve, smunto, scolorito; da giovare molto a chi incomincia lo studio di lingua a lui nuova, e forse messo assieme, e poi diffuso, appunto a questo fine.* S. 292 bezeichnet er die Drucke näher: [**1.**] *una stampa tamulica col titolo* Pañsatantiram, *uscita a Madras nel 1880, in un piccolo volumetto di sessantaquattro pagine* (die Fußnote sagt: *In inglese vi si leggono solo queste parole:* Madras, printed at the Vithyavirthi press. *1880*) [**2.**] *e nell' 84, con nuovo frontespizio, gli fu legata assieme una buona versione inglese* (Fußnote: The Panchatantra in Tamil, interleaved for notes and with an english translation. *London, Trübner 1884*). [**3.**] *Nel 93, usci un altro libro: ed è* The Panchatantra in tamil with notes and translation, by the Rev. A. H. Arden (*Madras and London*). Teza fügt hinzu: *L'Arden premette al primo il secondo capitolo, per comodo degli scolari che procedessero dallo stile più facile a quello più duro, benchè sempre popolare; li traduce di nuovo; ma dell' introduzione e dei due ultimi capitoli fa seguire al testo* "a carefully revised and amended copy of a free translation made by the Rev. S. Winfred, a native of India" (pag. III). *L'Arden*

1) Ich gebe die erhaltene freundliche Auskunft wie die übrigen Zitate buchstäblich wieder.

non dice di più; ma comparando i due volumi si capisce come il Winfred sia quello stesso che, anonimo, ci diede il Pañcatantra trübneriano del 1884. Dal frontespizio originale nella stampa de 1880 s'aveva anche il nome del volgarizzatore in tamulico, ed è Tâṇṭavarâya Mutaliyâr; e il Winfred, per bocca dell' Arden (IV) *conferma e migliora le notizie:* "The tamil version is quite modern. It was translated in 1826 by Tandavaraya Mudaliar, a teacher in the College of Fort St. George. The translation was made from the Marathi version". *Dunque si viene ancora agli ariani, per vie torte. È tradotto il libro sopra le foglie incise, o sulla carta scritta, o sulle pagine a stampa? Per ora non ho che domande, senza eco: e torno al Dubois.*

Zu diesen drei Drucken wäre der oben S. 773 unter 5, 14-7-1 verzeichnete nachzutragen. Vermutlich wird es noch andere, moderne Drucke geben; ich muß die Vervollständigung meiner Listen, wie die Untersuchung und Verwertung der volkstümlichen Fassungen anderen überlassen und begnüge mich, hier darauf hinzuweisen, daß reichliches Material zu solcher, für die vergleichende wie für die indische Literaturgeschichte höchst wertvollen Arbeit vorliegt.

In unserer Sanskrit-Rezension ξ nun haben wir ohne Zweifel nicht ein Original dieser volkstümlichen Fassungen vor uns, sondern diejenigen Erzählungen, die ξ mehr bietet, als der bisher bekannte südliche Sanskrit-text, gehen zweifellos auf die volkstümlichen Fassungen zurück. Der Verfasser von ξ, der seinen Ehrgeiz darein setzte, einen südlichen *textus amplior* zu schaffen, und der, in einem Zitate wenigstens[1]), erklärt, die Grammatik sei es, die die Rede ziere, schreibt ein Küchensanskrit allerschlimmster Sorte. Nicht nur sind beständig die einfachsten Sandhi-Regeln verletzt, sondern auch gegen Formenlehre und Syntax kommen massenhaft die tollsten Verstöße vor. *n-* und *nt-*Stämme werden vokalisch dekliniert, Numeri (Singular oft nach Zahlwörtern), Tempora, Modi, Genera Verbi werden fortwährend verwechselt. Das Kausativum steht häufig für das Simplex, das Passivum ebenso oft statt des Aktivum. Häufig fehlt das Augment. Das Subjekt steht oft im Akkusativ, usw.

Als Beispiel für die Sprache unserer Rezension diene die Erzählung I, 41 (fol. 44)[2]):

yamunātīre śāṃbhavināmâgrahārah tasmin bṛhatbhāgo nāma vipraḥ | *tasya sumatī nāma bhāryyā sā sumatī trayaḥ putrān prasūta śaṃkaraś śānto śakunta iti sā daśavarṣânantare vyāsinā mṛtā* | *sa pitā bṛhatbhāgo* [44b] *pitṛniryyāṇakāle putrāṇām aṃśaṃ kṛtvā mṛtaḥ* | *śaṃkarasya ekā gauḥ* | *śāntasya dvau* bhāravrīhiḥ | *śakuntasya pañcâṃgaḥ* | *ity aṃśaṃ kṛtvā sa śaṃ-*

---

1) Erz. I, 25.

2) Ich gebe diese wie alle folgenden Textproben genau nach der Hs.

karaḥ ekāṃ gām krayaṃ kṛtvā *pituḥ pāralaukikaṃ karmma kṛtvā tasthau* | *tataḥ kaścit karṣako ekām savatsāṃ ghaṭadogdhrīṃ śaṃkārāya dattavān* | *sa śaṃkaraḥ gām ekāṃ gṛhītvā payovikrayaṃ kṛtvā saṃsāraṃ kṛtavān* | gāvo mūlan tasya bahu gāvo *syāt* | *tataḥ śaṃkaraḥ bahudhanavān āsīt* | *tataś* śaṃkaraś ca trayaputrāś ca *pañca kannyā babhūvuḥ* | *sa śaṃkaraḥ putraiś* ca putryābhis *saha bhāryyāsameto kuḍiṃbī babhūva* | *tasyāpaṇe śāntaḥ* dvayabhāravrīhiṃ *bhujitvā alaso bhūtvâgrajasya gṛhe sthitvâgrajena bhojanaṃ kṛtvā tasthau* | *sa śaṃkaropy anujasyânnan datvā* gavām mūlam *aiśvaryyam bhuṃktvā tasthau* | *tathā hi* |

> *aiśvaryyaṃ goṣu sañjātam vrateṣu strīsutādayaḥ* |
> *dharmmaḥ karmmaṇi sañjātaḥ asūyāsu vināśanaḥ* |

sa *alaso śāntograjasya vittam asahamāno babhūva* | *tathā hi* |

> *na sahanti hi vittāni jñātayo nṛpaśatravaḥ* |
> *sahanti sādhavo loke eṣa dharmmas sanātanaḥ* |

sa śāntograjasya vittam asahamārorddharātraugniṃ prajvālyâgrajagṛhadvāri dagdhum udyuktaḥ | *tasmin grāme parvva-* [45a] *to nāma kaścit puṣṭāṃgo dvijas sa tu kāmavaśāt paranārīsagam karttum udyuktaḥ* | *tataḥ kaścid viṣṇunāmadvijaḥ tasya yuvatī bhāryyā maithunadurbalaṃ bharttāraṃn dṛṣṭvânyapuruṣan dṛḍhagātram mṛgayamāṇā bharttṛbhītā gṛhe kevalaṃ vasāmī* [darauf ein *ti* getilgt] *ekânte sthitā* | *sa parvvataḥs tān dṛṣṭvā rahasi samipaṃ gatvā maidhunāya yācitavān* | *sā yuvatī puṣṭāṃga dṛṣṭvâbravīt* | *kim iti* | *ahaṃ bhavatsadṛśajāram mṛgā*[dahinter ein akṣara getilgt]*yamāṇā*[darüber ein *ī*-Strich und dahinter ein *ha* getilgt]m *api bharttṛbhītā gṛhe kevalaṃ vasāmîti* | *sa parvvato mūḍhâtmā tasyām āsaktahūdayo bharttāram viṣṇuṃ hantum samayaṃ vicāryya cacāra* | *tatas sa parvvato rātrāv ekānte nadītīrāt āgata(n dṛṣṭv)ā*[1]) *patiṃ khanitreṇa śiraś ciccheda* | taṃ parvvataṃ brahmahattiṃ gṛhītvā gataḥ | *brahmahatyā gṛhītan tam sarvve bāndhavā dṛṣṭvā agrahārād* vivādayām *āsāḥ* [vor *ā* zwei akṣara getilgt] | *sa tu grāmāt bahi sthitvā brahmahatyāsahito cirakālānantaram kañcid yadinan dṛṣṭvā brahmahatyāḥ* [dahinter ein akṣara getilgt] *prāyaścittam* [davor *ṃ* getilgt] *apṛcchat* | *sa yadis tasya daurātmyaṃ vicāryyâbravīt* | *kim iti bhavān bhūmāv ālavāle musalan nidhāya jalam aharnniśaṃ* vavarṣa | *yadā musalo* navatām mrapalāśayukto[2]) *syāt* | *tadā brahmahattyāmocanaṃ syād iti sa parvva*[dahinter ein *ta* getilgt]*to tathā kṛtvā musalam* āle *nidhāya jalam aharnniśam varṣamāṇo grāmāt bahi* [45b] *sthito śaṃkarasya gṛhegniṃ pra* . . . .[3])

---

1) Stark ausgefressen und nicht sicher gelesen.

2) So getrennt. Zu lesen: *navatāmrapalāśa°* und *navatāmrapallavo.*

3) Der Text ist hier am oberen Rande so weit abgebrochen, daß es unmöglich ist, ihn aus den Resten wiederherzustellen.

m upāgataḥ | . . . .[1]) *lena taṃ hatvā punaḥ grāmāt bahiḥr gatvâlavāle musalaṃ sthāpya jalaṃ varṣamāno tasthau* | *sa musalaḥ prātaḥkāle* navatām mrapallave[2]) *babhūva* |

Wenn in diesem Stück auch einige Fehler sicher dem Abschreiber angehören, so ist es klar, daß die meisten und schwersten vom Autor selbst herrühren. In derartigem Sanskrit sind nun auch die übrigen Erzählungen abgefaßt, ebenso, wie die der unten folgenden Analyse beigefügten Zitate ergeben, viele der neuen Überschriftsstrophen, die übrigens oft notdürftig nach bekannten Mustern zusammengestoppelt sind.

Die hier und S. 779 gegebenen Stücke in Verbindung mit den der Analyse beizugebenden Zitaten werden genügen, ein Bild von der Sprache des Verfassers zu geben. Ich bemerke, daß ich die Zitate selbst da genau nach der Hs. gebe, wo offenbare Schreibfehler vorliegen. Aus der Analyse selbst ist meistens zu sehen, wie ich die betreffenden Stellen auffasse.

Folgende Eigentümlichkeiten im W o r t s c h a t z unserer Rezension ξ sind bemerkenswert:

ativarṇa, „Śaiva-Asket", im Gegensatz zu *brāhmaṇa* III, 12 (s. die Anm.); als Eigenname I, 4. III, 8. *utthāna* „Heer", bisher nur aus den Lexikographen belegt, I, 9. *karāḷam* (statt kārālyam) *agamat* „wurde scheu" (vom Pferde) I, 40. *gaḍḍa*, gaṇḍḍa „Bart" (mit śmaśru wechselnd) I, 28 (III, 16. IV, 12). I, 31. *garuḍa* (und *vainateya*, Str. I, 147) im Sinne des Pāli-Wortes garuḷa I, 5. 37. *gauḷī* Bezeichnung eines Vogels I, 6. *jājī* eine Blume I, 33. *jhaṣa*, *vanajhaṣa* ein Vogel III, 1. *ḍambha* „bös" I, 25. *maddala* „Trommel", *maddaḷin* „Trommler", *maddalarajju* „Trommelstrick" I, 27. *māṭakūṭa*? I, 34. *vaṇḍūka*, *rāsūka*, *vaṇasūka* und *paṇasūka*, im Wechsel mit bhaṭa = „Polizist", „Polizeimeister" I, 39. III, 8. Schluß 3. *vaiśya* „Kaufmann" I, 28. 34. 40. Vgl. auch *Ujjanī* I, 3.

Nach einer von Herrn Prof. E. H u l t z s c h gütigst erteilten Auskunft sind von diesen *gauḷī* = Tamil *koḷi* „Henne"; *maddala* usw. (Skt. *mardala* usw.) = Tamil *maṭṭaḷam* usw.; *gaḍḍa* = Tamil *kaṭṭam*. Dem Government Epigraphist Herrn V. V e n k a y y a in Ootacamund verdanke ich zu *vaṇḍūka* usw. folgende Bemerkung: „As regards *râsûka*, *vaṇasûka*, *paṇasûka* and *vaṇḍûka* which alternate in the text with *bhaṭa*: *râsûka* I am unable to explain; *vaṇasûka* and *paṇasûka* may be connected with the Tamil *paṇiśeyvâṉ* or *paniśavan* 'a servant', while *vaṇḍûka* may be a corruption of the Kanarese *bhaṃṭa* or *baṃṭa* 'a servant'". Der eben genannte Gelehrte hatte auch die Güte, die mir unverständlichen Worte am Ende der Erzählung I, 11 als korruptes Tamil nachzuweisen und zu übersetzen (s. unten).

1) Siehe vorhergehende Seite Anm. 3.
2) Siehe vorhergehende Seite Anm. 2.

Wir haben also sicher in den neuen Erzählungen der vorliegenden Pañcatantra-Fassung notdürftige Sanskritisierungen zu sehen. Wahrscheinlich handelt es sich hierbei um eine Kompilation aus mehreren volkstümlichen Bearbeitungen. Só wenigstens erklärt es sich am einfachsten, daß in ξ dieselben Erzählungen zwei-, ja dreimal auftreten (I, 5 = I, 36 = I, 39, wobei I, 39 in I, 36 eingeschoben ist; I, 11 = I, 35; I, 28 = III, 3 = IV, 2; I, 38 = I, 44), wie in einem Falle ja auch im *textus simplicior* (I, 17 = I, 18 = IV, 12). Wie wenig sorgfältig der Redaktor bei seiner Arbeit verfahren ist, zeigt die ganz unmögliche Verknüpfung der 6. und 7. Erzählung des ersten Buches.

In sprachlicher Beziehung ist unsere Fassung ein Kuriosum; in ästhetischer Beziehung ist sie trotz der vielen eingestreuten Strophen bei ihrem schlechten Stil wertlos. Aber inhaltlich ist sie von nicht zu unterschätzendem Werte, so lange wir nicht eine kritische Bearbeitung der volkstümlichen Fassungen besitzen. Neben den neuen Erzählungen, die sie uns bietet, sind namentlich die Varianten zu anderen, nicht im S. P., aber in mittel- und nordindischen Sanskrittexten, besonders dem *textus simplicior* überlieferten Erzählungen beachtenswert. Unmittelbare Beziehungen zwischen dem Simplicior und unserer Fassung sind ausgeschlossen; wir müssen also Zurückgehen auf gemeinsame Quellen, sicherlich volkstümliche Pañcatantra-Fassungen, annehmen; und da kann unsere Fassung sich getrost neben dem *textus simplicior* sehen lassen, dessen Verfasser ja außerordentlich frei mit seinem Stoffe geschaltet hat.[1])

Es sei mir gestattet, an einigen Beispielen, die ich beliebig herausgreife, zu zeigen, daß die Fassungen von ξ nicht wertlos sind.

In seinem Bericht über das *Tantrākhyāna*[2]) gibt Prof. Cecil Bendall S. 491 aus diesem Auszug folgende Erzählung (Nr. 26):

hitaṃ na vākyaṃ tv ahitaṃ na vākyaṃ
hitâhitaṃ yady ubhayaṃ na vākyaṃ |
kuruṇṭhako nāma kaliṅgarājā
hitopadeśī vivaraṃ praviṣṭaḥ ||

atrâkhyānakaṃ | kuruṇṭhako nāma kaliṅgarājā mṛgayāṃ gataḥ sa câśvena hṛtaḥ | kasmiṃścid grāmasamīpe utpātavivaraṃ jātaṃ | tatra prajābhir āpūryamāṇe rājñā[3]) *samprāptaṃ tena kiṃcid uktaṃ ca | prajābhir uktaṃ | utpātakhāto 'yaṃ kathaṃcin na pūryata iti | rājâbravīt | sulakṣaṇīyapuruṣabalinā pūryata iti | tataḥ prajābhir ekākī sulakṣaṇīyaḥ so 'yam iti kṛtvā tatra vivare nipātya prakṣipta iti* |

---

1) AKSGW., phil.-hist. Kl. XXII, N° V, S. XXVI f.

2) Journal of the Royal As. Society of Great Britain and Ireland, Vol. XX, Part 4, p. 465 ff.

3) Bei Bendall Druckfehler *rājā*.

„Nützliches soll man nicht reden, Schädliches soll man aber auch nicht reden; und wenn etwas beides (zugleich) ist, nützlich und schädlich, soll man es auch nicht reden. Ein König von Kaliṅga, namens Kuruṇṭhaka[1]), ging in den Erdspalt, weil er einen guten Rat gegeben hatte.

Dazu gehört folgendes Geschichtchen: Ein König von Kaliṅga, namens Kuruṇṭhaka, ritt auf die Jagd, und sein Pferd ging mit ihm durch. Bei einem Dorfe war plötzlich ein Unheil kündender Erdspalt entstanden. Während die Untertanen (des Königs) damit beschäftigt waren, ihn auszufüllen, kam der König dorthin und redete etwas (ein paar Worte) mit ihnen. Die Untertanen sagten: ‚Dieser plötzlich entstandene, Unheil kündende Abgrund läßt sich auf keine Weise ausfüllen'. Der König sagte: ‚Er läßt sich ausfüllen, wenn man einen mit glücklichen Körperzeichen versehenen[2]) Mann als Opfergabe darbringt'. Da dachten die Untertanen: ‚Dies ist der einzige mit glücklichen Körperzeichen versehene Mann', und so wurde er in den Erdspalt gestoßen und hinabgestürzt."

Der Sanskrittext von § I, 13 lautet:

hitan na vācyam ahitan na vācyam
hitâhitan naiva tu bhāṣaṇīyam |
heraṇḍako nāma kapālabhikṣur
hitopadeśāc ca bilaṃ praviṣṭaḥ ||

vyāghraviprau katham etat | sobravīt | kaścid rājā ketārapoṣaṇārtthaṃn nadīṃ setuṃ bandhavān | sā nadi kasmiṃścit biladvāre praviśati | sa rājā kathaṃ bilabandhanam iti vicāryyamāṇā sthitaḥ | tasmin samaye heraṇḍako nāma muniḥ āgataḥ | tam apṛcchat | kiṃ karttavyam iti | sa munir abravīt | tvadvidho rājā ca madvidho munîśvaraś ca biladvā[fol. 18 a]*re patati cet bandhāṃ śakyam iti sa rājā lokarakṣaṇārttham ahaṃ biladvāre praveśayāmîti udyuktaḥ | sa muniḥ rājā bhūpālakaḥ marttum ayogyam | ahaṃ bhikṣu biladvāraṃ praveśayāmîty avadat ||*

Die Übersetzung bitte ich unten nachzuschlagen.

Es ist bemerkenswert, daß die Überschriftsstrophen beider Berichte, von einigen Varianten abgesehen, identisch sind. S. 472 seiner zitierten Abhandlung gibt Prof. Bendall zu der Er-

1) Karuṇṭhaka bei Bendall S. 472 ist Druckfehler. Die richtige Form erscheint auch in seiner englischen Übersetzung S. 481. Warum die Überschriftsstrophe, wie Prof. Bendall S. 481 behauptet — „Introductory verse corrupt" — verderbt sein soll, kann ich nicht einsehen. Die Formen *vākya* und *vācya* werden oft verwechselt. Der Sinn ist: „Schweigen ist Gold". — In meiner Übersetzung weiche ich öfter von Bendall's Auffassung ab.

2) *sulakṣaṇīya* steht hier offenbar für *sulakṣaṇa*. Das ist ja jeder König.

zählung des Tantrākhyāna folgende Parallelen: „Roman tale of Mettus [soll heißen Marcus!] Curtius; Southern Pañca-t., Bk. I. See Bfy. I., pp. 108. 109.“ Er hätte noch beifügen können: Benfey II, Nachtr. S. 529. Weber, *Siṃhāsana°*, Ind. Studien XV, 333 ff. *Dvātriṃśat Puttalikā* ed. Jīvānanda Vidyāsāgara, Calc. 1881, S. 48 ff.[1])

Betrachten wir nun die verschiedenen Fassungen, so scheint es auf den ersten Blick, als ob die des Tantrākhyāna mit der Erzählung, die Livius VII, 6 bietet, die meiste Ähnlichkeit hätte, also von den indischen Fassungen die älteste wäre. In beiden handelt es sich um einen edlen Mann zu Pferde, in beiden wird nur von einem Erdspalt gesprochen. Von der beabsichtigten Anlage eines Teiches oder eines Rieselfeldes ist hier wie dort nicht die Rede, ebensowenig von einem Muni. Da nun die Erzählung im Tantrākhyāna wie im S. P. ξ an dieselbe Strophe angeknüpft ist, so wird man schließen wollen, daß in S. P. ξ eine sekundäre, im Tantrākhyāna eine sehr ursprüngliche Fassung vorliegt. Eine Untersuchung der römischen Erzählung bestätigt aber dies Ergebnis nicht. VII, 6, 5 schließt Livius seinen Bericht mit diesen Worten: „*equoque deinde quam poterat maxime exornato insidentem armatum* [Curtium] *se in specum inmisisse, donaque et fruges super eum a multitudine virorum ac mulierum congestas lacumque Curtium non ab antiquo illo Titi Tati milite Curtio Mettio, sed ab hoc appellatum. cura non deesset, si qua ad verum via inquirentem ferret; nunc fama rerum standum est, ubi certam derogat vetustas fidem, et lacus nomen ab hac recentiore insignitius fabula est.*“ Daraus ergibt sich, daß über die Entstehung des Namens des *lacus Curtius* zwei Versionen im Umlauf waren, deren erste Livius selbst I, 13 berichtet. Soll die zweite Erzählung nun irgendwelchen Sinn haben, so muß man schließen, daß die Quelle, der Livius in ihr folgt, berichtete, daß sich nach dem Schließen des Erdspaltes über der Stelle der *lacus Curtius* gebildet hat. Das ist nun aber augenscheinlich widersinnig. M. Curtius weiht sich den Göttern der Ober- und Unterwelt, um durch sein Opfer den Spalt zu schließen, zum Wohle der Römer. Die Logik der Erzählung verlangt natürlich, daß der erwartete Erfolg eintritt. Aber was geschieht? Es bildet sich auf dem Forum, dem Schauplatz der Geschichte, ein See (oder vielmehr ein Sumpf; denn das war der *lacus Curtius*). Also es wird ein Übel gegen ein anderes, nicht geringeres eingetauscht, ein Fieberherd inmitten der Stadt, der später beseitigt werden mußte! Es ist also klar, daß die Geschichte erst auf den *lacus Curtius* übertragen worden ist. Das war

---

1) Diese Ausgabe ist kein Abdruck der Telinga-Ausgabe (Weber a. a. O. S. 234), enthält aber dieselbe Rezension wie diese und die Tübinger Hs. V (Weber S. 232 ff.), wie ein Vergleich mit den von Weber abgedruckten Stellen und eine Kontrolle der Strophen nach Böhtlingk's Ind. Spr. ergibt.

aber natürlich nur möglich, wenn der Zug von dem Entstehen eines *lacus* ursprünglich dieser Erzählung angehörte.

Alle oben verzeichneten indischen Quellen, außer dem Tantrākhyāna, haben diesen Zug. Bei Dubois, *Le Pantcha-Tantra* S. 34 und in der *Siṃhāsanadvātriṃśikā* ist ein Tempelteich gegraben worden, in dem sich aber das Wasser nicht hält. In S. P. ξ soll ein Rieselfeld durch Abdämmen des Flusses bewässert werden, genau so wie bei der von Benfey S. 108 aus dem *Kyfiyat* mitgeteilten Fassung. Folglich ist dieser Zug echt, und wenn er zu Anfang des Livianischen Berichtes fehlt, so ist dies daraus zu erklären, daß in Rom der Wunsch nach Entstehen eines Teiches oder das Überrieseln des Feldes sinnlos gewesen wäre. Mithin schwindet die scheinbare Übereinstimmung zwischen Livius und dem Tantrākhyāna. Sekundäre Änderungen erst haben diese Übereinstimmung geschaffen.

Ob die Anlage eines Tempelteichs oder eines Rieselfeldes das Ursprüngliche war, läßt sich nicht ohne weiteres entscheiden. Aus Dubois' Fassung könnte man schließen, daß in unserem ξ eine spätere Änderung vorliegt. Aber neben die eben genannte zweite Quelle für diesen Zug tritt noch eine Stelle des Mahābhārata, die sowohl Benfey als Bendall entgangen ist. MBh. I, 3, 23 ff. wird erzählt[1]):

„Zu dieser Zeit lebte ein Rischi namens Dhaumya Āyoda. Dieser hatte drei Schüler: Upamanyu, Āruṇi und Veda. Dieser sandte den einen Schüler Āruṇi, den Pañcāla, aus mit der Weisung: ‚Geh und verstopfe das Loch im Rieselfelde!‘ Als Āruṇi, der Pañcāla, von seinem Lehrer beauftragt dorthin gegangen war, konnte er das Loch im Rieselfelde nicht verstopfen. Während er sich abmühte, sah er ein Mittel und dachte: ‚Gut, ich werde es so machen!‘ So kroch er denn in das Loch des Rieselfeldes hinein, und als er so darinnen lag, stand das Wasser. Da fragte einst der Lehrer Āyoda Dhaumya seine Schüler: ‚Wohin ist Āruṇi, der Pañcāla, gegangen?‘ Sie antworteten ihm: ‚Heiliger, du selbst hast ihn doch ausgesandt und gesagt: ‚Geh und verstopfe das Loch im Rieselfeld.‘ Auf diese Worte erwiderte er seinen Schülern: ‚So wollen wir denn alle dorthin gehen, wohin jener gegangen ist!‘ Als er dorthin gegangen war, erhub er seine Stimme, um ihn herbeizurufen: ‚He, Āruṇa, der Pañcāla! Wo bist du, mein Kind? Komm' her!‘ Als Āruṇi diese Worte seines Lehrers vernommen, sprang er schnell aus dem Loche des Rieselfeldes heraus, trat vor den Lehrer und sagte zu ihm: ‚Da bin ich! Ich war in das Loch des Rieselfeldes gekrochen, um das nicht zurückzuhaltende, herausströmende Wasser zu hemmen, und erst als ich die Stimme

1) Auch bei v. Böhtlingk, Chrest.², S. 39, 16 ff.

des Heiligen gehört, habe ich eiligst das Loch des Rieselfeldes (wieder) aufgerissen und bin vor dich getreten. Darum grüße ich den Heiligen; der Herr befehle, welches Geschäft soll ich ausführen?' So angeredet, antwortete der Lehrer: ,Weil du, das Loch im Rieselfelde aufreißend, aufgestanden bist, darum soll dein Name künftig Uddālaka („der Aufreißer") sein.' Mit diesen Worten wurde er von dem Lehrer begnadet. ,Und weil du meinem Worte gehorcht hast, so wirst du Heil erlangen. Alle Veden werden sich dir offenbaren und alle Systeme des Rechts (*dharmaśāstrāṇi*).' So angeredet begab er sich an den Ort, den sein Lehrer wünschte."

Darauf folgt die Prüfungsgeschichte der beiden anderen Schüler, die uns hier nichts angeht.

In dieser Episode des MBh. ist der Schluß gemildert. Alle anderen Quellen, außer der *Siṃhāsanadvātriṃśikā,* verlangen den Tod des Opfers. Und zwar ist das Opfer im wörtlichen Sinne zu verstehen, bei Livius wie in den indischen Quellen. Der Grund der Änderung im MBh. wie in der Siṃhāsanadvātriṃśikā ist klar: der Held durfte hier n i c h t sterben, weil die Erzählung sich sonst nicht in den Rahmen gefügt hätte. In der Siṃhāsanadvātriṃśikā wird schematisch der dort gewöhnliche Ausgang gewählt, daß König Vikrama, der Held aller dieser Erzählungen, sich den Hals abschneiden will, aber von der Gottheit, die den Zweck seines beabsichtigten Opfers erfüllt, davon zurückgehalten wird.

Das Opfer selbst ist f r e i w i l l i g bei Livius, in ξ, im MBh., in der Siṃhāsanadvātriṃśikā und im Kyfiyat, u n f r e i w i l l i g dagegen im Tantrākhyāna und bei Dubois. Neigt sich also von vornherein das Zünglein der Wage zugunsten von ξ gegenüber dem Tantrākhyāna, so bestätigt der Wortlaut der gemeinsamen Überschriftsstrophe die bessere Überlieferung von ξ. Im vierten Pāda heißt es in b e i d e n Fassungen *praviṣṭaḥ*, nicht *praveśitaḥ*. Also hat jedenfalls der A u t o r d e r S t r o p h e ein f r e i w i l l i g e s Opfer im Sinne gehabt. Wenn die Fassung des Tantrākhyāna und die Dubois' von einem erzwungenen Opfer reden, so führen sie freilich nur eine Angleichung durch, die der Verfasser der Strophe und der des Kyfiyat bereits begonnen haben. Denn wie ein Vergleich von Livius, MBh. und Siṃhāsanadvātriṃśikā zeigt, war das Ursprüngliche jedenfalls nur ein Beispiel des *śaurya,* des edelmütigen Selbstopfers. Den Gedanken, daß e i n R a t e r t e i l t w i r d, d e r d e n R a t g e b e r i n s V e r d e r b e n b r i n g t (vgl. unsere Strophe und den Bericht des Kyfiyat), führte ursprünglich eine andere Erzählung aus, die den Rahmen des mehrere Geschichten enthaltenden Jātaka 481 bildet. Sie lautet[1]).

„In alten Zeiten, als Brahmadatta in Benares regierte, hatte dieser einen Purohita von rotbrauner Farbe, der keine Zähne mehr

1) **ed. Fausb. vol. IV, 245, 17 ff. Engl. Übers. IV, S. 155 ff.**

besaß. Dessen Frau sündigte mit einem anderen Brahmanen, der ebenso aussah[1]). Obgleich der Purohita die Brahmanin immer und immer wieder davon abzuhalten versuchte, vermochte er doch nicht, sie abzuhalten und dachte: ‚Diesen meinen Feind kann ich mit meiner Hand nicht töten; so will ich ihn durch eine List umbringen.' Er ging also zum König und sagte: ‚Großkönig, deine Residenz ist die beste Stadt in ganz Indien, und du bist der beste König; und trotzdem du der beste König bist, ist dein Südtor unrichtig gefügt und ungeweiht.' ‚Meister, was ist da zu tun?' ‚Es muß gebaut werden, nachdem es geweiht ist.' ‚Wie fangen wir das an?' ‚Wir müssen das alte Tor einreißen lassen, geweihte Hölzer nehmen, den Schutzgeistern der Stadt ein Opfer bringen und den Wiederaufbau unter einem günstigen Gestirn beginnen.' ‚Nun, so tut also'.

Damals war der Bodhisatta ein junger Mann und studierte bei jenem Purohita.

Nachdem der Purohita das alte Tor hatte niederreißen und das neue herstellen[2]) lassen, sagte er zum König: ‚Hergestellt, Majestät, ist das Tor. Morgen scheint ein günstiges Gestirn; das dürfen wir nicht vorübergehen lassen, sondern müssen ein Opfer darbringen und dann das Tor aufrichten.' ‚Meister, was müssen wir zu dem Opfer nehmen?' ‚Majestät, ein mächtiges Tor wird von mächtigen Geistern geschützt. Wir müssen einen Brahmanen, von rotbrauner Farbe, der keine Zähne mehr hat und zwei reinen[3]) Familien entstammt, töten, mit seinem Fleisch und seinem Blut opfern und auf seiner Leiche das Tor aufrichten. Dann wird Euch und der Stadt Heil erblühen.' ‚Gut, Meister, töte einen solchen Brahmanen und laß das Tor aufrichten.'

Zufrieden in dem Gedanken: ‚Morgen werde ich meines Feindes Rücken sehen', ging der Purohita mit energischen Schritten nach Hause, konnte aber seinen Mund nicht halten und hatte nichts Eiligeres zu tun, als seiner Frau zuzurufen: ‚Sündiges Caṇḍāla-Weib! Mit wem wirst du künftig buhlen? Morgen töte ich deinen Galan und werde ihn als Opfer darbringen.' ‚Warum willst du den Unschuldigen töten?' ‚Der König hat mir aufgetragen, mit dem Fleisch und Blut eines rotbraunen Brahmanen zu opfern und dann das Tor aufzurichten. Dein Buhle ist rotbraun: so werde ich ihn töten und ihn zum Opfer machen.'

Da ließ sie ihrem Buhlen sagen: ‚Der König will bestimmt einen rotbraunen Brahmanen töten und als Opfer darbringen lassen. Ist dir dein Leben lieb, so nimm auch andere dir ähnliche Brahmanen und fliehe morgen beizeiten.'

1) Interpunktion, wie sie Rouse bessert.

2) D. h. in den einzelnen Teilen, die nur noch aufzurichten waren.

3) D. h. die Familie des Vaters wie der Mutter darf keine Mesalliance aufweisen.

Und er tat so. In der Stadt wurde es bekannt, und aus der ganzen Stadt flohen alle rotbraunen Brahmanen. Der Purohita aber wußte nicht, daß sein Feind auf und davon war, sondern ging beim nächsten Morgengrauen zum König und sagte: ‚Majestät, an dem und dem Ort wohnt ein rotbrauner Brahmane; den laß ergreifen.' Der König schickte Leute fort; die aber fanden ihn nicht und meldeten: ‚Sicher ist er entflohen.' ‚Sucht anderswo!' Aber obgleich sie die ganze Stadt durchsuchten, sahen sie keinen. Als der König zu ihnen sprach: ‚Suchet schnell', sagten sie: ‚Majestät, außer dem Purohita gibt es keinen andern von solchem Aussehen [1]).' ‚Ich kann doch den Purohita nicht töten!' ‚Was sagt Ihr, Majestät? Wenn heute des Purohita wegen das Tor nicht wieder aufgebaut wird, wird die Stadt schutzlos sein. Der Meister sagte, als er die Sache erklärte: ‚Lassen wir den heutigen Tag verstreichen, so wird erst nach Ablauf eines Jahres wieder eine günstige Konstellation eintreten. Ist aber die Stadt ein Jahr lang ohne Tor, so bietet sie den Feinden eine Blöße. Wir wollen den ersten besten töten [2]), ihn durch einen anderen gelehrten Brahmanen als Opfer darbringen und das Tor aufrichten lassen.' ‚Gibt es denn noch einen anderen Brahmanen, der so gelehrt ist, wie der Meister?' ‚Es gibt einen, Majestät, seinen eigenen Schüler, den jungen Takkāriya; dem gebt die Stelle des Purohita und laßt das Tor weihen.' Da ließ der König diesen holen, empfing ihn ehrenvoll, gab ihm die Stelle des Purohita und befahl ihm, so zu tun. So ging er denn mit einem großen Gefolge nach dem Stadttor. Da brachten sie den Purohita, den sie mit Zustimmung des Königs gefesselt hatten. Der Erhabene [3]) ließ eine Grube graben, wo das Tor errichtet werden sollte, ließ um diese ein Zelt schlagen und begab sich mit seinem Meister in das Innere desselben.

Als der Lehrer die Grube sah und nicht wußte, wie er sich helfen sollte, dachte er: ‚Mein Zweck war schon erreicht. Da ich aber in meiner Dummheit den Mund nicht halten konnte, sondern es dem grundschlechten Weibe erzählte, habe ich mich selbst ins Verderben gebracht.' Darum sagte er zu dem Erhabenen jammernd die erste Strophe:

Ich Tor habe gesagt, was ich nicht hätte sagen sollen,
Wie ein Frosch, der im Walde die Schlange herbeiruft.
Takkariyā [4]), ich falle in diese Grube,
Wahrlich, nicht gut ist Rede zu unrechter Zeit.

1) Der Zusammenhang mit der oben besprochenen Tantrākhyāna-Geschichte ist hier ganz deutlich. In beiden Fällen ist der Ratgeber der einzige *sulakṣaṇ(īy)a*. S. oben S. 779, Anm. 2.

2) D. h. ihn ohne Rücksicht darauf, daß er der Purohita ist.

3) D. h. der Bodhisatta.

4) Das Femininum, auf das auch der Pāli-Kommentator aufmerksam macht, zeigt, daß die Prosa hier wie so oft im Jātaka mit den metrischen Teilen nicht im Einklang ist.

Darauf sprach (Takkariya), indem er ihn anredete, die Strophe:

Ein Sterblicher, der zur Unzeit redet,
Findet so den Tod, Kummer und Klage.
Dich selbst magst du hier tadeln,
Meister, dafür, daß sie dich in der Grube vergraben."

Dann erzählt der Schüler dem Lehrer recht sehr zur Unzeit noch einige lehrreiche Geschichten, und unsere Erzählung schließt:

„Nachdem er ihm dieses Beispiel gezeigt hatte, tröstete er ihn und sagte: ‚Meister, fürchte dich nicht, ich werde dir das Leben schenken.' Als der Meister sagte: ‚Kannst du mich wirklich erretten?' (sagte der andere, zu den vor dem Zelte Versammelten?): ‚Die Konstellation ist noch nicht eingetreten', ließ den Tag vorübergehen, ließ gleich nach dem Vorübergehen der mittleren Nachtwache einen toten Bock bringen, sagte: ‚Brahmane, geh wohin du willst, und lebe', entließ ihn, ohne (einem andern) etwas zu sagen, opferte mit dem Fleisch des Bockes und ließ das Tor aufrichten."

Daß diese Erzählung zwar versöhnlich, aber recht unwahrscheinlich endet, ist natürlich dem buddhistischen Kommentator zuzuschreiben, der auch den Bodhisatta hereingebracht hat. In dem alten Teil, der Strophe, ist von einem weiblichen Wesen Takkariyā die Rede (etwa ursprünglich die Frau des Brahmanen?), und aus der zweiten Strophe scheint sich zu ergeben, daß das Menschenopfer in der Weise stattfand, wie es die Logik der Erzählung erheischt.

Wir haben eben hier eine Geschichte ähnlich im Motiv den bekannten griechischen von Busiris und Phalaris, welche auch die Erteiler eines grausamen Rates zuerst töten lassen, der eine den Thrasius, der andere den Perillus oder Perilaos. Zu vergleichen sind auch z. B. die Fabel Babrius 142 und der „Gang nach dem Eisenhammer" mit allen seinen morgen- und abendländischen Parallelen. Jedenfalls ist die Fassung in ξ, im Tantrākhyāna, im Kyfiyat und bei Dubois im Anschluß an das Original der Erzählung des Jātaka erweitert, und die Angleichung wird im Tantrākhyāna wie bei Dubois, wahrscheinlich unabhängig, nóch weiter geführt, indem an Stelle des freiwilligen Opfers in ξ und im Kyfiyat sowie in den älteren Fassungen (Livius, Siṃhāsanadvātr. und MBh.) ein unfreiwilliges tritt.

Interessant ist auch z. B. ξ I, 33, eine neue Variante zu der kritisch wichtigen Erzählung Simpl. I, 5, Pūrṇ. I, 8, Galanos I, 9, Meghavijaya I, 6 (ZDMG. 57, S. 651), Siṃhāsanadvātr. Hs. T (erwähnt bei Weber, Ind. Studien XV, S. 230 u. 317, veröffentlicht vom Verfasser, Über die Jaina-R. des Pañc., Ber. d. K. S. G. W., phil.-h. Kl. 1902, S. 104 ff.); vgl. *Kathās.* XII, 78 ff. *Kṣemendra, Br. M.* II, 78 ff. Das *sūtrācāryyo* und *sūtracāryyo* in der Erzählung I, 33 der Hs. *X* ist sicherlich in *sūtradhāro* zu ändern. Es würde nun ausgezeichnet passen, unter dem *sūtradhāra* einen Schauspiel-

direktor zu verstehen, der vielleicht selbst oft als *Viṣṇu-Kṛṣṇa* aufgetreten ist und diese Rolle zu spielen versteht. Dabei ist beachtenswert, daß auch in der *Siṃhās°* a. a. O. nur ein Held der Erzählung genannt wird (ebenso bei *Somadeva*, den Benfey hierherzieht, und bei *Kṣem*), daß man also zu dem Schlusse neigen wird, die beiden Freunde (der Wagner und der Weber) in den Jaina-Rezensionen seien das Sekundäre. Da ist es nun interessant, zu sehen, wie in der *Siṃhās°* der Held ein Schelm namens *Kelika* ist, doch wohl eine Korruptel des *kaulika* oder *kolika* der Jaina-Rezensionen, während der *sūtradhāra* unseres ξ an die zweite Person der Jaina-Rezensionen, den *rathakāra* („Wagner") erinnert, wenn man *sūtradhāra* als „Zimmermann" faßt. Die Umbildung des *sūtradhāra* in den *rathakāra* und umgekehrt ließe sich erklären; je nachdem der Erzähler auf die Herstellung des hölzernen Garuḍa oder des *cakra* (Rad, Diskus) einen größeren Wert legte, machte er seinen Helden zum *sūtradhāra* oder zum *rathakāra*. Nehmen wir *sūtradhāra* als „Schauspieldirektor", so müssen wir annehmen, daß eine zweite Quelle daneben bestand, die von einem *kaulika* (Weber) sprach. Der Verfasser des *textus simplicior* hätte dann beide vereinigt. Aber die Erklärung ist auch nicht unmöglich, daß die Quelle der *Siṃhāsanadvātriṃśikā* wie die von ξ eine Erzählung, derjenigen entsprechend, die der *textus simplicior* bietet, jede in ihrer Art vereinfacht haben.

In ξ ist der erste Teil der Erzählung eine hübsche Zudichtung. Der Schluß ist für Viṣṇu etwas würdiger gestaltet; immerhin ist es seltsam, daß der Verfasser, der Vaiṣṇava ist, die Erzählung aufgenommen hat, die ja allerdings auch mit etwas frisiertem Schlusse in andere späte hinduistische Fassungen übergegangen ist.

Die Anklänge der Namen *Bṛhatsena* in *Siṃhās°* und *Bṛhadratha* in ξ deuten auf eine nähere Zusammengehörigkeit dieser beiden Texte.

Weitere Varianten zu den bisher nur aus den nördlichen Pañcatantra-Fassungen bekannten Erzählungen bieten S. P. ξ Einl. 2. I, 5. 7. 8. 9. 10. 12. 22. 23. 28 (= III, 3 = IV, 2). 29. 38. 42. 44 (= 38). III, 5. 13. Schluß 2. Der ganze Charakter der hier vorliegenden Formen macht es mir wahrscheinlich, daß in den Originalen unserer Fassung ξ getreuere Widerspiegelungen volkstümlicher Fassungen vorliegen, als im Simplicior, dessen Verfasser vermutlich gleichfalls aus volkstümlichen Quellen geschöpft, diese aber, wie die Berichte der alten Sanskritfassung des Pañcatantra, sehr frei behandelt haben wird. Es wäre höchst dankenswert, wenn jemand einmal die volkstümlichen Fassungen des Pañcatantra untersuchen wollte. Wahrscheinlich würde eine solche Untersuchung nicht nur viel Quellenmaterial für den *textus simplicior* zutage fördern,

sondern überhaupt unsere Kenntnis der indischen Erzählungsliteratur erheblich erweitern.

Von Interesse ist auch die Strophe „Bei Sonnenaufgang“ in S. P. ξ I, 24. Sie hat merkwürdige Ähnlichkeit mit unseren volkstümlichen Lügenliedern.

Unsere Rezension ξ bietet uns, abgesehen von ihrem Werte für die vergleichende Literaturgeschichte, auch ein wichtiges Argument zur Bestimmung der **Urheimat des Pañcatantra.**

Wenn wir versuchen wollen, uns über die Heimat des Pañcatantra Aufschluß zu verschaffen, so wird es gut sein, zunächst einmal seine heutige Verbreitung festzustellen. Nach den bei Aufrecht, C. C. S. 314 angegebenen Quellen sind Pañcatantra-Texte verbreitet im ganzen Norden, Westen und Süden der Halbinsel, sowie in Zentralindien (ein einziges Ms. in Benares) und in Nepal (ein Exemplar bekannt); dagegen fehlt das Pañcatantra nach Ausweis des C. C. in Bengalen[1]). Prof. Leumann hatte die Güte, im Januar 1904 für mich außerdem die Calcutta-Listen einzusehen, und mir mitzuteilen, daß auch sie kein Pañcatantra verzeichnen.

Der altertümlichste Text, eine große Seltenheit, hat sich in zwei nahe verwandten Rezensionen, die beide leider noch nicht ganz vollständig sind, in Kaschmir erhalten und führt den Titel Tantrākhyāyika[2]). Über Nordwest- und Zentral-Indien sind beide Jaina-Rezensionen (im Original und in vielen Bearbeitungen) verbreitet, namentlich die Fassung Pūrṇabhadra's[3]). Daß beide die jüngere Fassung des Tantrākhyāyika als Quelle benutzt haben, habe ich erwiesen[4]). Pūrṇabhadra hat seine Fassung in der Hauptsache aus dem sog. *textus simplicior* und dem Tantrākhyāyika zusammengeschweißt, doch so, daß er dem Tantrākhyāyika den Vorzug gibt. Benutzung des Tantrākhyāyika läßt sich auch bei neueren Bearbeitern erweisen[5]).

Unter den in Pūṇa vorhandenen vollständigen Mss., die ich alle gesehen habe, befinden sich nur mehr oder weniger treue

1) Ich vermute, daß Bengalen die Heimat des Hitopadeśa ist. Bengālī-Hss. dieses Werkes sind nicht selten, und die große Rolle, die der Tiger in diesem Werke spielt, ist zu beachten. Vgl. unten S. 795.

2) Ausgabe der Pūṇa-Hs. der älteren Rezension mit orientierender Einleitung und Anmerkungen AKSGW., phil.-hist. Kl. 1902, Bd. XXII, No V. — Über die jüngere Rezension vgl. ZDMG. 59, S. 1 ff.

3) Über die Jaina-Rezensionen des Pañcatantra BKSGW., phil.-hist. Kl. 1902, S. 23 ff. S. 132 ff.; ZDMG. 57, 639 ff.; WZKM. XIX, 62 ff. — Vgl. auch ZDMG. 56, 293 ff. und die Einl. zur Tantrākhyāyika-Ausg. S. XX ff.; ZDMG. 59, 29 Anm. 4.

4) ZDMG. 59, 6. 18. 21. 29. Der Verfasser des *textus simplicior* hat außerdem eine andere, nordwestliche, gleichfalls auf ein Kaschmir-Original zurückgehende Rezension benutzt, auch aus volkstümlichen Quellen geschöpft.

5) AKSGW., ph.-hist. Kl. XXII, No V, S. 10 u. S. 135, 13 ff.; ZDMG. 59, 29 Anm. 4. — Über die nordwestliche Rezension, auf die Pahl., S. P. und teilweise Simpl. zurückgehen, s. Einl. zu meiner Ausg. des S. P. S. LXXVIII.

Fassungen des *t. simplicior* und Pūrṇabhadra's. Das eine unvollständige Ms. (VIII, 145) enthält das Tantrākhyāyika; die Angaben über die acht anderen fragmentarischen Mss. berechtigen zu der Annahme, daß wir — vielleicht mit einer Ausnahme — kein Exemplar der südlichen Fassungen von Pūṇa zu erwarten haben. Dagegen stammt von dem mahrattischen Brahmanen Rāmacandra eine, wie es scheint nicht fertig gewordene neue Rezension aus dem 17. Jahrh., die eine Verschmelzung des *textus simplicior* mit einer Rezension des südlichen Pañcatantra (S. P. β) unter Benutzung der Fassung Pūrṇabhadra's darstellt. Sie ist in dem Bühler-Ms. 88 des India Office enthalten [1]).

Im ganzen Süden nun findet sich unter den ziemlich zahlreichen, nicht in Devanāgarī geschriebenen Pañcatantra-Fassungen in Sanskrit, soweit sie auf Bibliotheken liegen, keine, die nicht eine Bearbeitung des bekannten Auszugs enthielte. Von Grantha-Mss. liegen in der Gov. Or. Ms. Library zwei, zwei andere in der Palace Library zu Tanjore, je eine in London und Paris, und ebenso in Grantha geschrieben sind die drei Mss., die Prof. v. Mańkowski mir geliehen und das eine, das er mir geschenkt hat. Ein Ms. der Bibliothek in Madras ist in kanaresischer Schrift, fünf Mss. in Madras, je eins in Tanjore und Paris sind in Teluguschrift geschrieben. Das India-Office-Ms. D, in Devanāgarī, geht auf ein in Telugu geschriebenes Original zurück [2]). Die sechs Devanāgarī-Mss. der Palace Library (5109, 5110, 5111, 5112, 5113, 5116) enthalten die südindische Rezension, sind auf indischem Papier geschrieben und schwanken im Alter zwischen 157 und etwa 120 Jahren.

Von den nördlichen Rezensionen liegt in Madras kein Exemplar; in Tanjore liegen zwei, die aber, weil in Devanāgarī geschrieben, für unsere Erörterung nicht in Betracht kommen. Beide sind auf indischem Papier geschrieben. Die eine ist datiert *saṃvat* 1735, das Alter der andern wird von Herrn Krishnayya auf 200 Jahre geschätzt. Beide werden ausdrücklich als „Northern mss." bezeichnet.

Es ergibt sich daraus, daß der vollständige Pañcatantra-Text und die jinistischen Erweiterungen sich nicht über den Süden verbreitet haben, während der Auszug nicht nur über den ganzen Dekkan, sondern vielleicht noch weiter nördlich verbreitet ist. Vgl. die Bearbeitung des Rāmacandra [3]).

Für das Fehlen eines vollständigen Pañcatantra im Süden spricht nun außerdem unsere Rezension ξ. Wäre dort ein vollständigerer Text verbreitet, so wäre es geradezu

---

1) Vf. WZKM. XIX, S. 74.

2) Bühler, ZDMG. 42, 541: „Pancatantrī, the Southern redaction, fols. 45, ll. 9, N. C. transcribed from the Telugu, Bombay; the MS. D of Dr. Haberlandt's edition (No. 320)".

3) S. jetzt auch die Einleitung meiner Ausg. des S. P., S. LXXXVIII ff. [Korrekturbem.]

unverständlich, warum der Verfasser von ξ, dem es auf größte Vollständigkeit ankam und der einen sehr prolixen Stil schreibt, den Auszug zugrunde gelegt hat[1]). Daraus, daß er es getan, können wir mit Sicherheit schließen, daß ihm ein umfang- und inhaltsreicherer Sanskrit-Text nicht bekannt war[2]). Über das Alter von ξ steht nun allerdings nichts fest. Es ist aber bereits oben S. 771 bemerkt worden, daß diese Rezension keinesfalls modern ist.

Nun kann es aber durchaus keinem Zweifel unterliegen, daß das südliche Pañcatantra im wesentlichen auf denselben Text zurückgeht, wie die semitischen Rezensionen und das Tantrākhyāyika. Der ganze Verlauf der Erzählungen ist derselbe, und je älter die südlichen Rezensionen sind, desto größer ist auch ihre Übereinstimmung mit den beiden anderen Texten bezüglich der Lesarten. In ein paar Fällen haben sich metrische Korruptelen, die wir auch im Tantrākhyāyika finden, bis in die am meisten überarbeiteten Fassungen des S. P. gehalten und sind Lesarten des S. P. als Korruptelen des Kaschmirtextes zu erweisen[3]). Nur geht der Archetypos des S. P., wie sein geringerer Erzählungsgehalt dartut, auf einen noch etwas älteren Text zurück, der aber auch aus einem Kaschmiroriginal geflossen ist.

Unter diesen Umständen dürfen wir nun die Frage stellen: „Wo ist die Heimat des Pañcatantra zu suchen?"

Nach dem oben Gesagten ist Bengalen als solche wohl ausgeschlossen. Dasselbe gilt für den Süden. Abgesehen von der erwähnten Abhängigkeit des S. P. von einem der Kaschmir-Rezension nahe verwandten Text spricht dafür die Unwahrscheinlichkeit, daß der vollständige Text, wenn er je im Süden nur einigermaßen verbreitet gewesen wäre, dem Auszug so vollständig hätte weichen müssen, daß keine Spur von ihm mehr nachzuweisen wäre. Es lassen sich aber, glaube ich, noch weitere Argumente dafür beibringen, daß wir das Ursprungsland unseres alten *nītiśāstra* anderswo zu suchen haben.

Die Rahmenerzählung des I. Buches des S. P. beginnt: *asti*

1) Und zwar unter Beibehaltung der beiden Strophen der Einleitung: *granthavistārabhīrūṇāṃ bālānām alpacetasām | bodhāya pañcatantrākhyam idaṃ saṃkṣipya kathyate || anyadīyo 'pi likhita* (!) *śloko yaḥ prakramāgataḥ | svalpātvāt* (!) *granthavistāraḥ doṣas* (l. °*vistāradoṣas*) *tena na jāyate ||*

2) Auch der Umstand, daß die Devanāgarī-Handschrift des *Kathāmṛtanidhi*, die sich im India Office befindet und einen Auszug des *textus simplicior* enthält (BKSGW., phil.-hist. Kl. 1902, S. 117, Anm. 1), auf ein südliches Ms. zurückgeht, wie der in ihr häufige Gebrauch des ळ beweist, spricht dafür, daß im Süden der vollständige Urtext nicht vorhanden war. Denn daß der *textus simplicior* dem N.-W. angehört, wird unten dargelegt werden. Ananta hat also ein vereinzeltes importirtes Ms. benutzt. Prof. Hultzsch besitzt zwei weitere Mss. des Kathāmṛtanidhi, die auch dem Süden entstammen.

3) Vgl. Einl. zu m. Ausg. des S. P. S. XLIII ff., LV, LVII ff., LX, LXIII ff.

dakṣiṇāpathe mahilāropyaṃ nāma nagaram. Fast wörtlich so heißt es im Tantrākhyāyika (in der jüngeren Rezension; von der älteren fehlt der Anfang): *dākṣiṇātye janapade mihilāropyaṃ nāma nagaram.* Ich meine, es ist klar, daß derjenige, der diese Worte schrieb, nicht im Süden wohnte. Kein Südländer selbst wird schreiben: „Im Südlande liegt die und die Stadt". Und hätte er wirklich den Schauplatz nach seiner Heimat verlegen wollen, so hätte er zum mindesten durch ein vorgesetztes *ihaiva* den Eindruck haben vermeiden müssen, daß er von einer fremden Gegend spricht.

Ein anderes Argument entnehme ich einer Schalterzählung, die alle Fassungen aufweisen, die also zum ältesten Bestande gehört. Es ist die Geschichte vom Löwen, seinen Ministern und dem Kamel[1]). In dieser wird erzählt, wie ein von seiner Karawane abgekommenes Kamel einem Löwen von dessen Dienern Krähe, Panther und Schakal zugeführt wird. Der Löwe nimmt es unter die Seinen auf. Als er eines Tages krank wird, müssen seine Begleiter Hunger leiden und veranlassen das Kamel, sich dem Löwen als Nahrung zu bieten. Es läßt sich überlisten und wird verzehrt. Das Kamel ist also als Typus eines gutmütigen, dummen Tieres gewählt; es spielt hier dieselbe Rolle, die an anderen Stellen dem Esel zufällt (z. B. in der Erzählung vom Esel ohne Herz und Ohren). Also wird der Verfasser des Pañcatantra in einem Land gewohnt haben, in dem das Kamel nicht unbekannt war. Nun ist dies aber nur in einem Teil des nordwestlichen Indiens der Fall. Die Ost- und Südgrenze seines Vorkommens geht von da nördlich bis Srinagar und folgt dann südlich dem Laufe des Indus und Brahmaputra[2]). Hätte der Verfasser des ursprünglichen Pañcatantra nicht in einer Gegend gewohnt, in der das Kamel bekannt war, so würde er, zumal er ja sein Buch für Kinder schrieb, sicherlich ein anderes Tier gewählt oder, falls er die Erzählung einer fremden Quelle entnahm, eingesetzt haben. Man setze den Esel ein und wird finden, daß er gleichfalls in die Erzählung paßt. Das Kamel ist wahrscheinlich zugleich seiner Größe wegen gewählt; aber es konnte dies natürlich nur in einem Lande geschehen, in dem das Tier nicht ganz unbekannt war.

Zu unserer, dem ältesten Bestand des Pañcatantra angehörigen Fabel ist zu bemerken, daß sie überhaupt außerhalb des Pañcatantra bis jetzt nicht nachgewiesen ist. Ferner ist bemerkenswert, daß zuerst im Tantrākhyāyika als I, 13 eine Erzählung auftritt, die sonst nur im MBh. (I, 142, 25 ff.) erscheint, in der ein

1) Som. LX, 145, Kṣem. I, 8, S. P. I, 8, Śār. I, 9 u. s. w.

2) Nach Lehmann u. Petzold, Atlas f. Mittel- u. Oberkl. höherer Lehranst., Karte *Kulturtiere*; daß in der zitierten Quelle die Grenze des Kamelgebietes durch Kaschmir hindurchgeht, soll wohl andeuten, daß das Tier etwa durch Karawanen den Jehlam entlang nach Srīnagar gelangt, ohne eigentlich in Kaschmir heimisch zu sein. [S. jetzt den nachträglichen Zusatz S. 797, Anm. 1.]

Schakal, welcher mit anderen Tieren gejagt hat, diesen die Beute durch List abzunehmen versteht. Im MBh. sind die Tiere ein Tiger, eine Maus, ein Wolf und ein Ichneumon, die Beute ist eine Antilope (*mṛga*). Der sehr geschickte Kaschmirer Bearbeiter hat sich in seiner Fassung an die erste Kamelsgeschichte angelehnt. Statt des Tigers setzt er den Löwen ein, zu dem die andern Tiere im Vasallenverhältnis stehen. Wolf und Schakal sind beibehalten wie im MBh., an Stelle der beiden anderen Genossen tritt das Kamel. Im übrigen ist die Erzählung auch insofern der ersten Pañcatantra-Fabel nachgebildet, als das Kamel dazu gebracht wird, sich selbst als Speise anzubieten. Die viel einfachere MBh.-Erzählung ist augenscheinlich die ursprünglichere und zeigt mit der ersten Kamelsgeschichte des Tantrākhyāyika keinerlei Verwandtschaft. Die Kaschmir-Fassung (der dann Kṣemendra und beide Jaina-Redaktoren folgen) ist also sicher eine Bearbeitung. Daß nun aber für die Antilope ein Kamel eingesetzt wurde, deutet darauf, daß die Bearbeitung in einem Lande vorgenommen wurde, in dem dieses Tier nicht unbekannt war. Da diese Bearbeitung wahrscheinlich in Kaschmir vorgenommen wurde, so wird die eben ausgesprochene Bedingung für dieses Land zutreffen. Auch diese Erzählung ist außerhalb der genannten Quellen bis jetzt nicht nachgewiesen.

Während das Kamel sonst in der indischen Literatur verhältnismäßig selten ist, tritt es im Pañcatantra und zwar im *textus simplicior* noch ein drittes Mal auf, nämlich bei Bühler IV, 14. Dort wird gesagt, daß ein Mann ein verlaufenes Kamel und sein Junges findet und sich allmählich eine Kamelszucht anlegt, die ihm Reichtum bringt. Aus Dankbarkeit hängt er dem ersten jungen Kamel eine Glocke um. Dieses sondert sich hochmütig von den anderen ab, bleibt eines Abends beim Eintreiben hinter der Herde zurück, um noch frische Ranken zu verzehren, wird dann aber von einem Löwen überrascht und gefressen.

Eine Parallele dazu findet sich in unserer südlichen Rezension ξ, wo diese Fabel dreimal erzählt wird (I, 28. III, 3. IV, 12). Dort ist aber das von der Herde zurückbleibende Tier ein Bock, der übrigens dem Löwen nicht unterliegt, sondern ihn durch Geistesgegenwart in die Flucht jagt. Diese südindische Fassung findet sich dann in erweiterter Gestalt wieder bei Pūrṇabhadra I, 20, wo ein zweites Zusammentreffen von Bock und Löwe dem ersteren den Tod bringt. Pūrṇabhadras Fassung erscheint als Zusammenschweißung der Fassung des S. P. ξ und einer dritten Rezension, die sich Tantrākhyāna I, 12 findet. Hier tritt statt des Kamels ein Büffel auf.

Wir haben bereits gesehen, daß in Bengalen das Sanskrit-Pañcatantra zu fehlen scheint. Im Mahratten-Lande tritt uns eine Verschmelzung des Simplicior mit dem südlichen Pañcatantra entgegen; im Süden ist (außer den zwei nördlichen Mss. in Tanjore und der örtlich noch nicht festgelegten Bearbeitung Anantas) nur

der unter dem Namen des S. P. gehende Auszug bekannt. In Kaschmir finden sich die Jaina-Rezensionen gleichfalls nicht. Diese dagegen haben aus Śāradā-Mss. geschöpft, außerdem wie Pahl. und S. P. eine nordwestliche Fassung gekannt, die gleichfalls auf ein Śāradā-Ms. zurückgeht. Nehmen wir dazu, daß im N. W. seit alters die Jaina besonderen Einfluß hatten — ich brauche nur an Hemacandra's Einfluß über Jayasiṃha von Gudscherat im 12. Jahrh. zu erinnern — so werden wir geneigt sein, die Entstehung des *t. simplicior* in den N.-W. von Indien zu versetzen. Dort aber ist gerade auch das Verbreitungsgebiet des Kamels. Von dem Stellmacher unserer Jaina-Erzählung heißt es darum ausdrücklich (Bühler IV, 14, Z. 19; Hamb. Hss. ZDMG. LVI, S. 319), daß er weitere Zuchtkamele aus einem Dorfe in Gudscherat bezieht (*gurjaragrāme gatvā*). Wenn nun im Süden in der entsprechenden Erzählung ein Bock, in Nepal ein Büffel erscheint, so erkennen wir, mag nun Kamel oder Bock oder Büffel das Ursprüngliche sein, daß die gewählten Tiere doch mit der Heimat der Erzähler im Zusammenhang stehen.

In dieser Beziehung ist es lehrreich, daß das Kamel dem Jātaka fremd ist. Auch als Karawanentier wird es dort nicht erwähnt. Die Karawanenführer des Jātaka bedienen sich von Ochsen gezogener Wagen.

Um die Richtigkeit der hier vorgetragenen Auffassung zu prüfen, müssen wir einheitliche, lokal abgegrenzte Texte untersuchen. Aus Werken wie die kaschmirischen Sanskrit-Bearbeitungen der *Bṛhatkathā* ist nichts zu schließen, weil die Verfasser, wie in den späteren Bearbeitungen des Pañcatantra, bezüglich der handelnden Menschen und Tiere natürlich ihrer Vorlage gefolgt sein können und oft gefolgt sein werden. Ich habe mir daraufhin das *Campakaśreṣṭhikathānaka*[1]) wieder angesehen und denke, der Befund erhärtet meine Ansicht.

Der Schauplatz dieses kleinen Textes erstreckt sich über ein Dreieck, dessen Spitzen die Städte Kāmpīlya, Ujjayinī und *Campā* bilden. Nach Hunter's „Atlas of India" (London 1894) können unter Kāmpīlya und Campā nur gemeint sein Kampil (Karte 2 Hf.) ca. 85 engl. Meilen Luftl. o.-n.-ö. von Agra nahe einem Arm der Gangā gelegen, und *Champa* (Karte 7 Kh), etwa 30 engl. Meilen östlich von Bilaspur am Flusse Hasdu in Zentralindien. Es wird nun erzählt, wie der Kaufmann Vṛddhidatta oder Vādhū in bestimmter Absicht von Campā nach Kāmpīlya und von dort zurückreist. Auf seiner Rückreise läßt ihn der Autor seinen Weg über Ujjayinī nehmen, also einen ganz gewaltigen Umweg machen, da Ujjayinī etwa 2° westlich von Kāmpīlya, 6° westlich von Campā liegt. Die Reise geht, anstatt s.-ö., zunächst südwestlich, und dann von Ujjayinī aus fast rein östlich. Da der Umweg nicht im geringsten motiviert wird, so ist anzunehmen, daß der Verfasser

1) Herausgeg. und übersetzt von Weber, SBAW., ph.-hist. Cl., 1883, S. 567 ff.

nur höchst oberflächlich über die geographischen Verhältnisse des Schauplatzes seiner Erzählung orientiert war, daß er also wahrscheinlich nicht selbst auf diesem Schauplatz lebte.

Die Reise von Campā nach Kāmpīlya setzt der Kaufmann mit einer „Karawane von Eseln, Kamelen, Stieren, Wagen und ähnlichem" (*kharoṣṭrabalīvardaśakaṭādisārthaṃ kṛtvā*) ins Werk. Sein Geschäftsfreund Trivikrama bietet ihm beim Antritt der Rückreise unter anderen Gütern „Pferde, Wagen, Kamele und Rinder" (*'śvarathoṣṭragoṣu*) zum Geschenke (Z. 198). Da nun der ganze Schauplatz der Handlung außerhalb des Verbreitungsgebietes des Kameles liegt, so wird man annehmen müssen, daß der Verfasser hier die Verkehrsmittel seiner eigenen, mit dem Schauplatz der Handlung nicht identischen Heimat beschreibt.

Aber auch in zwei eingeschobenen Erzählungen wird das Kamel noch erwähnt, Z. 51 ff. „windschnelle Kamelsstuten" (*uṣṭrikāḥ pavanavegāḥ*) als schnellstes Beförderungsmittel, und Z. 463 eine Kamelsstute (*karabhī*) in demselben Sinne.

Weber nimmt S. 570 (S. 4 des Sonderabzugs) ohne weiteres an, die spezielle Betonung des Kamels im Campakaśreṣṭhikathānaka sei „von Bedeutung für die Örtlichkeit der Abfassung, nämlich als in das nordwestliche, resp. westliche Indien zu verlegen." Er fährt fort: „Für diese Örtlichkeit tritt im übrigen auch noch der Gebrauch des sonst nur im Mahr. und Gujr. nachweisbaren Verbum's taḍapphaḍaï ein — —."

Daß Weber mit dieser Ansicht im Recht war, ergibt sich aus Bühler's sprachlichen Bemerkungen zu dem Stück[1]). Bühler schreibt: „Die sprachlichen Eigentümlichkeiten des darin [im Campaka°] gebrauchten Sanskrits erklären sich fast alle aus dem Gujarâtî-Marvârî Dialect der Yati's", und bringt für diese Behauptung zahlreiche Belege bei.

Beim Campakaśreṣṭhikathānaka also ist der Schluß von der Verwertung des Kamels auf die Heimat des Verfassers ohne allen Zweifel richtig, und wir werden diesen Schluß auch bei anderen Literaturwerken tun dürfen, vorausgesetzt, daß wir Originale und nicht spätere Rezensionen vor uns haben.

Man könnte das Gewicht, das hier auf das Vorkommen des Kamels zur Bestimmung des Entstehungslandes des Pañcatantra gelegt wird, durch den Hinweis auf den Löwen entkräften wollen, der doch in südlichen Erzählungen, namentlich im Jātaka, häufig ist, während er heute nur noch im nordwestlichen Indien vertreten ist[2]). Dieser Einwand indessen würde nicht stichhaltig sein. Der Löwe ist schon im ṚV. das gefürchtetste Tier, und der Vergleich

1) a. a. O. S. 885 (Sonderabzug S. 1).

2) Nach „Brehms Tierleben", 3. Aufl., Säugetiere, Bd. I, S. 446 war der Löwe um die Mitte des vorigen Jahrhunderts nicht nur in Gudscherat noch häufig, sondern fand sich sogar in Zentralindien; in den sechziger Jahren wurden noch zwei Löwen westlich von Allahabad erlegt.

eines menschlichen Fürsten mit dem Löwen sowie die Auffassung des Löwen als des Königs der Tiere ist jedenfalls uralt. Dafür zeugen die mit *siṃha* zusammengesetzten Königsnamen und Worte wie *siṃhadvāra* „Palasttor", *siṃhanāda, siṃharava, siṃhadhvani* „Schlachtruf" und *siṃhāsana* „Thron." Als typischer König der Tiere konnte er aus der Erzählungsliteratur wie aus der Kunstpoesie nicht mehr verschwinden, wo der Einfluß des Sanskrit oder seiner indischen Schwestersprachen herrschend geworden war. Es verhält sich mit dem Löwen wie mit dem *kṛṣṇasarpa* oder *kālasarpa*, der als giftigste Schlange in der indischen Literatur so überaus häufig erwähnt wird. Er ist eine schwarze Abart der Kobra, die bei den Indern — vielleicht gerade ihrer Seltenheit wegen — als besonders giftig gilt. Sie ist eine so seltene Abart, wie die schwarze Abart unserer Kreuzotter, von der man unter Hunderten von Exemplaren noch nicht eine findet. Man darf also aus ihrer Erwähnung nicht schließen, daß die Verfasser sie wirklich kennen, ja nicht einmal, daß ihnen die gewöhnliche gelblichbraune Kobra aus dem Leben bekannt ist. Aus bildlichen Darstellungen aber war die Kobra überall da bekannt, wo der Viṣṇu-Kultus Eingang gefunden hatte. Wenn demnach z. B. im *Tantrākhyāyika* in der Einleitungsstrophe und im 5. Buche in der Rahmenerzählung (wenigstens in der späteren Rezension) der *phaṇin* und *kṛṣṇasarpa* ausdrücklich erwähnt wird, so können wir daraus nichts auf die Heimat des Verfassers schließen[1].

Außer dem Kamel ist noch ein anderes Tier für die Frage des Ursprungslandes des Pañcatantra von Bedeutung: ich meine den Tiger. Von diesem ist bekannt, daß er im ṚV. nicht vorkommt, also wohl bis zum Abschluß dieser Sammlung im Pandschab unbekannt war. Seine eigentliche Heimat ist wohl Bengalen; denn dort kommen noch heute die stärksten und schönsten Exemplare vor. Gegenwärtig freilich ist er nördlich über ganz China bis nach Sibirien (53° n. Br.), westlich bis ans Südufer des Kaspischen Sees vorgedrungen. In Indien selbst fehlt er im unteren Sind, in Katsch, an der Koromandel-Küste, auf der Südspitze und in Ceylon. Wichtig ist, daß er nach den Hochländern und Hochgebirgen Asiens nicht emporsteigt und selbst im südlichen Himālaya nur gelegentlich bis etwa 2000 m Höhe vorkommt. Er wird also selbst heute noch

---

1) Dagegen kann die Rahmenerzählung des V. Buches natürlich nur in einem Lande geschrieben sein, in dem der Ichneumon bekannt war, der ja nicht typisch ist. Auf eine diesbezügliche Anfrage teilt mir M. Aurel Stein (in einer Karte aus Kashmir vom 28. Okt. 1905) gütigst mit: „Der Mungoose *nakula* . . . . ist in K.[aschmir] wohlbekannt. Über die Cobra kann ich nichts Bestimmtes sagen. Pt Sahajabhaṭṭa, der mich eben besuchte, behauptet, daß Schlangen mit *phaṇa* in K. erwähnt werden. Damit mag die Cobra gemeint sein, aber gewiß ist dies nicht." Übrigens bietet ja, wie oben dargelegt, die Cobra kein Kriterium, so daß ihr Vorkommen in Kaschmir für unsere Frage belanglos ist. [Späterer Zusatz.]

z. B. in Kaschmir jedenfalls nicht häufig sein[1]), und sicher wird er dort zur Zeit der Entstehung des Pañcatantra, also etwa spätestens um 200 v. Chr.[2]), nicht vorgekommen sein.

Bei der Gefährlichkeit des Tigers ist es kein Wunder, wenn er in der Fabelliteratur häufig erwähnt wird[3]). So ist er auch speziell im Pañcatantra-Kreis nicht selten. Im Hitopadeśa kommt er in 6 Erzählungen vor (I, 1 = Pet. S. 7, II, 4 = Pet. S. 64; III, 2 = Pet. S. 90; III, 6 = Pet. S. 105; IV, 5 = Pet. S. 134; IV, 9 = Pet. S. 144; vgl. Bem. 1 S. 787), in den neuen Erzählungen unserer Rezension ξ zweimal (I, 12 u. I, 36), im Tantrākhyāna viermal (6, 12, 14, 22). Abgesehen von der Geschichte vom blauen Schakal, in der er nur erwähnt wird, spielt er in den Jaina-Rezensionen in mehreren Erzählungen eine wichtige Rolle, nämlich im *textus simplicior* IV, 5 und darnach bei Pūrṇabhadra IV, 7, ferner t. simpl. Hamb. Hss. IV, 13 = Bühler IV, 15, Pūrṇ. IV, 11 und endlich bei Pūrṇ. I, 9.

Um so bemerkenswerter ist es, daß der Tiger dem **alten** Pañcatantra-Texte fast völlig fehlt. Im *Tantrākhyāyika* wird der *vyāghra* nur erwähnt in der Geschichte vom blauen Schakal I, 8.[4]) Diese ist aber mit Sicherheit dem Ur-Pañcatantra abzusprechen, da sie bei *Somadeva*, im *S. P.* und in den Pahlavī-Rezensionen nicht vorkommt. Andererseits ist es kaum ein Zufall, wenn in der oben S. 790 f. besprochenen Erzählung Śār. I, 13, die eine höchstwahrscheinlich in Kaschmir vorgenommene Interpolation ist, ein Löwe an Stelle des Tigers der MBh.-Fassung erscheint. In der Erzählung vom Esel im Pantherfell, *Śār.* III, 1, die auch *Somadeva* 62, 19 und das *S. P.* III, 1 haben, tritt in der Prosa in den späteren Fassungen (Jaina-Rezensionen, Hitopadeśa, teilweise S. P.) an die Stelle des *dvīpin* oder Panthers der Tiger (*vyāghra*). Aber der Text des Tantrākhyāyika wie Somadevas sowie die Überschriftsstrophe in Śār., S. P., Hit. bestätigen *dvīpicarma*°

---

1) Die Talsohle bei Srīnagar liegt 1600 m über dem Meeresspiegel. — Die oben angeführten zoologischen Angaben entnehme ich Brehms Tierleben, 3. Aufl., Säuget. I, S. 393 f. — [M. Aurel Stein schreibt mir auf eine nachträgliche Anfrage am 28. Okt. 1905: „Der Tiger ist in K.[aschmir] nicht bekannt, dagegen kommt der Panther wie im übrigen Himālaya vor."]

2) Über die Datierung vergleiche die Einleitung zu meiner Ausgabe des südlichen Pañcatantra S. XXIIIf.

3) z. B. MBh. XII, 111. 116; Āryaśūra, Jātaka-Mālā I, 1; Hemacandra, Pariśiṣṭap. III, 159 ff. und III, 166 (an letzterer Stelle ein Fabelsprichwort: *ito vyāghra itas taṭī*, das sich auch Kathākośa S. 107 u. 132 Tawney findet); Śukasaptati, t. simpl. 42 ff. = orn. 52 ff.; t. orn. 15; Jātaka 17, 272, 322, 361, 438, 492 usw.

4) Z. 613 (ursprüngl. metrisch?), Z. 1238 (wo die Szene ausdrücklich in den Dekkan verlegt wird), und in der Str. IV, 5 (= S. P. IV, 2) kommt *śārdūla* vor. Dabei ist es zum mindesten zweifelhaft, ob der Verfasser darunter den Tiger und nicht vielmehr den Leoparden verstand. In der Erzählungsstrophe IV, 5, die als solche wahrscheinlich Zitat ist, steht der typische Ausdruck *vānaraśārdūla*.

statt des *vyāghracarma*° der Jaina-Rezensionen als die ursprüngliche Lesart[1]). Schon in meiner Tantrākhyāyika-Ausgabe habe ich bemerkt, daß *dvīpin* hier in der gewöhnlichen Bedeutung als „Panther" zu fassen ist, da eine Tigerhaut für den Esel viel zu groß, die hervorzurufende Täuschung also unmöglich gewesen wäre[2]). Übrigens ist auch diese Erzählung, die in den Pahlavī-Rezensionen fehlt, in den Jaina-Rezensionen an anderer Stelle steht, im Tantrākhyāyika ein handgreiflicher Einschub, also dem alten Pañcatantra abzusprechen.

Bei der Bedeutung des Tigers für die Inder und bei seiner sonst häufigen Erwähnung in ihrer Fabelliteratur ist es zum mindesten sehr auffällig, daß er im Urpañcatantra gar keine Rolle spielt. Wir werden also nicht falsch schließen, wenn wir annehmen, daß der Tiger in dem Lande höchstens dem Namen nach bekannt war, in dem das Pañcatantra geschrieben wurde. Bengalen und der Dekkan können also auch von diesem Gesichtspunkte aus als Ursprungsländer des Pc. nicht inbetracht kommen. Auch für Katsch und den südlichen Teil von Sind ist die Wahrscheinlichkeit nicht groß, da der Tiger dort wohl nur ausgerottet worden sein wird. Hat er sich doch über Radschputana, Gudscherat und das Pandschab hinüber nach Afghanistan und Persien verbreitet. Die größte Wahrscheinlichkeit würde also für Kaschmir sprechen.

Nun könnte man, da, wie oben erwähnt, das Kamel in Kaschmir selbst nicht heimisch ist, schließen wollen, daß das Pañcatantra dort jedenfalls nicht entstanden sein könnte. Wenn wir uns aber die Erzählung Śār. I, 9, die, da in allen Fassungen enthalten, dem Urtext unbedingt zuzuschreiben ist, genauer ansehen, so gelangen wir zu einem anderen Schluß. Sie beginnt: „In einer Waldgegend lebte einst ein Löwe, Madotkaṭa geheißen. Der hatte drei fleischfressende Gefolgsleute, einen Panther, eine Krähe und einen Schakal. Als diese einst umherstreiften, erblickten sie ein Kamel, das von seiner Herde abgekommen war. Als der Löwe dasselbe gesehen, dessen Gestalt ihm bis jetzt unbekannt war (*ajñātapūrvarūpaṃ*), fragte er (*pṛṣṭavān*): ‚Fraget dieses unbekannte (*apūrvam*) Wesen hier im Walde: ‚Wer bist du?'"[3]) usw. Die

---

1) S. 135, Anm. 2.

2) Man sieht, wie der Wandel der Tiere hier wieder mit der Heimat der Verfasser zusammenhängt.

3) Som. LX, 146: *sa siṃho 'tra vane 'drākṣīd adṛṣṭacaram ekadā* | *karabhaṃ sārthavibhraṣṭaṃ praviṣṭaṃ hāsanākṛtim* || *ko 'yaṃ prāṇīti sāścaryaṃ vadaty asmin mṛgādhipe* | *uṣṭro 'yam iti vakti sma deśadraṣṭātra vāyasaḥ* || Die Pahlavī-Rezensionen, soweit sie mir zugänglich sind, sagen nicht ausdrücklich, daß das Kamel dem Löwen unbekannt ist. In Persien wäre dieser Zug eben unglaublich gewesen. Er muß aber ursprünglich unserer Erzählung eigentümlich gewesen sein, da sonst das Bündnis mit den Fleischfressern unwahrscheinlich wäre. Eben weil der Löwe und sein Gefolge zunächst die Natur des Kamels nicht kennen, wird das Bündnis geschlossen, grade so wie in der Rahmenerzählung das Bündnis zwischen Löwen

Fiktion, daß der Löwe ein heimisches Haustier nicht sollte gekannt haben, wäre eine Ungeschicklichkeit, die man dem sehr geschmackvollen Verfasser des Pañcatantra nicht zutrauen kann. Also wird er nicht in einem Lande gelebt haben, in dem das Kamel als Haustier gezüchtet wurde, doch in einem Lande, nach dem Kamelskarawanen ab und zu gelangten. Das dürfte nun für Kaschmir zutreffen[1]); und da sowohl der Verfasser des *t. simplicior* wie Pūrṇabhadra Śāradā-Fassungen als Hauptquellen nachweislich benutzt haben, und da auch der Osten und Süden als Heimat des Pañcatantra nicht in Betracht kommen können, da ferner die gemeinsame Vorlage der Pahlavī-Rezensionen, des südlichen Pañcatantra und des *textus simplicior* auf ein Śāradā-Ms. als Quelle hindeuten[2]), so sind wir zu dem Schlusse berechtigt, daß Kaschmir wirklich die Heimat des Pañcatantra ist.

Da wir jetzt wissen, daß um 650 nach Chr. auch in Nepal zahlreiche Viṣṇuiten lebten[3]), so kann auch dorthin von einem Viṣṇuiten aus Kaschmir ein Exemplar des Tantrākhyāyika gekommen sein. Tatsächlich verzeichnet Aufrecht ein nepalesisches Exemplar des Pañcatantra nach Lawrence, List of Sskt. works supposed by the Nepalese Pandits to be rare in the Nāpālese Libraries at

---

und Stier. — Durch das Bündnis des Löwen und des Stieres in der Rahmenerzählung ist unsere obige Beweisführung nicht zu entkräften. Denn dieses tritt zunächst ein infolge des gewaltigen Brüllens, das der Löwe nicht als das eines Stieres erkennt. Der Verfasser hat mit Bedacht den Löwen zunächst den Stier nicht erblicken lassen. Als die beiden zusammenkommen, hat der Löwe den Stier schon in seinen Schutz aufgenommen, kann ihn also nicht mehr verletzen. Der Gang dieser Erzählung bestätigt also zugleich die obige Annahme, daß der Verfasser des Pañcatantra die Ungereimtheit vermied, ein im Lande heimisches Tier als dem Löwen unbekannt hinzustellen. Anders liegt natürlich der Fall in der Geschichte vom Esel ohne Herz und Ohren im 4. Buch. Wenn dort der Esel den Löwen nicht kennt, so erklärt sich das leicht daraus, daß der Esel nur im Dorfe zum Tragen der Wäsche verwendet wird und daß ihm nach dem Wortlaut der Erzählung der Wald und seine Bewohner fremd sind.

1) Die obigen Darlegungen sind wörtlich so in Hamburg auf dem Philologentag vorgetragen worden. Hinterher habe ich doch, um ganz sicher zu gehen, bezüglich des Vorkommens des Kamels in Kaschmir bei M. Aurel Stein angefragt, der sich jetzt eben wieder in Srinagar befindet. Auf einer Karte vom 12. Okt. 05 gibt er mir folgende Auskunft: „Das Kamel hat seinen Weg nach Kashmir auch vor der Construction moderner Straßen gefunden, aber freilich nur in sehr seltenen Fällen. Die alten Gebirgswege vom Süden u. Westen her waren bis vor 20—30 Jahren selbst für Pferde u. Maulthiere beschwerlich, wie Ihnen z. B. die Lectüre von Baron Hügel's Kashmir-Tagebuch zeigen wird. Im Thale gab es für's Kamel wegen der bequemen Wassercommunication keine rechte Verwendung. Heutzutage gehen Kamele in großer Zahl bis Gilgit, dank der neuen Straße, in Kashmir selbst aber sieht man sie selten.“ Man sieht, daß der von mir gesperrte Satz vorzüglich zu den obigen Darlegungen paßt.

2) Vgl. jetzt auch meine Ausgabe des südlichen Pañcatantra, S. LXXVI ff.

3) Pischel, Der Ursprung des christlichen Fischsymbols, SKPAW., phil.-hist. Cl. 1905, S. 15 [521] f.

Khatmandoo. Nepal Residency, The 2nd of August 1868. Daß wir aus Nepal noch ein unabhängiges Exemplar des Tantrākhyāyika erhalten werden, schließe ich aus dem buddhistischen Auszug des 15. Jahrh., über den Bendall berichtet hat und der den Titel Tantrākhyāna führt. Ist meine Vermutung richtig, so dürfen wir vielleicht hoffen, daß der alte Pañcatantra-Text doch noch vollständig gewonnen wird und daß sich manche jetzt noch hoffnungslose Stelle wird heilen lassen[1]).

Die oben und gelegentlich im folgenden gegebenen Textproben werden es rechtfertigen, wenn ich von einer Veröffentlichung des Sanskrit-Textes unserer Rezension ξ absehe. Was ich biete, sind teils Übersetzungen, teils Auszüge. Die ersteren sind an einem der Überschrift vorgesetzten Sternchen kenntlich und sollen eine Anschauung von der Art geben, in der der Anonymus erzählt. Die Erzählungen sind häufig weitschweifig, so daß mir für den größten Teil Auszüge geboten schienen. Diese sind so eingerichtet, daß nirgends ein wesentlicher Zug wegbleibt. Namentlich habe ich die meisten Strophen ausgeschieden, mit denen der Redaktor seine Rahmen- und Schalterzählungen ausstaffiert. Sie sind zu einem großen Teil sehr korrupt überliefert. Die meisten von den in den anderen Sanskrit-Texten des *S. P.* überlieferten Strophen finden sich natürlich auch hier. Es fehlen[2]): Einl. 1. 9. I, 10. 14. 16 (fehlt auch in N, A, C, D, E, I; in K eine Lücke). 32. 53. 93 (fehlt in NABCK). 102. 103 (fehlt in EI). 107 (fehlt in NABCKEI). II, 13. 22. 26. 35. 40 (fehlt auch in NABC). 41. 43 (fehlt auch in NAB). 46-49. 51. 72. 73. III, 21. 43 (fehlt auch in NADE). 44. 45 (beide fehlen auch in E). 46 (fehlt auch in A). 52. 53. (beide fehlen auch in G). 60. 72 (fehlt auch in D). 73. 74. IV, 4. Trotzdem ist die Gesamtsumme der Strophen in ξ viel größer, als in den anderen Sanskritfassungen des S. P. Ich gebe eine Übersicht nach vollständigen Hss.:

Einleitung:

BC 10; D 9, G 12; EIFH 10; X 29.

I. Buch:

B 149, C 140; D 149, G 151; EI 145, FH 155; X 258.

II. Buch:

A 81, B 80, C 83; D 91, G 92; EFH 84; X 75.

III. Buch:

A 73, B 80; D 75; E 75; FH 79; X 88.

IV. Buch:

AB 10; DG 10; EFH 9; X 14.

V. Buch:

AB 5; DG 5; EFH 5; X 15.

1) Vgl. jetzt meine Ausg. des S. P. S. LXXXVIIff. [Korrekturbem.]

2) Die Zählung nach meiner Ausgabe.

Zunächst folge hier eine

Übersicht über den Erzählungsinhalt der Hs. X.

Die nicht in den bisher bekannten Sanskritfassungen des S. P. enthaltenen Erzählungen sind in dieser Übersicht durch ein Kreuzchen bezeichnet. Durch Einrückung ist angedeutet, daß die betreffende Geschichte in die vorhergehende eingeschoben ist.

Einleitung.

†1. Die in einen Prinzen verwandelte Prinzessin.
†2. Der überlistete Rākṣasa.

I. Buch.

†1. Die Gottheit ist verlaßner Kinder Halt.
2. Affe und Keil.
†3. Ein Dieb fängt sich in einem Liebesautomaten.
†4. Ein wollüstiger Mönch wird von einem Bären zerrissen.
†5. Die dankbaren Tiere und der undankbare Mensch. (Vgl. †I, 36 u. †I, 39.)
†6. Nächtliche Erlebnisse eines Königs.
    †7. Der König, der seinen Leib verliert. (Mit Fabelstrophe.)
†8. Der zweiköpfige Heraṇḍa-Vogel.
†9. Der Krebs als Lebensretter. (Fragm.)
    †10. Das Elefantenheer und das Mäuschen. (Fragm.)
    11. Fragment einer andern Erzählung.
    †12. Bestrafter Undank. (Vgl. †I, 34.)
        †13. Der Muni, der durch seinen guten Rat umkommt.
†14. Der Schwiegervater, der seinen Schwiegersohn fressen will.
15. Schakal und Pauke.
†16. Ein Löwe läßt sich von einer Krähe füttern.
17. Drei Mißgeschicke aus eigener Schuld.
18. Krähe und Schlange.
    19. Reiher und Krebs.
    20. Laus und Floh.
21. Löwe und Häslein.
    †22. Der Bund der Schwachen gegen den Elefanten.
†23. Die hinterlistige Kupplerin.
†24. Raub und Rückgabe einer Wunschkuh.
    †25. Zwei Elefanten wider Verdienst behandelt.
    †26. Ein Brahmane erhält durch einen Geier Reichtum.
†27. Der Kaufmann und seine beiden Frauen.
†28. Der Bock und der Löwe (= †III, 3 und †IV, 2).
†29. Die prozessierenden Vögel.
    †30. Gemetzel durch einen Honigtropfen.
†31. Der bestrafte Verführer.
†32. Ein indischer Don Juan.
†33. Der Zimmermann als Viṣṇu.

†34. Die Wege des Schicksals.
†35. In der Welt herrscht doch Recht. (Vgl. †I, 12.)
†36. Die dankbaren Tiere. (Vgl. †I, 5 u. †I, 39.)
  †37. Der dankbare Garuḍa.
  †38. Eine Krähe bringt einen *haṃsa* ins Verderben (= †I, 44).
  †39. Die dankbaren Tiere und der undankbare Mensch. (Vgl. †I, 5 u. †I, 36.)
  †40. Der dankbare Frosch.
†41. Brahmanenmord und Sühne.
†42. Eine Schlange wird von einem Brahmanensohn getötet.
†43. Ein Minister mordet seinen Herrn und macht sich selbst zum König.
†44. Eine Krähe bringt einen *haṃsa* ins Verderben (= †I, 38).
45. Der Löwe, seine Minister und das Kamel.
46. Strandläufer und Meer.
  47. Die Schildkröte und die *haṃsa*.
  48. Die drei Fische.
    49. Die Hirtenfrau und ihre Liebhaber.
50. Der Affe und der Vogel Sūcīmukha.
51. Gutgesinnt und Bösgesinnt.
  52. Reiher und Ichneumon.
53. Die von den Mäusen gefressene eiserne Wage.

II. Buch.

1. Hiraṇyaka's Erlebnisse.
  †2. Vater und Sohn morden sich wegen eines Schatzes.
  3. Enthülsten Sesam für unenthülsten.
    4. Der allzugierige Schakal.
5. Citrāṅga's erste Gefangenschaft.
†6. Eine Frau schützt ihre Tugend, ohne den Angreifer zu schädigen.

III. Buch.

†1. Ein König, der aus Geiz keine Minister hält, kommt um.
†2. Einem Brahmanen geht es übel, weil er den Rat seines sterbenden Vaters nicht befolgt.
†3. Der Bock und der Löwe (= †I, 28, †IV, 2).
4. Der Esel im Pantherfell.
†5. Der Esel, der durch sein Geschrei die Räuber weckt.
6. Die Vögel wählen einen König.
  7. Hasen und Elefant.
    †8. Der Räuberssohn befreit das Haupt seines hingerichteten Vaters.
    9. Die Katze als Richter.
      †10. Eine Maus befreit sich mit Hilfe einer Kobra.
11. Der Brahmane und die drei Schwindler.
†12. Ein König wird durch einen verkleideten Minister getötet.
†13. Der Sohn eines Ehebrechers rächt seinen getöteten Vater.

14. Der alte Mann, seine junge Frau und der Dieb.
15. Brahmane, Dieb und Rākṣasa.
16. Der Wagner, sein treuloses Weib und der Buhle.
17. Die Maus als Mädchen.
18. Die Schlange als Reittier der Frösche.
 †19. Der Schakal, der einen Śūdra betrügt.

IV. Buch.

†1. Ein Blinder veranlaßt einen Sehenden, sich zu blenden.
†2. Der Bock und der Löwe (= †I, 28, †III, 3).
3. Der Esel ohne Herz und Ohren.

V. Buch.

†1. Üble Folgen einer Blindenheilung.
2. Der Vater des Somaśarman.
 3. Die beiden Mörder.

Schluß des Werkes.

†1. Der allzukunstverständige Purohita.
 †2. Unbesonnene Tötung eines Hundes.
 †3. Der treue Minister.

Ich gebe nun der Reihe nach Übersetzungen und Auszüge der nicht im älteren Sanskrittexte des S. P. enthaltenen Erzählungen.

(Fortsetzung folgt.)

[Ich benutze den freien Raum zu den folgenden Berichtigungen und Ergänzungen meiner Ausgabe des S. P.

S. LXXIX u. S. XCI lies im Stammbaum: *Tamil-* st. *Telugu-* (vgl. oben S. 777).

S. LXXIX, Absatz 3 v. u. streiche die an falscher Stelle in den Text geratenen Worte (*außer Kṣem.*).

S. LXXXIII unter *Absolutivum* füge hinzu: *anuṣṭhīya Z. 1261.*

S. 117 füge zum Titel hinzu: *Im Schlußkolophon liest N pañcatantrī, wie unter den Lesarten zu Z. 1699 angegeben ist.*]

Das syrische Alexanderlied.

Herausgegeben und übersetzt von

Lic. Dr. Carl Hunnius.

(Schluß.)

ܐܡܪ ܡܠܟܐ ܠܐܣܛܪܛܝܓܘܗܝ ܟܕ ܦܠܚܘܗܝ

ܢܦܩܘܢ ܡܠܟܐ ܥܡ ܛܟܣܝܗܘܢ ܘܐܘܚܕܢܝܗܘܢ[1]

ܒܝܘܡܐ ܕܢܦܩܘܢ ܢܦܩܘܢ ܠܐܪܥܐ ܒܚܪܒܐ ܪܒܬܐ[2]

ܢܛܪܘܢ[3] ܒܝܡܐ[4] ܘܥܠ ܒܪܝܬܐ[5] ܠܥܒܪܐ ܙܟܘܬܐ

650 ܘܢܦܩܘܢ[6] ܦܛܪܘ ܘܢܬܟܬܫܘܢ ܠܐܪܥܐ ܒܚܪܒܐ ܡܣܟܐ[7]

ܠܪܘܡܐ ܐܟܠܐ ܡܢ ܦܘܠܐ[8] ܠܟܘܡܡܐ[9] ܢܦܝܩܘܢ[10]

ܘܠܐܦܪܬܐ ܕܒܗ ܦܘܪܐ ܒܪܘܛܐ ܢܩܒܝܢ[11]

ܢܦܩܘܢ ܥܡܡܐ ܘܐܠܐ[12] ܐܪܟܐ ܘܟܦܝܢ[13] ܛܘܪܐ

ܘܢܚܒܘܢ ܒܥܩܬܐ ܘܢܪܝܢ[14] ܡܘܬܐ ܘܡܚܝܢܬܐ[15]

635 ܙܪܥ ܒܪܝܐ ܘܢܦܠܘܢ ܠܥܘܠܐ ܟܠ ܢܩܦܬܐ[16]

ܒܛܠܐ[17] ܚܘܪܐ ܘܢܦܠܘܢ ܚܠܐ ܕܟܠ[18] ܥܦܪܐ

---

1) P[1] ܘܐܘܚܕܢܝܗܘܢ ܥܡ ܛܟܣܝܗܘܢ.

2) P[1] ܕܒܚܕܘܬܐ. P[1] fügt noch drei Verse hinzu, die aber anfangs sehr zerfressen sind:

. . . . ܒܟܠܐ ܥܠ . . . .

ܠܐ ܢܬܦܘܚ . . . . ܠܐ ܥܠ ܛܠܐ ܘܠܐ ܥܠ ܒܥܩܐ.

ܕܛܠܐ ܢܬܒܪܝܢ ܘܩܛܠܝܢ ܘܡܘܩܕܝܢ ܕܠܐ ܚܘܣܢܐ.

3) P[1] ܡܛܪܘܢ.

4) P ܢܩܥܐ.

5) P[1] ܒܩܥܬܐ, L ܦܬܚܬܐ.

6) P[1] ܘܥܒܠܘܢ.

7) P ܒܡܟܐ, L ܘܢܦܩܘܢ ܦܛܪܘ ܘܢܬܟܬܫܘܢ ܒܚܪܒܐ ܠܪܘܡܐ ܐܟܠܐ.

Das syrische Alexanderlied.

Herausgegeben und übersetzt von

Lic. Dr. Carl Hunnius.

(Schluß.)

Es sprach der König Alexander, der Sohn des Philipp:
„Die Könige samt ihren Heeren und Untertanen werden beben,
Am Tage, wo diese gegen die Erde hervorbrechen werden, am Ende der Zeiten.
Es werden die Menschen und alle Geschöpfe den Herrn Zebaoth erzürnen,
630 Sein Zorn wird entbrennen und er wird die Erde durch das harte Schwert vertilgen.
Das große Rom wird er von seiner Höhe in die Tiefe stürzen,
Und die Länder der Römer zugrunde richten.
Die Meere werden brüllen und die Erde wird heulen und die Berge weinen
Und die Ebenen sich fürchten und die Flecken und Städte veröden.
635 Die Weingärten werden wüste und Betäubung befällt die Winzer
Und die Freude hört auf und es verfällt die Kraft aller Helden.

---

8) P¹ ܪܘܡܡܘܬܐ, P ܪܘܡܬܐ.

9) P¹ ܠܐܪܥܐ.

10) L ܡܢ ܪܘܡܬܐ ܠܥܘܡܩܐ ܢܚܬܝܗ ܢܗܦܘܟ.

11) L ܒܠܘܗܝ ܕܪܗܘܡܝܐ ܒܐܪܥܐ ܢܚܪܒ. P läßt die Zeile aus.

12) L ܘܡܠܟܘܬܐ, P ܘܡܠܐ.

13) P ܘܐܒܠܝܢ.

14) ܘܚܪܒܝܢ.

15) Die beiden letzten Verse lauten bei P¹: ܢܦܣܩܘܢ ܚܕܘܬܐ ܘܢܫܠܝܢ ܒܘܦܩܐ ܘܚܪܒܝܢ ܦܘܪܐ. ܘܠܐ ܠܐܪܥܐ ܘܠܒܝܢ ܬܘܪܐ ܘܒܩܝܥܬܐ.

16) P¹ ܘܢܦܠܐ ܠܬܘܗܬܐ ܟܠ ܓܢܒܪܐ.

17) P ܘܒܛܠܐ.

18) L ܘܢܦܠܐ ܠܬܘܗܐ ܟܠ.

ܐܬܒܝܡ ܦܘܩܕܢܐ[1] ܘܡܘܦܩܐ ܒܡܐܬܐ ܘܒܪܩ ܚܝܠܐ[2]
ܣܩܒܝ[3] ܒܢܝܐ ܘܪܘܡܐ ܒܡܦܩܢܐ ܘܟܬܒܝ ܦܘܩܕܐ[4]
ܡܬܦܩܝ ܚܝܠܐ ܕܒܢܝܐ ܡܦܩܢܐ[5] ܕܒܢܝ ܡܩܕܘܢܝ[6]
640 ܘܒܠܒܗ ܒܢܝܫܬܐ ܦܪܫܐ ܘܢܦܠ ܠܐܣܝܐ[7] ܡܦܘܠܬܐ[8]
ܡܢ ܐܬܪܘܬܐ ܘܡܕܝܢܬܐ[9] ܡܬܢܬܐ
ܘܐܝܟ[10] ܕܫܒܝܩ ܡܦܩܢܐ ܗܘ[11] ܟܠܐ ܦܘܠܚܢܐ
ܡܢ ܗܘ ܝܘܡܐ ܘܡܢ ܐܬܪܘܬܐ ܘܕܫܬܠܛܬܐ[12]
ܠܐ ܫܡܥܝܢ ܠܗ ܠܟܠܢ ܘܡܫܝܢ[13] ܒܗܝ ܚܝܠܘܗܝ
645 ܘܛܘܪܐ[14] ܕܒܪܥܠܐ ܠܐ ܟܠܐ[15] ܠܗ ܚܝܠܐ ܕܒܗܘܢ
ܢܒܘܟ[16] ܠܗܘ ܘܕܚܠܐ ܡܟܒܫ ܘܪܘܒ ܒܡܟܫܘܢ
ܘܒܚܬܐ[17] ܚܙܘܗ ܘܪܒܐ ܕܦܘܬܗ ܘܡܠܝ ܒܠܒܗ
ܡܩܒܠ ܚܙܘܗ ܘܐܒܕ[18] ܠܘܡܩܘܗ ܘܢܫܩ[19] ܓܘܗ
ܡܠܟܐ ܩܫܝܫܐ ܘܠܒܫ ܦܩܕܗ[20] ܘܟܠܒܗ ܡܘܬܐ ܗܘ
650 ܢܘܛܝܢ ܡܘܕܥܘܗܝ ܛܐ[21] ܘܪܘܟܒܐ ܘܡܦܩܢܐ ܒܦܓܪܐ[22]
ܓܘܢܐ[23] ܡܟܒܐ ܘܒܦܫܐ ܘܡܘܬܐ ܘܟܠܐ ܒܦܓܪܐ
ܕܒܝ ܦܘܩܕܢܐ[24] ܕܦܩܕܐ ܘܡܘܕܥܐ[25] ܘܟܠܐ ܢܘܗܪܐ
ܘܪܘܡܐ[26] ܡܘܡܡܐ ܠܒܥܝ ܫܡܥܐ[27] ܘܡܫܡܫܬܐ
ܘܟܬܒܝ ܛܒܥܐ ܘܡܠܟܐ[28] ܐܪܟܐ ܒܐܟܠܐ ܟܠܗ
655 ܘܐܝܟ ܕܡܛܐ ܘܡܥܠܝܐ ܗܘܐ ܠܟܠܐ[29]
ܘܪܒܐ ܡܢ[30] ܦܘܩܕܐ ܕܐܬܡܢܝ ܚܒܪܘܗܝ[31]

---

1) P ܦܘܩܕܢܐ.

2) Für die beiden letzten Zeilen hat P¹ nur eine: ܐܬܒܝܡ ܦܘܩܕܢܐ ܘܟܬܒܐ ܚܝܠܐ ܕܟܠܐ ܒܟܬܒܐ.

3) P ܣܩܒܝ.

4) P ܘܪܘܡܐ ܦܘܩܕܐ ܘܟܬܒܝ ܒܡܦܩܢܐ.

5) P ܡܦܩܢܐ.

6) P¹ hat statt der beiden letzten Zeilen: ܣܩܒܝ ܒܢܝܐ ܘܡܦܩܢܝܢ ܗܘܘ ܕܟܠܐ ܚܝܠܐ. ܘܡܦܩ . . . ܠܗ ܟܠܐ . . . . ܐܝܟ ܡܢ ܐܬܪܘܬܗ

7) P ܗܘܐ ܕܝܢ, L ܠܐܣܝܐ ܒܢܝܫܬܐ.

8) P¹ ܘܢܦܠ ܐܪܥܐ ܠܐܣܝܐ ܡܦܘܠܬܐ ܐܝܟ ܡܛܪܐ.

9) L ܘܡܕܝܢܬܐ.

10) L ܡܢ, P ܗܘ.

11) P¹ ܡܦܩܢܐ ܠܗ, P ܕܡܦܩܢܐ ܗܘ.

Das Schöne vergeht und der Reichtum schwindet und die Kraft hört auf,
Die Quellen werden trübe und die Wohnstätten veröden und die Straßen feiern.
Die garstigen Heerhaufen der Söhne Magog's werden sich erheben
640 Und die ganze Schöpfung bricht zuletzt zusammen
Infolge der Zeichen und schrecklichen Gerüchte.
Wer da weise ist, wird in Bezug auf das Ende einsichtig werden
Durch diese schrecklichen, fürchterlichen Zeichen.
Für nichts gelten ihnen Libanon und Hermon samt ihren Genossen.
645 Das Karmelgebirge hindert nicht das Heer, das mit ihm (zieht).
Donnernd ist seine Stimme und furchtbar das Gerücht von ihm und schrecklich seine Kraft,
Schlimm sein Anblick und groß seine Gestalt und er ist durchaus furchtbar,
Entstellt sein Aussehen und rauh seine Stärke und dunkel seine Farbe
Sein Bogen ist gespannt und scharf sein Schwert und alles an ihm ist Tod.
650 Es eilen vor ihm her bebende Gerüchte und ein schlimmer Ruf,
Und Schreck und Gefangenschaft und Hunger und Tod und alles Böse.
Der Glanz der Sonne und des Mondes und aller Leuchten erlischt,
Die Höhen und die Tiefen bekleiden sich mit Finsternis und Dunkel.
Die Ordnung löst sich auf und die ganze Erde sitzt trauernd da,
655 Und öde und verlassen ist der Erdkreis.
Herr, halte mir gütigst die Schönheit Deines Wortes vor Augen,

12) L ܘܬܫܡܫܬܐ. P läßt die Zeile aus.
13) L ܣܒܝܢ.
14) P ܬܘܪ̈ܐ, L ܠܬܘܪܐ.
15) P ܬ̈ܠܝܢ.
16) P ܪ̈ܒܡ, L ܘܪܒܡ.
17) P ܒܝܫܐ.
18) P ܘܐܣܦ.
19) P ܘܢܦܩܝܢ.
20) P ܚܝܠܗ ܘܟܠܗܘܢ ܐܝܟܗ.
21) P ܐܬܪ̈ܐ.
22) Für die letzten vier Zeilen hat L: ܘܪܒܐ ܕܫܘܐܬܐ ܘܫܪܝܢ ܒܟܠܗ ܘܙܘ̈ܬܝܢ ܦܘܪܫܢܘܗܝ ܬ̈ܒܠ ܘܪ̈ܘܒܐ ܘܫ̈ܦܠܐ ܒܫ̈ܬܐ.
23) P ܘܓܘܢܐ.
24) P ܦܩܕܗ.
25) P¹ ܕܫܘܪܐ.
26) P ܪ̈ܘܫܐ.
27) P ܠܟܠܢ ܚܝܐ.
28) L ܘܫܒ̈ܛܐ.
29) P ܐܬܒܠܠ.
30) L läßt ܡܪܝ aus.
31) P¹ läßt die letzten 3 Zeilen aus.

ܘܐܡܪ[1] ܢܣܒܘ[2] ܕܢܗܘܘܢ ܡܬܬܠܡܝܢ[3] ܥܡ ܕܡܫܬܥܒܕܝܢ[4]
ܥܡܐ ܐܚܪܐ ܕܡܫܥܒܕܝܢ ܗܘܐ ܡܢ ܩܕܡ[5]
ܘܬܘܒ ܗܐ[6] ܘܥܡܠܐ ܣܓܝܐܐ ܘܛܥܢܐ ܘܓܒܘܪܬܐ[7]
680 ܠܚܪܒܐ ܘܩܛܠܐ ܡܬܛܝܒܝܢ ܟܠܗܘܢ[8] ܒܢܨܚܢܐ ܐܚܪܐ[9]
ܠܟܪܝܐ ܘܛܥܢܐ ܡܬܡܨܝܢ ܟܠܗܘܢ[10] ܟܕ ܠܐ ܫܠܝܢ[11]
ܠܡܫܬܝܢ ܟܠܗܘܢ ܒܚܝܠܐ ܘܥܘܫܢܐ ܒܓܢܒܪܘܬܗܘܢ
ܘܢܦܠܝܢ[12] ܡܢܗܘܢ ܬܘܪܐ ܘܚܝܠܐ ܘܡܘܬܢܐ[13]
ܗܐ ܐܚܪܐ ܥܠ ܟܬܒܐ ܘܡܟܬܒܬܐ
665 ܘܐܬܠܐ ܘܣܡܐ ܥܠ ܓܢܒܪܐ ܘܒܡܠܟܘܬܐ
ܒܚܕܐ ܠܡܕܝܢܬܐ ܡܢ ܡܡܠܟܘܬܗܘܢ ܕܥܡܡܐ[14] ܡܕܒܪ
ܘܬܠܡܝܕܐ ܬܘܒ ܡܢ ܡܡܠܟܘܬܗܘܢ[15] ܡܢ ܡܫܝܚܐ[16]
ܠܟܠܗܘܢ ܣܓܝܐ[17] ܘܡܫܪܝܬܐ ܥܡܐ ܘܐܚܪܐ
ܘܬܘܪܝܢ ܒܢܝܐ ܕܫܡܝܐ ܒܡܠܟܝܢ[18] ܫܡܝܐ[19]
670 ܢܦܠܝܢ[20] ܙܩܦܐ ܒܚܝܠܐ ܘܡܫܝܚܐ ܒܗܘ ܓܒܠܐ
ܒܥܝܠܐ ܘܕܡܐ ܕܒܢܝ ܡܠܟܘܬ ܩܕܡ ܫܘܠܛܢܐ
ܒܥܡܐ[21] ܡܫܡܫܝܢ ܡܕܝܢ ܡܬܩܢܐ[22] ܠܐܬܪܘܬܐ
ܘܥܡܐ ܕܠܘܩܒܠ ܟܠܗ ܡܫܘܪܝܐ[23] ܘܡܫܝܚܬܐ[24]
ܥܡܐ ܡܡܠܟܐ ܡܠܟܐ[25] ܒܡܕܝܢܐ ܘܥܡܠܐ ܡܫܡܫܐ[26]
675 ܕܟܠܗ ܐܦܘܟ ܘܕܟܠܗ ܡܠܟܘܬ ܒܗܘܢ ܚܝܘܬܗܘܢ[27]
ܡܬܝܢ ܩܢܘܢ ܠܡܫܡܫܝܢ[28] ܒܢ ܡܩܕܫܝܢ
ܘܡܬܝܢ ܦܘܠܚܢ[29] ܩܕܡܘ[30] ܕܠܗ ܩܘܡܬܢ ܐܢܫܐ[31]

---

1) P ܕܐܡܪ, P¹ ܘܒܬܪ.

2) P¹ ܢܣܒܐ, L ܢܣܒܘ.

3) P ܡܬܬܠܡܝܢ, P¹ ܡܬܬܠܡܐ.

4) P ܠܐ ܐܝܟ ܕܡܫܬ ܥܡܐ.

5) L ܕܡܢ ܩܕܡ ܗܘܐ ܕܡܫܥܒܕܝܢܘܗܝ, P ܥܡܐ ܗܘܐ ܐܚܪܐ ܕܡܫܥܒܕܝܢ ܗܘܐ ܕܡܫܥܒܕܝܢܘܗܝ.

6) L ܗܐ ܘܥܡܠܐ ܗܐ ܘܬܘܒ.

7) P¹ ܘܥܡܠܐ ܘܥܡܠܐ ܘܛܥܢܐ ܘܓܒܘܪܬܐ.

8) P ܠܚܪܒܐ ܘܩܛܠܐ ܠܚܝܠܐ ܡܬܛܝܒܝܢ.

9) Der Schluß ist bei P¹ unleserlich, doch scheint nicht ܒܢܨܚܢܐ ܐܚܪܐ dazustehen, sondern ܟܕ ܠܐ ܫܠܝܢ.

10) L läßt ܟܠܗܘܢ aus.

Damit ich die Anzeichen des Tages Deines Kommens verkünde, wenn in die Erscheinung tritt
Das große Volk, dem seine Tätigkeit von Ewigkeit her (bestimmt ist),
Das unheilschwangere, von Grimm und Mord und Tod erfüllte,
660 Sie alle rüsten sich zornig zu Verwüstung und Menschenraub,
Sie alle bereiten sich rastlos zum Plündern und Morden.
Sie alle drohen mit Gewalt, und Grimm liegt in ihrem Dräuen.
Es zittern vor ihnen die Berge und Schluchten und Täler.
Großes Weh kommt über die Schwangeren und Gebärenden,
665 Und Trauer und Schmerz über Jünglinge und Jungfrauen.
Es weinen die Knäblein, wenn sie hoffnungslos getötet werden,
Und auch die Jünglinge, wenn sie von den Verderbern kastriert werden.
Himmel und Erde bekleiden sich mit Finsternis und Dunkel,
Und die himmlischen Scharen staunen über diese Tage.
670 Zu jener Zeit befällt Zittern die Lebendigen und die Toten
Infolge des blutigen Mordens der Söhne Magog's vor dem Ende,
Das berüchtigte Volk erregt Hader in den Ländern
Und in den Festungen und Städten ruft es Tumult hervor.
Das garstige ausgeplünderte entwurzelte Volk voller Fehl
675 Der Söhne Gog's und der vom Hause Magog samt ihren Genossen,
Sie kommen endlich in ihrem Rasen nach Palästina.
Sie reissen dessen Städte ein, zerstören (sie) und töten die Menschen.

---

11) P[1] läßt den Vers aus.

12) P ܪ̈ܓܠܝܟ.

13) P ܒܗ ܦܩ̈ܕܬܐ.

14) ܒܦܘܡܗܘܢ ist bei P[1] ausgefressen.

15) L ܘܠܟܠܗܘܢ ܒ݁ ܡܡܠܟܘܬܗܘܢ.

16) Bei P[1] ist der Vers total ausgefressen.

17) P ܣܓܐ. Bei P[1] ist der Vers lädiert.

18) P ܘܡܪܘܚܝܢ.

19) P[1] läßt den Vers aus.

20) P[1] ܘܩܛܠܘ.

21) P ܐܢ̈ܫܐ.

22) P ܠܡܪܘܬܐ.

23) L ܡܣܪ̈ܘܗܐ.

24) P[1] läßt die Zeile aus.

25) L ܕܡܐ ܡܠܝܟܐ, P ܡܠܟܬܐ, cf. Anm. 306.

26) P[1] ܕܡܐ ܕܡܣ̈ܪܐ ܘܩܛܠܐ ܡܘܡܐ ܡܡܣ̈ܪܝ ܚܪܒܐ. P[1] fügt Vers 673 hier ein.

27) L ܒܡ̈ܣܪܝܗܘܢ. P[1] läßt den Vers aus.

28) P[1] ܠܦܠܣܛܝܢ.

29) P[1] ܘܡܣ̈ܪܝܢ ܘܡܣܚܦܝܢ, P ܡܣ̈ܪܝܢ ܡܣܚܦܝܢ.

30) P ܒܩ̈ܠܝܗܘ.

31) P[1] ܐܢ̈ܫܗ.

ܢܘܩ̈ܫܘܢ ܩ̈ܪܒܐ[1] ܣܓܝܐܐ ܕܐܢ̈ܫܐ ܫܦܝ̈ܪܝܢ
ܘܡܬܩܛܠܝܢ ܐܠܦ̈ܝܢ[2] ܒܡܡܩܛܠܢܘܬܐ ܡܢ ܙ̈ܘܥܐ[3]
680 ܟܠܗ ܥ̄ܒܘܕܘܬܐ[4] ܘܦܪܝܣܘܬܐ ܘܡܡܠܟܢ ܗܘܐ
ܚܡܠܐ[5] ܒܒܬܐ ܘܒܪܝܬܐ ܘܒܥܡܬܐ ܘܒܟܠ ܐܬܪ̈ܘܬܐ[6]
ܒܫܘ̈ܩܐ ܦܘܪ̈ܐ ܘܡܚ̈ܝܠܐ ܘܦܘܠܐ ܘܡܕ̈ܝܢܬܐ
ܘܗܘܩܦ ܠܟܠܐ[7] ܘܢܦܠܐ ܠܥܘܗܝܐ ܒܟܠܐ[8] ܒܙܢܬܐ
ܠܐ ܐܝܟ ܦܥܡܐ ܗܘܐ ܐܘܟܠܡܬܐ ܡܬܚܢܢܐ
685 ܘܐܬܠܠ ܘܒܟܘܢ ܟܠܗ ܗܘ ܥܡܐ ܕܢܘܪܐ ܕܚܝܠܐ[9]
ܐܡܪ ܢܒܝܐ ܘܝ[10] ܠܟܘܢ ܐܪܥܐ ܕܒܥܠܐ ܪܒܐ
ܠܟܠܟܘܢ ܡܫܬܪܐ ܒܪܘܚܐ ܘܫܒܝܐ[11] ܢܟܠܐ ܬܠܒܢܘܢ[12]
ܐܡܪ ܢܒܝܐ ܗܘܝܐ ܠܗܘܢ ܟܠܗ[13] ܐܪܥܐ[14]
ܠܓܒܘܪܐ ܪܒܐ ܐܦ ܠܓܢܒܐ ܘܫܒܝܐ ܘܩܛܠܐ[15]
690 ܒܙܒܢ ܘܢܦܠܐ ܒܙܢܬܐ ܟܠܗ ܩܕܡ ܗܘ ܥܒܕܐ[16]
ܘܚܙܐ ܐܪܥܐ ܡܢ ܒܥܘܕܪܗ ܒܩܛܠܐ ܪܒܐ
ܢܒܥܘܢ[17] ܒܩ̈ܪܒܐ ܘܓܙܪܘܢ ܒܗ ܚܘܒܐ
ܘܢܫܒܘܢ ܕܡ̈ܥܐ ܐܦ ܒܒܢ̈ܝܗܘܢ[18] ܕܚܙܝܢ[19]
ܘܢܒܟܘܢ ܛܘܪ̈ܐ ܟܠܗ ܚܘܒܐ ܕܟܠܗܘܢ ܒܠܒܗ[20]
695 ܘܢܬܒܘܢ[21] ܒܐܒܠܐ ܓܙܪ̈ܐ ܕܒܢܐ[22] ܘܒܡܪ̈ܐ ܘܠܬܘܪ̈ܐ
ܐܡܪ ܢܒܝܐ ܘܝ[23] ܠܟܘܢ ܐܪܥܐ ܡܢ[24] ܗܘ ܥܒܕܐ
ܟܠܗ ܥܡܠܐ ܕܡܩܛܠ ܡܫܝܚ ܒܢ ܠܐ ܚܙܘ
ܢܒܟܘܢ ܒܢ̈ܝܐ ܟܠܗ ܒ̈ܢܝܐ[25] ܡܢ ܒܢܘܬܐ
ܘܢܬܒܘܢ ܒܐܒܠܐ ܒܟܘܢ ܕܢܐ ܕܢܒܘܬܐ[26]

---

1) L ܘܒܩ̈ܒܘܢ.

2) P¹ ܒܡܡܩ̈ܛܠܝܢ.

3) P läßt die Zeile aus.

4) P ܟܠܗ ܥܒܘܕܐ.

5) P ܚܡܝܐ.

6) P¹ läßt die beiden letzten Zeilen weg.

7) P ܠܠܐ.

8) P¹ ܟܠܐ.

9) Die beiden letzten Zeilen lauten bei L: ܠܐ ܐܝܟ ܦܥܡܐ ܢܒܝܐ ܕܢܘܪܐ ܘܡܡܢ ܐܘܟܠܡܬܐ. ܘܒܟܠܢܬܐ ܡܬܚܢܢܐ ܒܟܘܢ ܟܠܗ ܗܘ ܥܡܐ; bei P ܠܐ ܐܝܟ ܦܥܡܐ ܢܒܝܐ ܕܢܘܪܐ ܘܒܚܝܠܐ ܡܡܢ ܐܘܟܠܡܬܐ ܡܬܚܢܢܐ ܟܠܗ ܗܘ ܥܡܐ.

10) P ܕܘܝ.

Es brüllen und schreien all die Stämme und Geschlechter der Menschen,
Da sie zu Boden geschlagen und getötet werden.
680 Freude und Fröhlichkeit hört auf und das Weh herrscht.
Mächtig wird das Weinen und böser Raub und Seufzen aller Art.
Sie zerstören Mauern und Türme und Straßen und Städte,
Und Schutthügel entstehen. Und alle Geschöpfe befällt Entsetzen.
Komm, Jeremia, stimm bittere Klage an,
685 Klage und weine über jenen Tag des schrecklichen Zornes!"
Es spricht der Prophet: „Weh dir Erde, denn ein großes Volk
Wird wider dich gesandt werden. Durch Waffen und Wegschleppen wird es deine Kinder verderben."
Der Prophet spricht: „So wird die ganze Schöpfung
Zu großem Entsetzen zum Zertrampeln, zu Mord und Schmach.
690 Die ganze Schöpfung knickt und bricht vor diesem Volk zusammen
Und durch das große Morden wird die Erde öde, ohne Bewohner.
Die Priester suchen mit ihren Herden ein Asyl auf
Und auch in den Mönchsklöstern wird man Tränen vergießen.
Und die Berge werden über das Verderben der ganzen Welt weinen.
695 Trauernd werden die Schaf- und Rinder- und Ochsenherden daliegen."
Der Prophet spricht: „Wehe dir Erde vor jenem Volk
Stammelnder Zunge, das erbarmungslos mordet (und) zerstört.
Es weinen die Weingärtner aus Kummer über die Winzer,
Trauernd liegen da all' die Gehöfte der Hirten."

---

11) ܒܛܠܐ ܘܚܪܒܐ hat L.

12) Die beiden letzten Zeilen lauten bei P[1]: ܐܘ ܢܗܪܐ ܘܡܠܟܐ ܕܒܠܟܝ ܗܘ ܡܥܡܪܐ. ܚܪܒܐ ܘܡܘܬܐ ܢܚܒܠ ܐܪܥܐ ܘܟܠܗ ܕܥܡܘܪܝܗ.

13) L ܒܒܠܗ.

14) P ܗܘܝܢ ܗܘܐ ܒܟܠܗ ܒܪܝܬܐ.

15) P ܠܒܗܬܬܐ ܘܚܣܕܐ.

16) P ܒܟܠܗ ܒܪܝܬܐ ܩܝܡ ܗܘ ܥܡܐ, L ܩܝܡ ܗܘ ܥܡܐ ܒܪܝܬܐ ܒܟܠܗ.

17) P ܠܟܟܝܢ.

18) L ܒܒܟܬܐ; da im zweiten Gliede des Verses eine Silbe fehlt, so habe ich das irrelevante Suffix hinzugefügt.

19) P ܡܡܟܝܢ ܕܩܛܠܐ ܐܦ ܡܢ ܡܘܪܕܝܬܐ ܡܢܝܢܬܐ. Bei P[1] fehlen die drei letzten Zeilen.

20) P läßt diese Zeile aus.

21) P ܠܗܝܢ.

22) P ܘܚܝܠܐ. 23) P ܕܘܢ.

24) P ܡܚܝܠܐ. 25) P ܕܪ̈ܘܥܐ.

26) P ܘܪ̈ܥܘܬܐ. P[1] läßt die Zeile weg.

700 ܐܡܪܐ ܐܪܟܐ ܗܝ[1] ܟܕ ܕܣܝܪܘܗܝ[2] ܒܠܐ[3] ܘܪ̈ܕܐ

ܒܗܒܐ ܪܒܐ ܘܓܘܢ̈ܝܐ ܒܢ̈ܦܐ[4] ܡܠܟ ܕܦܘܠܐ

ܠܗܠܝܢ[5] ܡܙܐ ܡܬܪܐ ܒܙܘܓܐ ܒܣܬܪܐ ܕܟܠܐ

ܕܢܣܒܘܢ ܠܐܪܥܐ ܒܡܛܠܐ ܘܣܬܪܐ[6] ܘܡܟܠܐ ܪܒܐ[7]

ܐܝܟ[8] ܡܒܣܡܬܐ[9] ܒܢܚ ܠܐܪܥܐ[10] ܘܡܣܡܣܡ[11] ܠܗ

705 ܘܡܣܡܣ ܠܗ ܘܡܬܥܪܐ ܠܗ̇ ܘܡܣܒܠܐ ܠܗ̇

ܒܡܝ̈ܢܝ ܘܙܘ̈ܩܝ[12] ܢܘ̈ܦܐ ܘܢܬܝܚܐ ܘܡܠܟܝ ܢܟܐ[13]

ܡܢܗ ܡܬܬܠܝܗ ܕܒܡܐ ܪܒܐ[14] ܕܒܢ̈ܝ ܡܓܘܓ

ܒܗܠܝܢ ܢܦ̈ܫܐ ܢܘ̈ܦܝܢ ܛܘܒܐ ܚܝܐ[15] ܠܡܥܢ̈ܝܬܐ

ܡܢ[16] ܛܘܪ̈ܐ ܘܡܢ ܡܘܙܪܐ ܘܡܛܠܐ ܘܡܛܪܐ[17]

710 ܠܐܘܪܗܠܡ[18] ܐܝܟ ܡܢܝܢܐ ܕܡܢܝܢ ܠܐ ܡܪܐ ܕܢܕܘܠ

ܕܢܣܐ ܕܡܬܝܐ ܡܢܝܢ ܠܗ[20] ܡܢܗ ܘܠܐ ܡܛܐ ܠܗ[21]

ܠܛܘܪܐ ܕܓܘܓ[22] ܒܪܘܡ ܡܢܗ ܒܠܐ ܡܢܝ̈ܚܐ

ܒܠܐ ܥܘܡܪܐ ܡܘܥܒܕܐ ܘܛܠܐ ܘܒܠܐ ܢܦܫܐ

ܠܛܘܪ ܓܘܓ ܐܝܟ[23] ܥܒܕܬܐ ܕܡܢܝܢ ܠܐ ܡܪܐ ܕܢܥܒܕ

715 (ܐܦܠܐ[24] ܠܛܘܪܐ ܪܡܐ ܕܡܣܢ[25] ܒܐܣܟܡܐ ܕܡ̈ܟܝܢܘܢ[26])

ܐܝܟ ܐܘܪܗܠܡ[27] ܒܣܬܪܐ ܢܦܫܝ[28] ܕܢܚܬܘܢ[29]

---

1) P ܗܘܝ.

2) P ܕܣܝܪܗ.

3) P ܐܝܟ.

4) P ܒܗܒܐ ܒܢܦܐ ܘܓܘܢܝܐ ܡܓܘܓܐ. Bei P[1] ist der Anfang des Verses zerfressen: ܒܢܦܐ .... ܘܪܒܐ ܕܣܬܠܐ.

5) L ܗܘ ܠܗܘܢ, P ܠܗܘܢ ܣܓܝ.

6) P[1] ܒܣܬܪܐ ܘܒܠܬܐ.

7) P läßt die Zeile aus.

8) P ܘܐܝܟ.

9) L ܡܒܣܡܬܐ.

10) L ܐܪܥܐ, P ܡܬܪܐ.

11) P[1] ܘܡܣܡܣܡ.

12) L ܘܙܘܩܝ, P ܘܒܢܝ.

13) L ܢܘܦܐ ܘܡܘܡܐ ܘܡܛܠܐ ܢܟܐ, P ܢܘܦܐ ܢܬܝܚܐ ܘܡܛܠܐ ܢܟܒܐ, P[1] ܢܘܦܐ ܘܡܛܪܐ ܦܢܝܐ ܢܬܝܚܐ.

14) P ܡܒܠܐ.

15) L ܚܝܐ ܛܘܒܐ.

16) L ܗܘܢ.

17) P[1] ܒܡܐ.

18) P ܠܐܘܪܫܠܡ.

19) P ܠܐ ܒܠܝܢ ܠܗ̇.

20) P ܠܗܘܢ.

21) P ܒܠܐ.

700 Die Erde spricht: „Weh mir, ob all der Bestürzung, die mich umgiebt!“
Mit großem Zittern, in schlimmer elender Furcht (spricht sie's).
Diese (Völker) ruft der Herr im Zorn am Ende der Zeiten.
Und sie werden mit mordendem Schwert und viel Gefangene machend gegen die Erde losbrechen,
Und wie ein Besen fegt es (das Volk) die Erde und kehrt sie aus
705 Und zerstört und zerbricht und verdirbt sie.
Und dunkel und elend werden die Tage und Monate werden, voller Leid
Vor dem Kommen des großen Volkes der Söhne Magog's.
In diesen Tagen werden die Lebenden die Toten glücklich preisen
Der schrecklichen Züchtigung und des blutigen Mordes wegen.
710 In Jerusalem, der Stadt des Herrn, aber wird er nicht eindringen können;
Denn das Panier des Herrn wird ihn von demselben verscheuchen, so daß er nicht hinein gelangt.
Zum Berge Zion fliehen vor ihm alle Heiligen,
Alle wahrhaft Gläubigen und Guten und alle Weisen;
Dem Zionberge nämlich, der Wohnstätte des Herrn, kann er sich nicht nähern,
715 (Noch auch dem hohen Berge Sinai [die Söhne Magog's] mit ihrem Wesen),
Bei Jerusalem fallen die Heere durch das Schwert,

---

22) L ܠܛܘܪ̈ܝ ܣܝܢܝ, P ܠܛܘܪܐ ܕܣܢܝܪ, P[1] ܠܛܘܪܐ ܕܨܗ..., der Rest des Verses ist bei P[1] ausgefressen. P[1] meint wohl den Zion. Der Zusammenhang zeigt, daß P[1] das richtige hat. Es ist die ganze Zeit über immer nur von Jerusalem's Umgegend die Rede. Ich glaube, daß Vers 715, der augenscheinlich (cf. Anm. 26) bei P[1] fehlt, Zusatz eines Lesers ist, der auch die Heiligkeit des Sinai betonen wollte. Von dort ist dann ܣܝܢܝ bei P und L in die Verse 712 und 714 eingedrungen und dann durch die Nachlässigkeit eines Abschreibers bei L in Vers 712, wie in 715, zu ܣܢܝܪ geworden. Letzterer Name ist besonders sinnlos, da der ܣܢܝܪ (= Hermon) bei den christlichen Syrern etwa die Rolle des Blocksberges spielte.

23) P ܣܝܢܝ ܪܡܐ, L ܣܝܢܝ ܕܪܡ.

24) P ܠܐܦ̈ܐ.

25) P ܕܣܢܝܪ.

26) Von dem ܠܛܘܪܐ ܕܨ auf Zeile 712 (cf. Anm. 22) bis Vers 715 inklusive fehlt bei P[1] der Text. Es ist da ein großes Loch im Manuskript, in das aber nur etwa $1^1/_2$ Verse hineinpassen, zwei Verse müssen P[1] also gefehlt haben. Das letzte Wort von Vers 716 scheint ܩܪܒ zu sein, gehört also vermutlich zu Vers 714.

27) P ܐܘܪܫܠܡ.

28) P[1] ܒܪ ܐܘܪܫܠܡ ܢܦܠܝ....

29) P[1] ܡܫܪ̈ܝܬܗܘܢ, L ܡܫܪ̈ܝܬܐ.

ܕܒܢ̈ܝ ܐܓܘܓ ܘܕܒܝܬ ܡܓܘܓ ܒܫܢܬܐ ܗܕܐ
ܘܒܬܪ ܗܠܝܢ ܐܬܝܢ ܣܘܦܐ[1] ܡܠܟܐ ܒܥܩ̈ܒܬܐ[2]
ܘܐܬܬܐ[3] ܘܡܠܟܐ ܒܡܠܟܐ ܒܥܠܡܐ ܕܙܘܥܐ ܗܕܐ
720 ܙܘܥܐ[4] ܐܪܥܐ ܒܝܡܐ ܘܡܠܟܐ ܡܢ ܡܠܟܘܬܗܘܢ[5]
ܘܢܦܠܘܢ ܚܪܒܐ ܕܓܒܪܐ ܒܚܒܪܗ ܒܬܘܪܐ ܗܕܐ[6]
ܘܠܐ ܗܢܐ ܕܒܒܡܝ[7] ܒܐܩܠܐ ܘܗܘܬܐ ܕܐܪܥܐ[8]
ܘܡܢܐ ܘܒܢܝܐ ܚܙܝܢ ܗܘܘ ܠܗ ܠܥܠܡܐ ܟܠܗ
ܐܘ ܒܥܠ ܡܢܝܢ ܡܠܟܐ ܘܡܠܘܐܐ ܕܡܠܟܐ ܘܪܘܡܝܐ[9]
725 ܡܢ ܐܠܟܣܢܕܪ ܒܢ̈ܝ ܚܪܡܐ[10] ܕܒܝܬ ܡܠܟܐ ܗܕܐ
ܡܐ ܕܡܠܟܘܬܗ ܘܒܥܒܕܘܗܝ[11] ܠܐܪܥܐ ܘܐܢܫܐ ܒܠܗܘܢ
ܗܝܕܝܢ ܢܦܩܝܢ[12] ܚܝܠܐ[13] ܕܐܓܘܓ ܘܕܒܝܬ[14] ܡܓܘܓ[15]
ܐܝܟ ܢܦܠܘ[16] ܓܒܪܐ ܒܚܒܪܗ ܘܒܥܠ ܒܒܥܠ
ܒܡܠܟܐ ܘܓܙܪܐ ܘܪܘܡܝܐ ܘܡܠܟܐ ܘܐܢܫܐ ܐܪܥܐ[17]
730 ܘܚܪܒܐ ܕܒܝܬ ܓܙܪܐ ܡܡܠܠܐ ܐܝܟ ܡܠܟܘܬ ܦܪܣ[18]
ܘܡܠܟܝܢ ܡܠܟܐ ܠܐܬܝܢ ܠܐܬܝܢ ܘܠܪܘܡܝ ܪܘܡܐ[19]
ܘܒܬܪ ܗܠܝܢ ܢܦܠ ܐܪܥܐ ܡܢ ܐܢܫܘܬܐ[20]
ܘܢܬܒܥܘܢ[21] ܡܘܬܐ ܘܟܠ ܡܫܩܐ ܘܡܬܒܥܬܐ
ܡܛܠ ܕܠܗܘܢ ܡܥܒܕܝܢ ܗܠܝܢ ܐܝܟ ܡܪܬܐ[22]

---

1) P ܐܬܝܢ ܘܙܒܢܐ.

2) L ܒܥܩ̈ܒܬܐ ܡ̈ܠܟܐ, P ܡ̈ܠܟܐ ܕܗܘܐ.

3) L ܘܡܠܟܬܐ.

4) P ܘܙܘܥܐ.

5) L läßt den Vers auf Vers 721 folgen.

6) L ܘܢܦܠܘܢ ܚܪܒܐ ܕܓܒܪܐ ܒܓܒܪܐ ܒܪܘܓܙܐ. P¹ läßt den Vers aus.

7) Der Anfang des Verses ist bei P¹ ausgefressen.

8) L ܗܘܬܐ ܘܒܐܩܠܐ ܘܐܪܥܐ. P¹ ܗܘܬܐ ܘܐܪܥܐ ܘܒܐܩܠܐ.

9) P ܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܘܒܢܝܐ ܕܪܘܡܝܐ. P¹ läßt die beiden letzten Zeilen aus.

10) P ܡܢ ܐܠܟܣܢܕܪ ܕܒܢ̈ܝ ܚܪܡܐ.

11) P¹ ܡܐ ܕܡܠܟܘܬܗ ܘܒܥܒܕܘܗܝ, L ܘܡܐ ܕܡܠܟܘܬܗ ܘܒܥܒܕܘܗܝ, P ܕܡܠܟܘܬܗ ܘܒܥܒܕܘܗܝ.

12) ܢܦܩܘܢ. 13) L ܚܝܠܐ.

14) P¹ ܒܝ ܒܝܬ (sic).

15) P¹ fügt noch eine Zeile hinzu: ܒܡܠܟܐ ܘܓܙܪܐ ܘܪܘܡܝܐ ܘܡܠܟܐ (?) ܘܐܢܫܐ ܐܪܥܐ.

Die Söhne Gog's und die vom Hause Magog in einer großen Schlacht,
Und hierauf werden die Tage kurz und voller Elend werden.
Und das Böse wird sich mit großem Beben in der Welt erheben.
720 Und die Erde wird trunken werden von dem blutigen Morden ihrer Schlachtreihen.
Schreckensvoll trifft das Schwert eines jeden den Nachbar,
Und wenn es möglich wäre, daß die Steine und Berge der Erde weinten
Und das Meer und das Festland, so würden sie die ganze Welt beweinen.
O wie bitter ist doch Mord und Totschlag durch Schwerter und Lanzen
725 Der Bedränger, der Schlangenbrut des großen Hauses Japhet,
Wenn sie alle Menschen gefangen nehmen und die Erde auskehren.
Hierauf werden die Heere Gog's und die vom Hause Magog fallen.
Der Einzelne wird dort durch seinen Nebenmann fallen und Volk durch Volk.
Durch Schwerter und Pfeile und Lanzen und Bogen, und die Erde wird beben.
730 Und dort am Fuß des Zion werden die Schwerter zornige Zwiesprach halten
Und die Erschlagenen hügelweise daliegen; und die Höhen werden sich wundern.
Und hierauf wird die Erde leer von Menschen sein,
Und die Flecken und alle Festungen und Städte wüste,
Und nur wenig Versprengte als Rest (übrig bleiben).

---

16) L ܐܟܙܢ ܢܦܠܘܢ, P ܘܐܟܙܢ ܢܦܠ, P[1] ܐܟܙܢ ܓܒܪܐ ܒܚܒܪܗ ܢܦܠ.

17) L ܒܣܝ̈ܦܐ ܘܓܐܪ̈ܐ ܘܩܫ̈ܬܐ ܘܪ̈ܘܡܚܐ. P[1] hatte diesen Vers früher, cf. Anm. 15 S. 812. P läßt den Vers aus.

18) Der Vers ist bei P[1] ausgefressen.

19) Die beiden letzten Verse lauten bei L: ܘܐܡܬܐ ܐܪܥܐ ܬܬܡܠܐ ܚܪܒܐ ܘܚܘܪܒܢܐ ܐܟܙܢ. ܫ̈ܒܩܝܢ ܗܘܘ ܩܛ̈ܝܠܐ ܠܐܟ̈ܠܐ ܠܐܟ̈ܠܐ, bei P: ܘܐܡܬܐ ܐܪܥܐ ܘܚܪܒܐ ܕܚܘܪܒܢܐ ܢܗܘܐ ܐܟܙܢ. ܫ̈ܒܩܝܢ ܗܘܘ ܩܛ̈ܝܠܐ ܠܐܟ̈ܠܐ ܠܐܟ̈ܠܐ. P[1] fügt noch einen Vers hinzu: ܘܡܬܓܠܐ ܠܗ ܥܡܐ ܘܐܪܥܐ ܒܝܒܫܬܐ.

20) L ܘܠܗܘ̈ܢ ܪ̈ܘܡܐ ܘܒܥܘ ܗܠܝܢ ܘܡܛܠ ܒܓܘܐ ܐܪܥܐ ܕܢܐ.

21) L ܘܪ̈ܕܝܢ.

22) P ܡܕܝ̈ܢܬܐ ܒܠܚܘܕ ܦܫ̈ܩܝܢ ܒܐܪܥܐ ܡܒܕ̈ܪܝܢ ܗܠܝܢ ܐܝܟ ܦܪܚܐ, L ܐܝܟ ܦܪܚܐ. P[1] fügt noch einen Vers hinzu: ܘܡܬܒܕ̈ܪܝܢ ܒܗܘܢ ܒܩܘܡܐ ܕܩܫܬܐ ܒܐܝ̈ܕܝ ܚܪ̈ܐ.

735 ܘܩܝܡ ܕܢܚ[1] ܒܬܪܥܐ ܒܥܒܪܗ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ[2]
ܒܗ ܒܥܕܢܗ ܠܐܪܥܐ ܢܦܩ ܕܐܬܐ[3] ܗܘ ܡܚܘܙܐ[4]
ܗܘ ܕܓܠܐ[5] ܡܩܕܘܢܝܐ ܢܡܫܚܘܢܝܗܝ[6] ܐܝܟ ܕܐܡܠܟܘܗܝ
ܢܩܫܘܢ[7] ܩܘܪ̈ܡܘܗܝ ܫܝܪ̈ܐ ܘܪ̈ܘܚܐ ܘܢܩ̈ܐ[8] ܒܥܕܘܗܝ[9]
ܘܡܒܠܩܝܢ ܠܗ ܟܠ ܒܢܝܢܫܐ[10] ܠܒܪܘܗܝ ܠܡܠܟܐ[11]
740 ܘܓܒܠ ܐܪܥܐ ܒܒܥܘ ܡܢܐ ܣܘܦ ܒܣܢܝܢ.
ܕܗܐ ܒܢܝܢܐ ܐܝܬ ܘܢܘܗܪܐ ܐܝܬ[12] ܒܟܠ ܡܣܩ̈ܬܐ
ܩܕܡ ܦܘܠܚܢܐ[13] ܕܒܠܚܢܐ ܗܘ̈ܝܢ ܗܠܝܢ[14] ܕܐܡܪܝܢ
ܘܐܝܠܐ ܕܐܬܐ ܠܗ ܐܪܥܐ ܕܝܡܐ ܢܥܒܕ ܐܝܟ[15]
ܗܠܝܢ ܦܘܩܕ̈ܢܐ ܦܩܕ ܡܠܟܐ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ[16]
745 ܕܗܠܝܢ[17] ܐܝܬܝ ܘܗܘܝܢ ܒܪܘܓܙܐ ܪܒܐ[18]
ܘܐܦ ܡܫܡܫܢܘܗܝ ܩܕܡ ܗܘ ܡܠܟܐ ܫܒܝ[19] ܦܘܠܚܢܐ[20]
ܘܒܬܪ ܗܠܝܢ ܠܒܢ̈ܝܢ ܫܠܐ[21] ܥܡܐ ܘܐܪܥܐ
ܘܢܛܠܒܘܢ ܪܚܡܐ ܡܢ ܚܝܐ ܘܡܘܬܐ ܒܡܘܣܦܢܘܬܗܘܢ[22]
ܘܠܐ ܛܘܒ ܦܝܡ ܐܝܠܝܢ[23] ܠܐܬܪܐ ܕܐܬܐ ܡܢܗ
750 ܒܝܬ ܘܐܓܓܐ[24] ܕܒܢܝ ܓܘܓ ܘܒܢܝ ܡܓܘܓ[25]
ܘܡܐ ܕܐܬܚܒܠܘ ܟܠ ܛܘܪ̈ܝܐ ܒܥܠܡܐ ܪܒܐ[26]
ܓܕܐ ܐܪܥܐ ܡܢ ܩܘܡܐ ܘܒܬܪܐ[27] ܕܡܢܐ ܠܡܒܥܐ[28]
ܐܡܪܐ ܐܪܥܐ ܢܗܘܘܢ ܫܠܝܛܝܢ[29] ܒܥܡ̈ܐ[30] ܦܘܡܐ
ܠܡܥܒܕ[31] ܪܒܐ ܚܝܠܐ[32] ܕܢܦܩܝܢ ܦܘܡܐ ܘܡܬܩ̈ܢܐ

---

1) P¹ ܢܩܫ.

2) P¹ setzt als erklärende Glosse zwischen zwei Punkten hinzu: ܗܢܘ ܕܝܢ ܡܩܕܘܢܝܐ ܕܓܠܐ.

3) P ܘܐܬܐ. 4) L ܕܓܠܐ.

5) L ܡܚܘܙܐ.

6) P ܢܡܫܚܘܢܗ.

7) P ܡܢܩܫܝܢ.

8) P¹ ܘܢܩ̈ܐ ܘܪ̈ܘܚܐ.

9) P ܒܥܕܐ.

10) P ܟܠܗ ܒܢܝܢܫܐ.

11) P¹ fügt hier noch einen Vers hinzu, der aber unleserlich ist, zerfressen und zu stark verklebt.

12) L ܘܗܘܐ ܢܘܗܪܐ.

13) L ܦܘܠܚܢܗ.

14) L ܟܠܗܝܢ.

15) P¹ läßt den Vers aus.

16) P¹ ܦܩܕ ܡܠܟܐ ܐܠܟ݂ ܒܪ ܦܝܠ݂.
L fügt noch einen Vers hinzu: ܒܪ ܦܝܠ݂ ܡܩܕ݂ ܒܥܡܘܪܘܬܗ.

735 Hierauf wird der Antichrist der ganzen Erde erscheinen.
Durch jenes Tor wird jener Rebell ausziehen, um zu erscheinen.
Jenen Lügner wird, wie es versprochen ist, Christus stürzen.
Die Teufel und die Geister und Dämonen mit ihnen gehen vor ihm her
Und versammeln die ganze Schöpfung bei ihm, ihrem verfluchten Herrn.
740 Und die Erde wird flehentlich schreien: „Herr erbarme Dich in Deiner Gnade,
Denn siehe ich bin krank und von allen (Schicksals)schlägen getroffen.
Vor dem Ende der Welt wird das, was ich gesagt, geschehen.
Und wer Ohren der Liebe hat, höre es!""
Dieses Herrliche setzte König Alexander auseinander.
745 Was alles sich ereignen würde mit großem Zorn
Und sich vollziehen würde vor jenem Tage, gegen das Ende hin.
„Und hierauf werden Himmel und Erde sich umdüstern,
Und die Zeit wird aufhören; Monate und Tage in ihrem Wechsel.
Und nicht werden wieder zu ihrem Ort von dem sie gekommen, zurückkehren
750 Die Scharen der Tausendschaften der Söhne Gog's und der vom Hause Magog.
Und wenn durch das große Morden alles Geschaffene zugrunde gerichtet ist,
Dann wird die wüste Erde heulend und weinend (fragen), was sie tun soll."
Die Erde spricht: „Die Scharen der Höhe mögen für mich anflehen
Deinen großen Namen, die Kraft, die die Höhen und Tiefen trägt,

---

17) L ܕܟܠܗܘܢ ܗܠܝܢ.

18) P läßt den Vers aus.

19) L ܕܗܘܐ.

20) P ܕܟܠܗܘܢ ܗܘܝܢ ܡܕܡ ܗܘ ܣܘܦܐ ܕܝܢ ܡܫܘܠܡܐ. P¹ läßt den Vers aus.

21) L ܘܒܬܪ ܗܠܝܢ ܚܫܟܝܢ.

22) L ܘܫܘܚܠܦܝܗܘܢ.

23) L ܘܐܬܝܢ.

24) P ܕܐܠܦܐ.

25) P¹ läßt den Vers aus.

26) Bei P¹ ist hinter ܠܗܘܡܐ ein Loch und dann folgt ܕܒܐܪܥܐ.

27) P ܘܝܠܠܐ ܒܟܝܬܐ ܘܐܠܝܐ ܘܒܟܝܐ.

28) P¹ ܘܡܢܐ ܠܡܥܒܕ, L ܕܡܢܐ ܠܡܥܒܕ.

29) L ܣܠܩܝܢ.

30) P¹ ܣܢܝܠ.

31) P ܒܫܡܐ.

32) L ܕܫܡܐ.

755 ܚܘܪ ܒܗ ܫܥܬܐ ܒܢܝܫܐ ܘܫܘܒܐ ܡܫܡܫܢܐ[1] ܠܗ
ܒܥܝܢܐ ܐܚܝܕ ܗܘܐ ܕܕܚܠ ܐܢܬ ܒܗܘ ܡܠܟܝܢ
ܡܚܝܐ ܘܩܒܠܐ[2] ܒܢܝܫܐ ܒܠܒܗ[3] ܒܪܘܚܐ ܪܒܐ[4]
ܘܡܢ[5] ܐܬܪܐ ܡܚܝܬ ܠܗ ܚܙܘܐ ܘܠܐ ܪܚܝܩܐ[6]
ܕܝܢ ܐܘܪܚܬܐ[7] ܡܣܩܝܢ[8] ܡܘܩܝܢ[9] ܫܒܝܠܬܐ
760 ܕܒܢܝ ܐܢܫ ܘܕܒܗ ܡܢܗܘܢ ܒܡܕܒܪܗܘܢ[10]
ܐܬܡ[11] ܒܗܘ ܗܘ ܕܝܠ ܒܡܘܩܒܠܗ[12]
ܘܐܬܐ[13] ܒܠܒܗ[14] ܓܒܐ ܒܐܝܕܐ ܕܒܣܘܪܬܐ[15]
ܒܡܠܠܐ ܡܠܠܐ ܡܠܟ ܡܫܡܫܐ[16] ܕܒܠܒܐ ܒܠܒܗ
ܘܡܫܡܫܝܢ[17] ܢܦܫܐ ܕܝܢ ܡܫܠܡܐ ܕܡܫܡܫܢܐ[18]
765 ܘܐܬܐ ܡܢܐ ܒܐܪܒܐ[19] ܒܫܡܫܐ ܘܗܓܐ ܪܒܐ
ܘܐܝܟܐ ܐܪܒܐ ܘܡܢܝܢܐ ܘܢܦܠܐ[20] ܘܗܘܐ ܠܐ ܒܒܢ
ܡܢ ܓܪܒܐ ܕܝܢ[21] ܢܦܩܐ ܒܫܡܫܐ ܠܒܠܒܗ[22] ܒܢܝܫܐ[23]
ܘܡܬܚܙܝܐ ܡܢܐ ܐܪܒܐ ܟܠ ܗܘ ܢܘܡܐ[24]
ܕܗܘܝܢ ܒܒܢܝ ܘܐܝܟ ܗܘܝ ܐܢܬ ܡܢܐ ܡܢܗ[25]

---

1) P ܡܫܡܫܢܐ ܠܝ.
2) P ܘܩܒܠܐ. 3) L ܕܒܠܒܐ.
4) P[1] läßt die drei letzten Verse weg.
5) P ܡܢ.
6) Für den letzten Vers hat P[1] zwei Verse: ܘܡܢ ܐܬܪܐ ܘܡܢܝܫܐ ܕܡܫܡܫܢ ܠܗܘܢ. ܡܚܝܬ ܠܗ ܕܚܙܝܬ ܚܙܘܐ ܘܠܐ ܪܚܝܩܐ.
7) P ܐܘܪܚܬܐ.
8) P ܡܣܩܝܢ.
9) P[1] ܢܦܩܝܢ.
10) P ܡܢ ܡܕܒܪܗܘܢ.
11) P ܘܐܬܡ.
12) P ܒܡܩܒܠܗ.
13) P[1] ܘܐܬܐ, ebenso L.
14) L läßt ܒܠܒܗ aus.
15) P ܕܒܣܘܪܬܐ.
16) P ܡܫܡܫܗ.
17) P ܕܡܫܡܫܝܢ.
18) P[1] läßt die drei letzten Verse aus.
19) P ܡܢܐ ܒܐܪܒܐ.
20) L ܘܢܦܠܐ ܐܝܟ ܡܒܝܢܐ ܘܢܦܠܐ ܡܫܡܫܬܐ, P ܡܒܝܢܐ ܘܗܘܐ ܕܝܢ ܡܢܗ.
21) P[1] läßt ܕܝܢ aus.
22) L ܟܠ ܒܢܝܫܐ.
23) P ܐܬܐ ܒܫܡܫܐ ܠܒܠܒܗ ܐܪܒܐ.
24) L ܘܡܬܚܙܝܐ ܡܢܐ ܐܪܒܐ, P ܘܡܬܚܙܝܐ ܗܘܐ ܪܒܐ ܟܠ ܒܢܝܫܐ, ܕܗܘܐ ܢܘܡܐ.

755 Jesu — ich flehe Dich an — blicke auf mich in Erbarmen und Liebe.
Möge ich Dich in Frieden schauen, wenn Du mit Deinen Engeln erscheinst.
Es wankt und bebt gar sehr die ganze Schöpfung.
Nach den Zeichen ist ihr Ende gekommen und nicht mehr fern.
Bei Jerusalem gehen gänzlich unter die Heere
760 Der Söhne Gog's und der vom Hause Magog in ihren Kriegen.
Und dort wird jener Lügner mit seiner Verkehrheit zu Schanden
Und erliegt das ganze lästige Treiben des Unglaubens.
Allmählich wird die Welt ihr Mahl beendet haben
Und zu dem ihr bestimmten Ende gelangen.
765 Und der Herr schaut in großem Grimm und Zorn auf die Erde.
Und sie vergeht bebend und versinkt, Er aber vergeht nicht.
Von Norden her aber kommt das Böse über die ganze Erde,
Und deswegen hat Jeremia über diesen Tag ausgerufen:
„Diese vergehen, Du aber Du bleibst, Herr unser Herr."

---

25) P und L lassen den Vers hier aus, geben ihn aber später in anderem Zusammenhang. P[1] fügt noch eine Zeile hinzu: ܗܘܝܘ ܡܫܠܡܝܢ ܘܐܬܐ ܒܡܫܬܥܝܘ ܕܝܢ ܡܠܟܐ ܐܬܐ.

Hier fügt P[1] eine lange Erzählung über den Koch Alexander's ein, der sich in der Lebensquelle gebadet hatte.

316 verso: ܘܒܬܪ ܕܐܟܠܘܒ ܘܐܘܪܚ ܗܘܠܝܢ ܠܐܟܣܢܕܪܘܣ.
ܛܒܚ ܕܒܪܘܬܐ ܘܒܢܟܣܘܗܝ ܦܩܝܕ ܡܟܣ ܗܘܐ.
ܘܡܛܠ ܕܟܕܐ ܘܐܠܠ ܗܘܐ ܕܢܬܦܫ ܒܡܝ̈ܐ ܕܚܝ̈ܐ.
ܘܠܐ ܐܫܟܚ ܗܘܐ ܕܢܫܡܘܪ ܕܟܕܐ ܘܐܬܚܐ ܠܟܠܟܘܢ.
ܗܢܘܢ ܦܩܚ ܗܘܐ ܦܘܩܕܗ ܡܠܟܐ ܠܐܟܣܢܕܪܘܣ
ܟܕ ܟܢܫ ܠܗ ܐܟܘܡܐܬܐ ܘܗܘܠܝܢ ܐܡܪ.
ܐܢܐ ܫܠܛܐ ܕܐܫܟܚ ܒܟܫܐ ܕܡܝ̈ܐ ܕܚܝ̈ܐ.
ܘܠܐ ܙ̈ܟܐ ܡܢܫܐ ܕܢܛܠܐ ܫܠܛܢ ܘܢܟܟܘ ܙ̈ܟܝܢ.
ܗܐ ܒܡܪܟܐ ܐܟܝܢ ܡܢܫܐ ܠܟܠܐ ܟܢ ܕܐܙܠܬ
ܘܗܘܐ ܕܫܠܛܐ ܢܘܟܪܐ ܠܐܣܢܝ ܘܟܢ ܠܐ ܢܘܟܪܐ
ܠܡܫܝܪܬܐ ܕܟܢ ܢܘܟ ܠܗ ܕܠܐܫܐ ܕܦܬܐ ܠܟܠܟܘܢ
ܘܗܘܘ ܠܟܘܢ ܡܡܠܢ ܟܠܐ ܐܙܝ̈ܐ(?) ܕܝ ܦܘܠܚܢܐ .
ܘܗܘܘ . . . ܐܝܟ ܟܠܐ ܡܟܠܦܐܐ ܕܐܬ ܟܠܐ ܐܪܥܐ
ܘܠܗ ܡܬܦܠܓܝܢ ܟܠܐ ܕܟܠ ܐܪܥܐ ܘܟܠܐ ܦܘܠܓܗܝܢ

770 ܒܪܝܟ ܗܘ ܡܪܝܐ ܕܝܗܒ ܠܗ ܚܝܠܐ ܐܦ ܫܘܠܛܢܐ
ܘܐܬܒܪܘܬܐ ܠܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܒܪ ܦܝܠܝܦܘܣ
ܒܪܝܟ ܗܘ ܡܪܝܐ ܕܝܗܒ ܙܟܘܬܐ ܠܐܠܟܣܢܕܪܘܣ
ܒܪܝܟ ܗܘ ܕܐܚܝܕ ܒܟܠܗܘܢ ܒܪ̈ܘܗܝ ܘܡܠܟܘ̈ܬܗ

ܗܝܕܝܢ ܡܠܟ ܗܘܐ ܦܘܪܘܗ ܕܡܠܟܐ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ
ܥܠ ܡܕܝܢܬܐ ܕܐܢܫ ܐܡܪܘ ܘܒܬܪܐ ܚܙܘܗܝ
ܦܩܕ ܗܘܐ ܡܠܟܐ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܠܣܛܪܛܝܓܐ.
ܢܦܩܘ ܐܡܪܘ ܘܠܐ ܐܫܟܚܘ ܗܘܘ ܠܡܣܒܪ ܗܕܐ
ܘܦܩܕ ܗܘܐ ܠܟܠ ܕܢܣܒܘܢܝܗܝ ܒܩܘܒܠܐ ܕܪܡܐ
ܘܐܬܘ ܐܢܫܐ ܡܢ ܡܕܝܢܬܐ ܒܬܪܐ ܐܘܪܐ (Eine Silbe fehlt)
ܒܬ̈ܪܐ ܣܓܝܐܐ ܢܦܩܘܢ ܦܬܓܡܘ ܘܢܬܟܠܘܢܝܗܝ
ܘܡܢ ܗܕܐ ܒܬ̈ܪܐ ܡܟܠܗܘܢ ܠܟܠܗ ܦܬܓܡܘ
317 recto: ܡܠܟܐ (unleserlich)
(unleserlich)
ܘܟܕ ܚܙܐ ܡܠܟܐ ܕܠܐ ܡܫܟܚ ܗܘܐ ܟܣܝ ܡܢ ܦܘܪܘܣ
ܕܢܦܠ(?) ܗܘܐ ܒܗ ܚܕ ܗܕܡܐ ܡܢ ܗܕܡܘܗܝ.
ܒܠܫ . . . . ܒܠܐ ܣܒܥܐ ܕܐܝܟ ܗܘܐ ܛܥܢ
ܘܡܪܝ ܕܐܬܡܪ ܒܗܘܢ ܠܣܒܥܐ ܕܟܠܗ ܡܠܟܘܬܗ
ܡܢ ܡܡܠܟܢܐ ܚܘܒܝܢ ܐܝܟ ܒܗ ܡܬܠ ܓܒܪܐ
ܕܓܒܪܐ ܗܢܐ ܢܦܘܩ ܡܢ ܦܘܪܩܢ ܒܝ ܐܢܐ ܚܝ
ܡܣ̈ܟܢܐ ܥܡܝܠܐ ܘܪ̈ܘܡܚܐ ܠܥܡ̈ܠܐ ܘܒܬ̈ܪܐ ܩܫܝܐ.
ܘܒܠܗ ܐܝܢܐ ܕܟܠ ܡܠܟܘܬܐ ܠܐ ܒܠܗ . . . ܠܗ.
ܦܬܓܡ ܡܠܟ ܐܢܐ ܒܟܠܗ ܥܠ ܗܕܐ ܕܠܐ ܡܫܟܚ ܐܢܐ.
ܕܐܬܟܠܘܢ ܠܓܒܪܐ (unleserlich)
(unleserlich)
ܘܐܡܪܘ ܗܘܘ ܠܗ ܠܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܒܪ ܦܝܠܝܦܘܣ.
. . . ܡܪܝ ܡܠܟܐ ܥܠ ܡܠܟܘܬܟ ܕܡܐ ܠܥܠܡ.
ܘܡܬܟܠܘܢܐ ܡܕܝܢܬܐ ܠܟܡ ܠܐ ܛܒܪܐ ܠܟ.
ܡܬܟܠܢܐ ܡ̈ܘܒܠܝ ܠܟ ܡܠܟܐ ܛܒܐ.

770 Gesegnet sei der Herr, der Macht und Herrschaft gegeben hat
Und Heldenkraft dem Alexander, dem Sohn des Philipp.
Gesegnet sei der Herr, der dem Alexander den Sieg verliehen hat.
Gesegnet sei, der ihn aus allen seinen Taten und Unternehmungen
als Sieger hat hervorgehen lassen.

ܕܢܝܚܘܗܝ ܢܐܟܠ ܟܪܣܐ ܗܘܐ ܡܢ ܟܠܗ ܐܪܥܐ.
ܫܡܥܘ ܡܢܝ ܡܠܟܐ ܘܫܠܝܛܢܐ ܐܬܘ ܡܠܐ ܠܟܬܒܐ.
ܘܫܡܥܘܢ ܡܢܝ ܠܐܢܫܐ ܡܗܝܡܢܐ ܡܢ ܐܘܡܢܐ.
ܘܢܒܥܘܢ ܡܢܗ ܡܪܝܐ ܪܒܐ ܕܐܪܒܥ ܐܦܝܢ.
ܘܢܫܡܫܘܢ ܠܗ ܐܝܟ ܠܗܘ ܡܘܪܡܣܝܢ ܕܐܬܠܝܗ ܦܬܟܡ.
ܘܟܕ ܪܡܐ ܒܗܘܢ ܚܕܐ ܫܡܥܬܐ ܕ . . . ܡܠܠܐ. 317 verso:
ܫܡܥܘ ܡܢܝ ܡܠܟܐ ܕܫܪܪܐ ܒܟܠܗ ܥܡ ܐܘܡܢܐ.
ܘܐܬܪܐ ܒܫܡܐ ܕܚܕܐ ܕܐܬܡܠܝ ܠܡܫܠܡ ܐܝܬܘܬܐ.
ܒܟܪ ܕܡܫܡܥܝܢ ܡܢ ܟܠ ܚܕܐ ܕܒܟܠܗܘܢ ܛܘܪܐ.
ܘܡܐ ܕܒܠܗ ܒܫܡܐ ܘܡܛܠ ܠܡܫܠܡ ܐܝܬܘܬܐ ܪܒܐ.
ܕܐܡܪܝܢ ܬܠܡܝܕܘܗܝ ܒܗܘܢ ܫܡܥܬܐ ܘܡܘܪܡܣܬܐ ܗܢܘܢ.
ܗܘܝܘ ܢܫܡܥܘܢ ܢܥܒܕ ܚܕܐ ܒܫܡܐ ܪܒܐ
ܘܒܗܘܢ ܐܝܬܘܬܐ ܒܟܘܡܪܐ ܕܡܐ ܢܗܘܐ ܠܥܠܡ.
ܗܟܢ ܫܡܥ ܗܘܐ ܡܠܟܐ ܪܒܐ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ.
ܐܬܐ ܚܝܠܐ ܠܟܘܪܣܐ ܠܡܫܡܠܝܘ ܐܝܟܢܐ ܕܐܡܪ.
ܘܫܡܥ ܘܐܬܐ ܫܡܥܬ (sic) ܚܝܠܐ ܘܐܬܝܗܒ ܠܗܘܢ.
ܕܢܒܥܘܢ ܡܢܗ ܡܪܝܐ ܪܒܐ ܕܐܪܒܥ ܐܦܝܢ.
ܘܢܫܡܫܘܢ ܠܗ ܡܘܪܡܣܬܐ ܕܦܬܟܡ ܐܝܟ ܫܡܥܘܢܗ.
ܘܐܬܒܢܝ ܒܗܘܢ ܚܕܐ ܫܡܥܬܐ ܕܐܬܟ ܫܪܪܐ.
ܫܡܥܘ ܐܘܡܢܐ ܚܝܠܐ ܘܫܡܥܘ ܡܢ ܩܕܡ ܡܠܟܐ.
ܘܟܕ ܘܐܬܐ ܠܟܠܗ ܒܟܪܐ ܡܫܡܠܝܢ ܕܡܠܟܐ.
ܘܟܕ ܚܙܐ ܡܠܟܐ ܠܐܘܡܢܘܬܐ ܒܟܪܗ ܗܘܘ ܫܡܠܝܘ.
ܗܟܢ ܫܡܥ ܗܘܐ ܕܢܫܠܡ ܟܪܣܐ ܘܫܡܥܐ ܠܟܠܗ.
ܘܫܡܥ ܡܠܟܐ ܕܒܟܠܗ ܒܟܪܗ ܐܦ ܐܘܡܢܐ.
ܘܟܠܗ ܐܬܪܐ ܘܐܬܟܠ ܒܫܡܐ ܫܡܥܐ ܦܬܟܡ

ܒܢܝ ܕܟܠ ܠܗ ܟܠ ܥܡܡܐ ܘܡܠܟܘ̈ܬܐ
ܐܦ ܝܗܒ ܠܗ ܘܫܠܛ ܒܥܠܡܐ ܡܢ ܐܪ̈ܒܥܬܐ
ܡܢ ܡܠܟ̈ܐ ܘܡܢ ܐܚܪ̈ܢܐ ܠܗ ܠܡܫܘܚܬܐ
ܘܟܠܗ ܪ̈ܚܡܐ ܒܡܠܟܘܬܗ ܐܡܝܢ ܐܡܝܢ[1]

ܫܠܡ ܡܐܡܪܐ ܕܥܠ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܒܪ ܦܝܠܝܦܘܣ ܡܩܕܘܢܝܐ
ܘܥܠ ܗܘ ܬܪܥܐ ܕܥܒܕ ܒܪܟܝܐ[2].

ܦܫ ܐܝܟ ܠܡܪ̈ܝܗ ܕܐܠܗܐ ܒܝ ܐܡܪ ܗܘܐ.
ܕܪ̈ܘܪ ܒܥܠܡܐ ܒܝܡܐ ܕܠܡܫܡܫ ܚܙܐ ܕܢܛܪ̈ܐ.
318 recto: ܗܘܐ ܕܚܝܠܗ ܕܟܠܗܘܢ ܒܥܠܡܐ ܠܗܘܦܟܐ ܪ̈ܘܡܐ
ܗܝܕܝܢ ܐܡܪܘ ܐܢ̈ܫܘܗܝ ܒܡܘܪ̈ܡܝܐ ܘܒܥܡܠܐ
ܗܘܐ ܕܐܡܪܬܝܢ ܐܢ̈ܫܘܗܝ ܘܪ̈ܒܘܗܝ ܒܐܘܡܢܘܬܐ.
ܫܘܒܚܘܗܝ ܕܝܫܘܥ ܠܗܘܦܟܐ ܠܗܘܢܐ ܒܥܠܡܐ ܪ̈ܒܐ
ܘܠܐ ܢܦܩܘܢ ܠܒܐ ܘܠܐ ܚܘܒ ܢܦܫܐ ܠܡܝ ܒܪ ܐܢܫܐ
ܡܛܠ ܕܝܗܒ ܡܢܝ ܠܗܘܢ ܚܝܐ ܕܠܐ ܐܫܬܒܩ.

1) Ich habe den Schluß nach P¹ gegeben. Bei L lautet er:

ܫܩܠ ܡܠܟܐ ܚܝܠܐ ܒܥܡܐ ܕܠܐ ܡܬܚܫܒ.
ܘܠܐ ܡܬܡܠܠ ܒܝ ܠܫܡܝܐ ܐܪܥܐ ܘܐܝ̈ܟܢܐ.
ܒܢܝ ܗܘ ܓܒܐ ܕܡܠܟ ܪ̈ܘܡܐ ܘܪ̈ܘܡܐ ܐܪܥܐ.
ܘܗܘܝ ܒܟܢ ܘܐܢܬ ܫܡܝ ܐܢܬ ܡܪܝ ܠܝ ܠܫܘܒܚܐ.

Bei P lautet er:

ܫܩܠ ܡܠܟܐ ܕܐܝܟܘܬܗ ܐܝܟ ܪ̈ܘܡܐ ܘܒܥܘܡܩܐ.
ܒܝ ܠܫܡܝܐ ܓܒܐ ܘܡܠܟܘܬܗ ܡܢ ܐܘܟܠܐ
ܒܢܝ ܗܘ ܓܒܐ ܕܡܠܟ ܪ̈ܘܡܐ ܘܪ̈ܘܡܐ ܐܪܥܐ

Berichtigungen.

Z. 55 ist ܠܟܠܡܐ statt ܠܟܡܐ zu lesen.
Z. 211 lautet die richtige Übersetzung: „und er ging schreiend eine Strecke mit und da hörten sie ihn".

Gesegnet sei, der ihm die ganze verborgene Zukunft enthüllt hat,
775 Ihm auch gezeigt hat, wie er das Böse von der Erde zurückhielte.
Er werde von den Himmlischen und Irdischen gepriesen,
Uns aber möge allezeit Erbarmen zuteil werden. Amen. Amen.

Zu Ende ist das Lehrgedicht von Alexander, dem Sohn
des Philipp, dem Makedonen, und von jenem Tor,
das er gegen Norden errichtete.

ܘܗܘܝܘ ܒܟܢܝ ܘܐܢܬ ܡܪܝܐ ܐܢܬ ܡܪܝܐ ܡܪܝ
ܐܦ ܫܘܠܛܢܐ ܠܟܠܗܘܢ ܒܟܝܢܗܘܢ ܘܐܟܘ ܚܝܠܐ
ܡܢ ܒܬܪܐ ܗܘܢ ܐܚܪܢܐ ܠܟ ܠܫܘܠܚܢܐ
ܗܘܢ ܢܛܘܪܐ ܚܝܠܐ ܘܦܚܬܐ ܥܠ ܚܛܝܐ
ܒܪܝܟ ܗܘ ܡܪܝܐ ܕܝܗܒ ܙܟܘܬܐ ܠܐܠܟܣܢܕܪܘܣ
ܘܐܬܠ ܘܐܚܝܕ ܒܥܘܬܪܗܘܢ ܕܐܬܘܬܐ
ܗܒ ܠܢ ܡܪܝ ܠܫܘܡܠܝܐ ܕܐܬܪܐ ܫܘܒܚܐ ܬܒܠ
ܕܢܫܬܐ ܫܘܕܥܢ ܒܗܘܢ ܩܝܡܝܢ ܠܟ ܠܫܘܠܚܢܐ
ܘܠܥܠܡܐ ܘܠܥܠܡܐ ܕܝܠܟ ܫܘܒܚܐ
ܘܠܥܠܡܝܢ ܘܠܥܠܡܝܢ ܕܝܠܟ ܚܘܣܝܐ.

2) Die Unterschrift lautet bei P[1]: ܫܠܡ ܡܐܡܪܐ ܕܥܠ ܐܠܟ' ܒܪ ܦܝܠ'
ܡܩܕ' ܕܝ ܥܠ ܠܥܠܡ ܣܥܪܐ ܘܡܕܡ ܠܦܐ ܕܐܬܐ ܘܣܚܡ ܐܝܟ ܠܓܒܗ
ܐܝܟܢ ܘܟܝܢܗ ܡܬܘܚܐ. ܘܥܠ ܚܙܐ ܐܦ ܫܘܠܛܐ ܕܐܬܐ.
Bei L lautet sie: ܫܠܡ ܡܐܡܪܐ ܕܥܠ ܐܠܟ' ܒܪ ܦܝܠ' ܡܩܕ' ܕܩܫܝܫ
ܠܥܝܢܐ ܡܢܝ ܒܥܘܒ ܡܠܟܐ.
Endlich bei P: ܫܠܡ ܡܐܡܪܐ ܕܥܠ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܘܥܠ ܗܘ̇ ܬܪܥܐ
ܕܥܒܕ ܠܐܦܝ ܓܪܒܝܐ. ܐܡ ܐܡܝܢ.

Berichtigungen.

Z. 248: „Wie weit sollen wir von hier aus noch ziehn?"
Alle diese Korrekturen verdanke ich den Bemerkungen Nestle's oben S. 401 f.

Mehmed Emin.

Mitgeteilt von

Dr. **Theodor Menzel** in Odessa.

Oγlum doγduγu gedsche.

aγlamajor . . . .
meraq etme uzun sürmez tschoq aγlar.
gün gelir-ki aγlamaqdan 'ömrü günü qararyr;
ela gjözler itsche qatschar, gül janaqlar sararyr;
schaqaqlardan kemik fyrlar, tombul eller za'yflar.

sen dersiñ-ki: „insan nitschün gjöz jaschlary dökedschek? . . .
baq taby'at, her tarafdan gülmekdédir jüzlere;
baq ne parlaq güzellikler serpilmischdir her jere;
baq her bir schej sevimli, χosch, oχ her jerde nur, tschitschek;

böjle güzel bir 'alemde aγlamaqmy?"
aγlamaq!
zira: her schej χijanetdir; zira: her jer duzaqdyr;
hatta bir dost sinesi-de bir vefasiz qudschaqdyr.
insan nasyl böjle jerde aγlamadan duradschaq? . . . .

'aziz qadyn, sizlerdeki o melekdsche dujγular
ne vaqyt-ki tschodschuqlaryñ ruhlarynda jer bulur;
ischte o gün insan oγlu schimdijinden schen olur;
biraz daha tschoqdscha güler, biraz daha az aγlar! . . .

محمد امين

اوغلم طوغديغى كيجه.

آغلاميور . . .

مراق ايتمه اوزون سورمز چوق آغلار.

كون كليركه آغلامقدن عمرى كونى قارارير؛

ألا كوزلر ايچره قاچار، كل يافاقلر صارارير؛
شافاقلردن كميك فيرلار، طومبول اللر ضعيفلار.

سن ديرسككه: «انسان نيچون كوز ياشلرى دوكه‌جك؟..
باق طبيعت، هر طرفدن كولمكده‌در يوزلره؛
باق نه پارلاق كوزللكلر سرپلمشدر هر يره؛
باق هر بر شى سويملى، خوش، اوخ هر يرده نور، چيچك.

بويله كوزل بر عالمده آغلامقمى؟..»
آغلامق
زيرا: هر شى خيانتدر؛ زيرا: هر ير طوزاقدر؛
حتى بر دوست سينه‌سى‌ده بر وفاسز قوجاقدر.
انسان ناصل بويله يرده آغلامادن طوراجق؟..

عزيز قادين، سزلرده‌كى او ملكجه طويغولر
نه وقتكه چوجوقلرك روحلرنده ير بولور؛
ايشته او كون انسان اوغلى شمديكندن شن اولور؛
براز دها چوقجه كولر، براز دها آز آغلار!..

Die Nacht, in der mein Sohn geboren ward.

„Er weint nicht!"
„Wundre Dich nicht! lang dauert es nicht, so wird er viel weinen!
Der Tag wird kommen, daß vor Weinen sein Leben, sein Tag sich verfinstern;
Die azurblauen Augen hohl nach innen zurücksinken; die rosigen Wangen bleich werden;
An den Schläfen der Knochen vorspringt; die rundlichen weichen Hände schwach werden!

Du sagst: „Warum soll der Mensch Tränen vergießen?
„Schau doch, die Natur! überall lächelt sie jetzt einem ins Angesicht!

„Schau doch, was für vielfältige strahlende Schönheit überall ausgebreitet ist!
„Schau doch! jedwedes Ding ist lieblich, ist angenehm! O sieh doch! überall Licht, Blumen! . . . .

„In einer so schönen Welt wirklich Weinen?“
„Ja, weinen!
Denn jedes Ding ist Verrat! Denn jeder Ort ist eine Falle!
Ja sogar eine Freundesbrust ist ein treuloser Busen.
Wie soll an einem solchen Ort der Mensch sich des Weinens enthalten?

Teures Weib: Wenn jene Engelsgefühle, die dich beseelen,
In den Seelen der Kinder Platz finden,
Siehe, an jenem Tage wird der Menschensohn mehr als jetzt fröhlich sein,
Da wird er um ein wenig mehr lachen und um etwas weniger weinen!“

Abweichungen vom Manuskript M. Emin's.

V. 4: شاقاقلردن *schaqaqlardan* statt شاقاقلرن.
ضعيفلار *za'yflar* statt صعيفلار.

V. 9 und 12: آغلامقمى und آغلامادن mit Medda, da Emin es hier im Gegensatz zu allen andern vorkommenden Fällen vergessen hat.

ad V. 4: طومبول *tombul*, weich, rundlich, von Kindern gebraucht.
Vgl. W. Radloff, Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialekte, St. Petersburg 1888 ff., Heft 16 S. 1241.
J. Chloros, Lexikon Turko Hellenikon, Konstantinopel 1899, II, S. 1097.
G. Jacob, Türk. Litteraturgeschichte in Einzeldarstellungen, Berlin 1900, I, S. 84.

Chloros, aus dem Radloff anscheinend seine meisten Bemerkungen über das Osmanische entnommen hat, sagt an der zitierten Stelle:

طومبول T. *τουμπούλ* [*ἐκ τοῦ* طومب] *στρογγύλος, εὐτραφής* [*παῖς*], *ἀφράτος. βλ.* پومبول *καὶ* طومبالان.

Chloros I, S. 430. پومبول: *εὐτραφής, φυσίγναθος, παχουλός* [*παῖς*].

Das Himmelsjahr
als Grundelement der altorientalischen Chronologie.

Von

Eduard Mahler.

Vor kurzem erst[1]) hatte ich Gelegenheit, mich mit dem im Felsengrabe des Chnumḥotep zu Benihassan verzeichneten Festkalender zu beschäftigen und aus diesem Anlasse für die vier genannten Feste: Fest des Jahresanfanges, Fest des Neujahrs, Fest des großen Jahres und Fest des kleinen Jahres eine entsprechende Deutung zu suchen. Ich wies da nach, daß das „Fest des Jahresanfanges" auf das bewegliche Jahr der Ägypter, das „Fest des Neujahrs" auf das Sirius- oder Sothisjahr Bezug habe. Dementsprechend ist das „große Jahr" jener Zeitkreis, welcher zum Ausgleich des beweglichen Jahres mit dem Himmel dient, also die Sothisperiode, die 1461 bewegliche Jahre = 1460 Siriusjahre oder feste Sonnenjahre zählt; dagegen ist das „kleine Jahr" das Quadriennium, welches das Siriusjahr mit dem Himmel ausgleicht. Ich zeigte aber auch zugleich, welche hohe Bedeutung dieser Definition im Kulturleben der Völker zukommt.

Es ist:

$$1460 = 1440 + 20$$
$$\text{oder: } 1460 = 12 . 120 + 5 . 4$$
$$\text{somit: } 1460 = 12 . (30 . 4) + 5 . 4$$

Es sind somit:

1460 Jahre oder 1 Sothisperiode = 12 . 30 Quadriennien
+ 5 „

So wie das Kalenderjahr also aus 12 Monaten à 30 Tage + 5 Tage besteht, zählt die Sothisperiode oder das „große Jahr" 12 Teile à 30 Quadriennien + 5 Quadriennien.

Da nun nach altorientalischer Auffassung den Erscheinungen auf Erden gleiche Erscheinungen im Himmel entsprechen und alles irdische Tun und Treiben nur ein Abbild von allen jenen Erscheinungen ist, die sich im Himmel abspielen (so ist der König ein Vertreter Gottes auf Erden; die irdische Geographie eine treue

1) Orient. Litteraturzeitung, November- und Dezemberheft 1905, Januarheft 1906.

Kopie der Himmelsgeographie etc.), so gilt dies in noch viel höherem Maße von der Zeitteilung und dem Kalender, dessen Elemente und Grundprinzipien ohnehin den Himmelserscheinungen entnommen werden. Es entspricht also dem irdischen Kalender ein Himmelskalender, in welchem das Jahr gleichfalls 12 Monate à 30 Tage + 5 Tage zählt. Der „Himmelstag" ist das Quadriennium, und somit ist die Sothisperiode die wahre Dauer des „Himmelsjahres".

Und genau so, wie man im praktischen Leben (bei verschiedenen Rechnungen etc.), nicht nur im grauen Altertume, sondern auch heute noch das Jahr zu rund 360 Tagen (nämlich das Jahr zu 12 Monaten, den Monat zu 30 Tagen) zählt, so wird auch bei den himmlischen Erscheinungen und zwar dort, wo das Himmelsjahr als Grundlage der Rechnung dient, dieses mit Hinweglassung der 5 Zusatztage als aus 12 Monaten à 30 Tagen bestehend angenommen.

Aber noch mehr! Eine ganze Reihe von Zeitkreisen im Kalender der Ägypter und der Babylonier, so auch gewisse zyklische Zahlen, die in der Bibel in so auffallender Weise wiederkehren (so beispielsweise die Zahl 40), finden durch die Theorie des Himmelskalenders ihre natürliche und einfache Erklärung.

* * *

Da der „große Monat" oder auch „Himmelsmonat" 30 Quadriennien zählte, so war die Triakontaëteride als Periode von 30 Siriusjahren nichts anderes, als ein Quadrant des Monatskreises oder ein Monatsquadrant, denn: 30 Quadriennien = 30 . 4 Jahre, ein Viertel davon ist sonach $= \frac{30 \cdot 4}{4} = 30$ Jahre oder auch $= 7^1/_2$ Quadriennien. Dieselbe Relation zeigt der irdische Monat; dieser zählt 30 Tage, ein Quadrant desselben hat somit $\frac{30}{4} = 7^1/_2$ Tage. Der Kalender jedoch kennt keine Bruchteile von Tagen, und so wird statt der $7^1/_2$ Tage, die einen Monatsquadranten ausmachen und zur Bildung der idealen oder wahren Woche führten, als neue Zeiteinheit ein Zeitkreis von 7 Tagen angenommen: die mittlere Woche. Genau dasselbe gilt natürlich von der „Himmelswoche" oder großen Woche. Ihre wahre Dauer beträgt $7^1/_2$ Quadriennien oder eine Triakontaëteride. Statt der $7^1/_2$ Quadriennien aber, welche die Dauer der wahren Himmelswoche ausmachen, wird analog dem irdischen Kalender auch im Himmelskalender eine „mittlere Woche" in der Dauer von 7 Himmelstagen (d. h. 7 Quadriennien) angenommen.

Dadurch gelangen wir aber zur Erklärung eines neuen Zeitkreises. 7 Quadriennien zählen $7 \times 4 = 28$ Jahre. Die mittlere Himmelswoche als chronologischer Zeitkreis in der Dauer von 7 Quadriennien oder 7 Himmelstagen ist also der 28jährige

Zeitkreis, den wir sonst als Sonnenzirkel kennen. Nun ist aber die Bedeutung dieses Sonnenzirkels in einfacher Weise erklärt: er bildet nicht nur im Himmelskalender ein Analogon zur Woche des irdischen Kalenders, sondern steht noch in der Beziehung zu derselben, daß nach Ablauf einer jeden solchen Himmelswoche die einzelnen Kalendertage des Siriusjahres (und so auch des julianischen Jahres) auf denselben Tag der Woche wiederkehren.

Die Zahl 30 war aber auch sonst von großer Bedeutung im Leben der alten Kulturvölker. Nicht nur bei der Dauer des Monats (des irdischen mit 30 Tagen, des himmlischen mit 30 Quadriennien) und bei der Länge der Triakontaëteride war sie bestimmend, auch die Dauer einer Generation wurde mit der Zahl 30 bemessen, denn sowohl bei den Babyloniern wie bei den Ägyptern betrug die mittlere Dauer einer Generation 30 Jahre, und zwar nicht nur deshalb, weil 30 die Hälfte der so bedeutungsvollen Zahl 60 war, sondern vielmehr deshalb, weil 30 Jahre einen Quadranten des himmlischen Monatskreises ausmachten. So wie heutzutage 25jährige Jubiläen begangen werden, weil 25 Jahre ein ganzes Viertel eines Centenniums ausmachen, so wurden im alten Orient 30jährige Jubiläen gefeiert, weil 30 Jahre ein Viertel des großen Monats oder Himmelsmonats ausmachten. Damit wird aber eine Frage gelöst, die so oft schon die Gelehrten beschäftigte[1]), aber niemals befriedigend beantwortet werden konnte. Ich meine die Angabe des Berosus, nach welcher die gesamte Regierungszeit der 10 babylonischen Urkönige von der Schöpfung bis zur Sintflut 432 000 Jahre betrug. Die 10 Urkönige repräsentieren wie die 10 biblischen Urväter 10 Urgenerationen oder Himmelsgenerationen. Eine Generation zählt 30 Jahre, also hat die himmlische Generation oder Urgeneration 30 Himmelsjahre; da nun ein Himmelsjahr 12 Himmelsmonate und dieser 30 Himmelstage, d. i. 30 Quadriennien zählt, so beträgt die mittlere Dauer einer Urgeneration oder Himmelsgeneration:

$$30 . 12 . 30 \text{ Quadriennien}$$
$$\text{d. i. } 30 . 12 . 30 . 4 \text{ Jahre} = 43\,200 \text{ Jahre}$$

10 solche Generationen haben somit 432 000 Jahre!

Aber noch andere wichtige Relationen kommen der Zahl 30 zu; insbesondere lassen sich diese im Kalender der Babylonier noch nachweisen. Hier war das Lunisolarjahr die Grundlage des Kalenders. Dem ist aber ganz gewiß die Anwendung des reinen Mondjahres vorangegangen. Ein reines Mondjahr zählt 354 Tage (12 Monate von abwechselnd 29 und 30 Tagen, also $6 \times 29 + 6 \times 30$ Tage); das wahre Mondjahr hat jedoch $12 \times 29{,}53059 = 354{,}36708$ Tage, wir haben somit:

1) Siehe auch: Zimmern, „Biblische und babylonische Urgeschichte“, AO. II, 3, S. 29.

1 Wahres Mondjahr = 1 Reines Mondjahr + 0,36708 Tage
daher: 30 Wahre Mondjahre = 30 Reine Mondjahre + 30 × 0,36708 T.
oder: 30 „ „ = 30 „ „ + 11,01240 T.

d. h. 30 Wahre Mondj. = 30 Reine Mondj. + 11 Tage.

Also schon die Anwendung des reinen Mondjahres machte es notwendig, daß von Zeit zu Zeit — u. zw. innerhalb eines Zeitraumes von 30 Jahren 11 mal — die Länge des Jahres nicht 354 sondern 355 Tage betrug, daß also (wie noch heute im Kalender der Türken und Araber) einer der sonst 29 Tage zählenden Monate an 11 festgesetzten Stellen eines 30jährigen Zyklus 30 Tage hatte.

Genau dieselben Zahlen 30 und 11 kommen zum Vorschein, wenn wir das Verhältnis des reinen Mondjahres (354 Tage) zum reinen Sonnenjahre (365 Tage) suchen, denn:

1 Reines Sonnenjahr = 1 Reines Mondjahr + 11 Tage
daher: 30 Reine Sonnenjahre = 30 Reine Mondjahre + 11 . 30 Tage

d. h. 30 Reine Sonnenj. = 30 Reine Mondj. + 11 Monate.

Und diese Gleichung war es auch, welche sozusagen den Ausgangspunkt oder ersten Antrieb zur Schaffung eines Lunisolarjahres bildete. Der Aufbau des so zu Stande gekommenen 30jährigen Lunisolarzykluses war gar nicht schwer: sobald die durch Anwendung des reinen Mondjahrs von Jahr zu Jahr in Bezug auf das Sonnenjahr erübrigten oder vernachlässigten 11 Tage der Dauer eines Monates gleichkamen, wurde zu den 12 Monaten des Mondjahres ein 13. Monat in der Dauer von 30 Tagen hinzugefügt, wodurch dann das Jahr eine Länge von 384 Tagen hatte. Folgende Tabelle zeigt dies in übersichtlicher Weise:

Tabelle A.

Jahr	Länge des Jahres.	Fehler in Bezug auf das reine Sonnenjahr.	Jahr	Länge des Jahres.	Fehler in Bezug auf das reine Sonnenjahr.
I.	354 Tage	+ 11 Tage	*XVI.	384 Tage	— 4 Tage
II.	354 „	+ 22 „	XVII.	354 „	+ 7 „
*III.	384 „	+ 3 „	XVIII.	354 „	+ 18 „
IV.	354 „	+ 14 „	*XIX.	384 „	— 1 „
V.	354 „	+ 25 „	XX.	354 „	+ 10 „
*VI.	384 „	+ 6 „	XXI.	354 „	+ 21 „
VII.	354 „	+ 17 „	*XXII.	384 „	+ 2 „
*VIII.	384 „	— 2 „	XXIII.	354 „	+ 13 „
IX.	354 „	+ 9 „	XXIV.	354 „	+ 24 „
X.	354 „	+ 20 „	*XXV.	384 „	+ 5 „
*XI.	384 „	+ 1 „	XXVI.	354 „	+ 16 „
XII.	354 „	+ 12 „	*XXVII.	384 „	— 3 „
XIII.	354 „	+ 23 „	XXVIII.	354 „	+ 8 „
*XIV.	384 „	+ 4 „	XXIX.	354 „	+ 19 „
XV.	354 „	+ 15 „	*XXX.	384 „	0 „

Man sieht aus dieser Tabelle — deutlicher als dies die beredtsten Worte zu schildern vermöchten —, daß durch Hinzufügen von 11 Monaten innerhalb eines Zeitraumes von 30 Jahren das reine Mondjahr mit dem reinen Sonnenjahr ausgeglichen wird. Die in diesem Zyklus auftretenden Schaltjahre sind:

III., VI., VIII., XI., XIV., XVI., XIX., XXII., XXV., XXVII. und XXX.

Solcher Art war also sicherlich der Schaltzyklus, welcher die Grundlage oder sagen wir den Ausgangspunkt zur Bildung eines Lunisolarjahres anbahnte, wodurch das reine Mondjahr (= 354 Tage) mit dem reinen Sonnenjahre (= 365 Tage) ausgeglichen werden sollte. Sobald man jedoch erkannt hatte, daß das wahre Sonnenjahr nicht 365, sondern $365^1/_4$ (= 365,25) Tage habe und die mittlere Dauer des Mondmonats nicht $29^1/_2$ (= 29,5), sondern 29,53059 Tage, das wahre Mondjahr also nicht 354, sondern 354,36708 Tage zähle, da hatte man auch die Unzulänglichkeit des obigen Kalenders erkannt und diese nach Möglichkeit zu beheben gesucht. Das Verfahren, das hierbei berücksichtigt werden mußte, war ein verhältnismäßig leichtes. Das Jahr hatte auch fernerhin im allgemeinen 354 Tage; nur dann, wenn die Differenz zwischen dem reinen und wahren Mondjahre zu einem vollen Tage anwuchs, da wurde — wie früher im reinen Mondjahre — die Dauer des Jahres um 1 Tag vergrößert, so daß in diesem Falle das Gemeinjahr nicht 354, sondern 355 Tage zählte. Ebenso wurde, wenn die Differenz zwischen der Dauer des Sonnenjahres und dem Mondjahre (also die Zahl 365,25 — 354 = 11,25) zu einem vollen Monate anwuchs, das Jahr in ein Schaltjahr umgewandelt und zählte dann nicht 354, sondern 384 Tage. Die hier mitgeteilte Tabelle B zeigt den Mechanismus, der gar nicht viel Rechenkunst erfordert, in übersichtlichster Weise. Das erste Jahr hatte 354 Tage; dadurch entstand in bezug auf die Sonne ein Fehler von 11,25 T., in bezug auf den Mond ein Fehler von 0,36708 Tagen. Am Ende des zweiten Jahres wuchsen diese Fehler zu 22,50 Tagen, beziehungsweise 0,73416 Tagen an, und am Ende des dritten Jahres war der Fehler in bezug auf die Sonne bereits zu 33,75 Tagen, der in bezug auf den Mond auf 1,10124 Tagen angewachsen. Die Folge davon war, daß man diesem Jahre einen 13. Monat in der Dauer von 30 Tagen hinzufügte und auf diese Weise die Dauer dieses Jahres auf 384 Tage erhöhte. Dadurch wurde der Fehler in bezug auf die Sonne auf nur mehr 3,75 Tage herabgedrückt, aber auch der in bezug auf den Mond wurde dadurch herabgedrückt. Denn indem man einen 30tägigen Monat hinzufügte, wo die wahre Dauer eines Mondmonats aber nur 29,53059 Tage beträgt, hatte man den früheren Überschuß in bezug auf den Mond, der 1,10124 Tage ausmachte, um 30 — 29,53059 = 0,46941 Tage vermindert, und so war am Ende des dritten Jahres, das in der

geschilderten Weise zu einem Schaltjahre von 384 Tagen gemacht wurde, der Fehler in bezug auf den Mond nur mehr 0,63183 Tage. Am Ende des nächsten, also des 4. Jahres, wuchs der Fehler in bezug auf die Sonne wieder zu 15,00 Tagen an, der in bezug auf den Mond auf 0,99891, d. i. auf fast 1 Tag an. Die Folge davon war, daß dieses 4. Jahr, um mit dem Monde in Übereinstimmung zu bleiben, um 1 Tag vergrößert wurde, also 355 Tage zählte, wodurch die Differenz in bezug auf den Mond auf — 0,00109 Tage herabgedrückt wurde, aber auch die in bezug auf die Sonne um 1 Tag kleiner wurde. Indem man dies so fortsetzte, gelangte man zum Aufbau der hier beigegebenen Tabelle B, welche den Aufbau des 30jährigen Zyklus in klarer Weise veranschaulicht.

Tabelle B.

Jahr des Zyklus	Länge des Jahres	Fehler bezüglich der Sonne	Fehler bezüglich des Mondes
I.	354 Tage	+ 11,25 Tage	+ 0,36708 Tage
II.	354 „	+ 22,50 „	+ 0,73416 „
	(354)	(+ 33,75)	(+ 1,10124)
*III.	384 „	+ 3,75 „	+ 0,63183 „
	(354)	(+ 15,00)	(+ 0,99891)
IV.	355 „	+ 14,00 „	— 0,00109 „
V.	354 „	+ 25,25 „	+ 0,36599 „
	(354)	(+ 36,50)	(+ 0,73307)
*VI.	384 „	+ 6,50 „	+ 0,26366 „
VII.	354 „	+ 17,75 „	+ 0,63074 „
	(354)	(+ 29,00)	(+ 0,99782)
*VIII.	384 „	— 1,00 „	+ 0,52841 „
IX.	354 „	+ 10,25 „	+ 0,89549 „
	(354)	(+ 21,50)	(+ 1,26257)
X.	355 „	+ 20,50 „	+ 0,26257 „
	(354)	(+ 31,75)	(+ 0,62965)
*XI.	384 „	+ 1,75 „	+ 0,16024 „
XII.	354 „	+ 13,00 „	+ 0,52732 „
XIII.	354 „	+ 24,25 „	+ 0,89440 „
	(354)	(+ 35,50)	(+ 1,26148)
*XIV.	384 „	+ 5,50 „	+ 0,79207 „
	(354)	(+ 16,75)	(+ 1,15915)
XV.	355 „	+ 15,75 „	+ 0,15915 „
	(354)	(+ 27,00)	(+ 0,52623)
*XVI.	384 „	— 3,00 „	+ 0,05682 „
XVII.	354 „	+ 8,25 „	+ 0,42390 „
XVIII.	354 „	+ 19,50 „	+ 0,79098 „

Jahr des Zyklus	Länge des Jahres	Fehler bezüglich der Sonne	Fehler bezüglich des Mondes
	(354)	(+ 30,75)	(+ 1,15806)
*XIX.	384 Tage	+ 0,75 Tage	+ 0,68865 Tage
	(354)	(+ 12,00)	(+ 1,05573)
XX.	355 „	+ 11,00 „	+ 0,05573 „
XXI.	354 „	+ 22,25 „	+ 0,42281 „
	(354)	(+ 33,50)	(+ 0,78989)
*XXII.	384 „	+ 3,50 „	+ 0,32048 „
XXIII.	354 „	+ 14,75 „	+ 0,68756 „
	(354)	(+ 26,00)	(+ 1,05464)
XXIV.	355 „	+ 25,00 „	+ 0,05464 „
	(354)	(+ 36,25)	(+ 0,42172)
*XXV.	384 „	+ 6,25 „	— 0,04769 „
XXVI.	354 „	+ 17,50 „	+ 0,31939 „
	(354)	(+ 28,75)	(+ 0,68647)
*XXVII.	384 „	— 1,25 „	+ 0,21706 „
XXVIII.	354 „	+ 10,00 „	+ 0,58414 „
	(354)	(+ 21,25)	(+ 0,95122)
XXIX.	355 „	+ 20,25 „	— 0,04808 „
	(354)	(+ 31,50)	(+ 0,31900)
*XXX.	384 „	+ 1,50 „	— 0,15041 „

Vergleicht man diese Tabelle mit der auf p. 828 mitgeteilten Tabelle A, so sehen wir, daß die Anordnung der Gemeinjahre und Schaltjahre dieselbe ist wie früher, nur haben jetzt einige der Gemeinjahre, die früher 354 Tage zählten, jetzt 355 Tage, wodurch der Ausgleich zwischen Mond und Sonne wesentlich verbessert erscheint. Im früheren Zyklus betrug die Gesamtsumme der Tage 10950, und da 30 Sonnenjahre = 30 × 365,25 = 10957,50 T. ausmachen, so beging man einen Fehler von $7^1/_2$ Tagen. Im neuen Zyklus haben 6 der Gemeinjahre je 355 Tage, wodurch die Gesamtsumme der Tage des 30jährigen Zyklus um 6 erhöht erscheint und der Fehler gegenüber dem wahren Stande der Sonne nicht mehr $7^1/_2$ Tage, sondern nur mehr $1^1/_2$ Tag beträgt. Es ist dies scheinbar ein noch immer großer Fehler. Wenn wir jedoch bedenken, daß auch der julianische Kalender nicht frei von jedem Fehler ist und daß die Differenz gegenüber dem tropischen Jahre bereits 10 Tage ausmachte, als Papst Gregor XIII. daran ging, denselben zu beheben; bedenken wir ferner, daß es trotz der Bemühungen des Papstes Gregor XIII. noch fast $1^1/_2$ Jahrhunderte dauerte, bis das protestantische Deutschland sich bewogen fühlte den neuen Kalender anzunehmen (in Deutschland 1700, in England sogar erst 1752 und in Schweden 1753), und erwägen wir, daß

ein großer Teil Europas (Russen und Griechen) noch immer bei dem alten Kalender beharrt, wiewohl die Abweichung heute bereits 13 Tage ausmacht, so wird der Fehler von 1½ Tagen, welchen der 30jährige Zyklus in bezug auf die Sonne aufweist, uns gar nicht mehr so bedenklich erscheinen.

Allerdings muß dieser Fehler im Laufe der Zeit zu einer solchen Größe angewachsen sein, daß er der Aufmerksamkeit der Babylonier nicht mehr entgehen konnte und mit zwingender Notwendigkeit eine Reformation erforderte. Und diese Reformation ins Leben gerufen zu haben, mag das große Verdienst Nabonassar's gewesen sein.

Ich hatte bei früheren Gelegenheiten [1]) den Nachweis erbracht, daß die Babylonier wenigstens in der spätern Zeit ihrer Reichsgeschichte und zwar seit 747 v. Chr., dem 1. Jahre Nabonassar's einen 19jährigen Schaltzyklus hatten, dessen 1. Jahr mit dem am 1. Nisan d. J. 747 v. Chr. beginnenden bürgerlichen Jahre, also mit dem Jahre I des Königs Nabonassar zusammenfiel. Die Einführung dieses 19jährigen Zyklus ist — wie wir heute wissen — mit dem Namen Nabonassar's aufs innigste verknüpft. Wie der julianische Kalender auf Julius Caesar und die Kalenderreformation auf Papst Gregor XIII. hinweist, so bleibt es ein ungewöhnliches Verdienst Nabonassar's, den 19jährigen Schaltzyklus ins Leben gerufen zu haben, einen Zyklus, den nicht nur später die Griechen und Juden für ihren Kalender entlehnten, der vielmehr noch dadurch an kulturhistorischer Bedeutung gewonnen, daß er noch heute die Grundlage der Festkalender der gesamten Christenheit bildet.

Worin bestand aber die große Reformation Nabonassar's? Die soeben vorgetragenen Erörterungen geben uns über diese Frage Aufschluß. Daß der Kalender der Babylonier auch schon vor Nabonassar auf einem Lunisolarjahr basierte, ist sicher, denn in vielen Inschriften aus der Zeit vor Nabonassar und auch in denen aus der älteren Epoche der babylonischen Geschichte finden wir einen II. Adaru, also einen Schaltmonat, angeführt. Sollte diese Schaltung eine ganz willkürliche gewesen sein? Dies ist wohl kaum vorauszusetzen von einem Volke, das schon in der frühesten Zeit der Geschichte die wichtigsten Gesetze von den Bewegungen der Himmelskörper (wie der Sonne, des Mondes, der Planeten und Tierkreisbilder) sich zu eigen gemacht hat. Ein Volk, das solche astronomische Kenntnisse besaß, daß es wichtige Sternkonstellationen und Eklipsen im Vorhinein bestimmen konnte und schon in frühester Zeit über die Länge des Sonnenjahres und Mond-

1) Transactions of the IX. Congress of the Orientalists, London 1892; Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissensch., Wien, 1892; Denkschriften der Kais. Akad. d. Wiss., Wien 1895; ZDMG. 52, 227.

jahres aufs genaueste unterrichtet war, kann unmöglich ein so wichtiges Kulturelement, wie es die Zeitteilung und Zeitrechnung ist, der bloßen Willkürlichkeit überlassen haben. Also auch vor Nabonassar war der Kalender an Normen und Gesetze gebunden. Diese modifiziert und die aus der Inkommensurabilität des Sonnenjahrs und Mondjahrs entstandenen merkbaren Fehler beseitigt zu haben, ist das Verdienst Nabonassar's. Eine Schaltregel hat es aber auch schon früher gegeben. Sie basierte allerdings nicht auf einem 19jährigen Zyklus, wohl aber diente ihr die Triakontaëteride als Grundlage, d. i. jener Zyklus von 30 Jahren, der als Quadrant des großen Himmelsmonats die Basis für die große Himmelswoche bildete, gleichsam als Analogon für den Quadranten des Kalendermonats, der den Ausgangspunkt zur Konstruierung der Kalenderwoche bildete. Dieser 30jährige Zyklus hatte aber, wie schon bemerkt wurde, im Laufe der Zeit den Ausgleich zwischen Sonne und Mond eben wegen der Inkommensurabilität der Bewegungen dieser beiden Weltkörper in nicht ganz einwandfreier Weise hergestellt. Wenn auch im Anfange die Abweichung vom wahren Sonnenlaufe nur 1,5 Tage (also eine kalendarisch kaum wahrnehmbare Größe) betrug, so wuchs diese endlich dennoch zu einer solchen Zahl an, daß der Kalender einer durchgreifenden Reformation bedurfte. So wie aber der Fehler des julianischen Jahres lange Zeit unbeachtet blieb und erst am Ende des XVI. Jahrhunderts durch den Papst Gregor XIII. in entsprechender Weise reformiert wurde, so wurde auch der 30jährige Zyklus selbst dann noch aufrecht erhalten, als seine Mängel klar zu Tage traten. Erst Nabonassar wagte die durchgreifende Modifikation des babylonischen Schaltzyklus. Und es war dies in der Tat kein leichtes Wagnis, denn die 30jährige Periode war mit den astralen Begriffen und Theorien der Babylonier viel zu sehr verknüpft, als daß es leichterdings möglich gewesen wäre, diese ohne schwertriftige Gründe aufzugeben. Und sie wurde auch nicht fallen gelassen, denn als Nabonassar an die Reorganisation des nationalen Kalenders schritt, da war es eben der bis nun den Kalender regulierte 30jährige Zyklus, der ihm als Ausgangspunkt diente. Die Zahl 30 ist mit dem Mondjahre innig verknüpft:

30 wahre Mondjahre = 30 mittlere Mondjahre + 11 Tage
30 Sonnenjahre = 30 „ „ + 11 Monate

Die Zahlen 30 und 11 mußten also auch bei der Reorganisation des Kalenders, dem ja auch fernerhin der Mondmonat als grundlegendes Prinzip bleiben mußte, irgendwie in Relation gebracht werden. Der bisherige Schaltzyklus zählte 30 Jahre; da man nun nach einem kleinern Zyklus suchte, der das Verhältnis zur Sonne besser regulieren sollte als der bisherige, suchte man eine Zahl, die auch mit den Zahlen 30 und 11 in irgendwelcher

Beziehung steht. Und da ergab sich von selbst die Zahl 19, da die nächste Relation am besten wohl durch die Gleichung 30 — 11 = 19 gegeben war. Ein Blick auf die Tafel B lehrt aber auch, daß bei keinem andern Jahre der Fehler in bezug auf die Sonne so klein ist, als eben beim Jahre 19 des 30jährigen Zyklus, und dabei ist auch der Fehler in bezug auf den Mond kaum größer als $^1/_2$ Tag. Nabonassar schloß also den Zyklus beim Jahre 19 ab und gab überdies dem letzten Jahre eine Dauer von 385 Tagen, wodurch der Fehler auch in bezug auf den Mond statt 0,68865 Tagen nur mehr — 0,31135 Tage betrug und der in bezug auf die Sonne nur — 0,25 Tage, also eine solche kleine Größe ausmachte, daß erst nach Ablauf von etwa 120 Jahren (oder der Dauer eines Himmelsmonates) der Fehler nur so viel betrug, wie früher nach 30 Jahren. Zur Zeit, da das babylonische Reich der Wucht der Perser erlag (also 538 v. Chr.), betrug der Fehler des so verbesserten Zyklus gegenüber der Sonne $2^3/_4$ Tage; im Jahre 432 v. Chr., als Meton den babylonischen Zyklus zur Grundlage des von ihm den Griechen empfohlenen Kalenders adoptierte, wich der von Nabonassar verbesserte Kalender erst um 4 Tage von der Sonne ab, also um genau so viel, als der Fehler des julianischen Kalenders bereits im VIII. Jahrhundert n. Chr. (800 Jahre vor der gregorianischen Kalenderreformation) betrug.

So hatte Nabonassar, indem er von dem 30jährigen Zyklus ausgehend den 19jährigen Schaltzyklus ins Leben rief, im Rahmen des babylonischen Kalenders eine Reformation durchgeführt, an deren Ursprung und Bedeutung heute wohl schon jede Rückerinnerung erloschen ist, die aber um so durchgreifender war, da sie auch heute noch nach mehr denn dritthalb Jahrtausenden in den Festkalendern der größten Kulturvölker fortlebt. Der Vorgänger dieses 19jährigen Zykluses war aber die Triakontaëteride, der Zyklus von 30 Jahren, dem 371 synodische und 401 periodische Monate entsprechen, der in seiner Urbedeutung aber einen Quadranten des großen Himmelsmonats repräsentiert und darum auch als die mittlere Dauer einer Generation aufgefaßt wurde.

* * *

Doch nicht nur der Zahl 30 kommt astrale Bedeutung zu; auch die, namentlich im biblischen Schrifttum, so häufig auftretende Zahl 40 findet durch die hier definierten großen himmlischen Zeitkreise ihre Erklärung. In einem Vortrage anläßlich des Baseler internationalen religionshistorischen Kongresses habe ich auf die vielen babylonischen und ägyptischen Elemente hingewiesen, denen wir in der Bibel begegnen und die insbesondere in den Festen Israels zum Ausdruck gelangen. Auch in der so häufig vorkommenden Zahl 40 tritt uns ein solches Element entgegen. Es ist gewiß nicht neckischer Zufall, wenn wir lesen:

Judicum, III, 11: *Vatiškot ha'areṣ 'arba'im šanah vajjamat 'Atni'el ben Ḳnaz* Das Land hatte Ruhe 40 Jahre, da starb Atniel, Sohn des Kenas.

Ibd. III, 30 sagt uns, daß nach der Heldentat des Ehud das Land 80 = 2 × 40 Jahre die Segnungen des Friedens genießen konnte: *Vatiškot ha'areṣ šmonim šanah.*

Ibd. V, 31 erzählt von einer 40jährigen Ruhe nach der Tat der Deborah: *Vatiškot ha'areṣ 'arba'im šanah.*

Ibd. VIII, 28 berichtet dasselbe aus den Tagen Gideon's: *Vatiškot ha'areṣ 'arba'im šanah bijme gid'on.*

Ibd. XIII, 1 tut uns kund, daß Israel nach dem Tode Abdon's 40 Jahre das Joch der Philister erdulden mußte: *Vajjitnem Jahve bjad plištim 'arba'im šanah.*

I. Samuelis, IV, 18 berichtet die 40jährige Richterzeit Eli's: *Vhu' šafat 'et Jisra'el 'arba'im šanah.*

II. Samuelis, V, 4: *Ben šlošim šanah David bmalko 'arba'im šanah malak* Im Alter von 30 Jahren wurde David König, 40 Jahre regierte er als solcher.

I. Regum, VI, 1 erzählt, daß im Jahre 480 (= 12 × 40) nach dem Auszuge Israel's aus Ägypten der Tempelbau begonnen wurde: *Vajhi bišmonim šanah v'arba' me'ot šanah lṣe't bne Jisra'el me'ereṣ miṣrajim .... vajiben habajit ljahve.*

Ibd. XI, 42: *Vhajamim 'ašer malak Šlomoh birušalaim 'al kal Jisra'el 'arba'im šanah* Die Zeit, die Salomo zu Jerusalem über ganz Israel als König regierte, betrug 40 Jahre.

Mose war auf dem Berge 40 Tage; Exodus, XXIV, 18: *vajhi mošeh bahar 'arba'im jom v'arba'im lajlah.* Vgl. ibd. XXXIV, 28 und Deuteron. IX, 9 und 11. — Nach Numeri, XIII, 25 dauerte das Auskundschaften des heiligen Landes 40 Tage: *vajašubu mitur ha'areṣ mikeṣ 'arba'im jom.* — Mose war 80 = 2 × 40 Jahre alt, als er zum ersten Male vor Pharao erschien (Exod., VII, 7). — Die Wüstenwanderung dauerte 40 Jahre (Numeri, XIV, 33—34; Deuteronom., XXIX, 4). — Mose erreichte ein Alter von 120 = 3 × 40 Jahren (Deuteron., XXXIV, 7).

Da ist Zufall oder Tendenzdichtung ausgeschlossen, nur ein systematisch durchdachtes und in sich begründetes Prinzip kann diesen Zahlen zu grunde liegen.

Wir wissen, daß die alten Ägypter das Jahr nicht in 4, sondern in 3 Jahreszeiten teilten, deren jeder 4 Monate angehörten, die sie dann entsprechend als 1., 2., 3., 4. Monat der betreffenden Jahreszeit bezeichneten. Entsprechend dieser Dreiteilung des Jahres teilten sie auch den Monat in 3 Dekaden und jeder derselben entsprach ein besonderes Dekangestirn. Natürlich teilten sie dann auch das große Jahr oder Himmelsjahr in 3 Jahreszeiten, deren jeder 4 Himmelsmonate angehörten, und ebenso teilten sie dann den Himmelsmonat in 3 Himmelsdekaden, jede 10 Quadriennien: (d. h. 10 Himmelstage): oder 40 Jahre zählend.

Da haben wir also die Erklärung für die Zahl 40, die uns so häufig im biblischen Schrifttum entgegentritt; und ward sie einmal für das Jahr angewendet, so war es nicht mehr schwer, sie auch auf andere Zeitkreise (wie Monat und Tag) zu übertragen.

Interessant gestaltet sich dabei die Angabe über die Lebensdauer Mose's. Bekanntlich war Mose der Führer Israel's; dieses gliederte sich in 12 Stämme, sämtlich Söhne des letzten der 3 Urväter und dessen 4 Weiber. Die Dreizahl der Urväter entspricht der Dreiteilung des Jahres in 3 Jahreszeiten (ein ägyptisches Motiv). Jede Jahreszeit und somit auch die letzte hatte 4 Monate; auch Jakob, der letzte der 3 Urväter, hatte 4 Frauen. Zu jedem Monate der Ägypter gehörten, entsprechend den 3 Dekaden, 3 Dekangestirne, zu den 4 Monaten einer Jahreszeit also 12 Dekangestirne; auch Jacob zeugte mit seinen 4 Frauen 12 Söhne, entsprechend den zu 4 Monaten gehörenden 12 Dekangestirnen. In jeder Dekade hatte ein anderes Dekangestirn die Führung; auch in Israel blieb die Führerrolle nicht immer bei einem Stamme. Zur Zeit der Wüstenwanderung war es der Stamm Levi, dem diese Rolle in der Person Mose's zu Teil ward. Diese Herrschaft eines Dekangestirnes dauerte bloß eine Dekade, dann übernahm ein anderes die Führerrolle; auch Mose konnte nur während der Dauer einer Dekade (nämlich einer Himmelsdekade = 10 Quadriennien = 40 Jahre) der Führer Israel's sein; nach Ablauf dieser Dekade übergab er die Führung an Josua und starb. Mit 80 Jahren stand er zum ersten Male vor Pharao und mit 120 Jahren starb er. Seine ganze Lebensdauer betrug 120 Jahre, d. i. die Dauer eines Himmelsmonats oder die dreier Himmelsdekaden.

Man hatte die 12 Stämme Israel's auch mit den 12 Sternbildern des Tierkreises verglichen. Auch diese Annahme kann, in Verbindung mit der Angabe über die Lebensdauer des Mose, durch die hier entwickelten Zahlenangaben und die ihnen hier zu Grunde gelegten Bedeutungen begründet werden. Sind die 12 Stämme Repräsentanten der 12 Tierkreisbilder, dann repräsentieren die 3 Urväter und 4 Urmütter die Siebenzahl der Planeten (3 äußere: Saturn, Jupiter und Mars; 4 innere: Sonne, Venus, Merkur und Mond). Die Tierkreisbilder stehen mit den Planeten in innigster Verbindung, denn auch sie kreisen stets in nächster Nähe der Ekliptik und bilden daher die Kinderschar der Planeten. Jedem der 12 Tierkreisbilder entspricht ein Monat des Jahres; somit konnte auch Mose, der Repräsentant des Stammes Levi, nicht länger leben als einen Himmelsmonat, d. i. 30 Quadriennien = 120 Jahre.

Welche der beiden hier gegebenen Erklärungen als die plausiblere erscheint, mag dem Ermessen der Leser überlassen bleiben. Mir dünkt die erstere als wahrscheinlicher, weil damit zugleich auch die 40jährigen Regierungen der verschiedenen Richter: Athniel, Ehud, Deborah, Gideon, Eli und auch die der Könige David und Salomo ihre Erklärung finden.

Aber auch die Zahl 480 (die Zeit vom Exodus bis zum Tempelbau) findet ihre Erklärung. 480 Jahre sind = 4 Himmelsmonate (nämlich = 4 mal 30 Quadriennien = 4 mal 30 Himmelstage); dies ist aber genau die Dauer einer Jahreszeit im ägyptischen Sinne. Da mit dem Tempelbau die erste wichtige Epoche in der Geschichte des Volkes Israel seit dem Exodus ihren Abschluß findet, indem damit ihre definitive Niederlassung in Palästina gleichsam auch nach außen hin bekräftigt erscheint, so ist damit im großen jener Abschnitt abgeschlossen, der für das fernere Gedeihen des staatlichen Lebens des Volkes Israel von höchster Bedeutung sein sollte, gleichsam wie es die in der Natur sich darbietende Jahreszeit der Nilschwelle für das Wohl Ägyptens war. Mit dem Beginne dieser Jahreszeit trat die Nilschwelle ein, die Ägypten von der großen Dürre befreite und die Hoffnung auf ein gedeihliches Wohlergehen erweckte; auch der Exodus war der Anbruch einer auf eine gedeihliche Entwickelung des Volkes Israel's Hoffnung erweckenden Epoche. So wie jene 4 Monate zählte, so mußte auch die erste Epoche in der staatlichen Entwickelung Israel's 4 Monate, nämlich 4 Himmelsmonate, zählen, und daher die 480 Jahre!

Und tatsächlich sondert sich auch die Geschichte Israel's, insofern sie die Geschichte des israelitischen Staates ausmacht, in 3 Epochen: die erste Epoche umfaßt die Zeit vom Exodus bis zum salomonischen Tempelbau; die zweite Epoche dauerte bis zur Zerstörung dieses Tempels durch Nebukadneṣar; die dritte Epoche erstreckt sich bis zur Zerstörung des zweiten Tempels. Da haben wir deutlich die Dreiteilung des „großen Jahres" vor uns, welches die Geschichte Israel's als Geschichte eines Staates umfaßt. Für die erste Epoche gibt die Bibel deutlich die Zahl 480 Jahre an, d. i. die Dauer eines himmlischen Jahresdrittels. Welche Zeit gibt dieselbe Quelle für die zweite Epoche an? Die zweite Epoche wurde inauguriert mit dem Tempelbau und endigte mit der babylonischen Deportation. Beim Tempelbau war Ṣadok der Priester in Jerusalem. Im Buche I. Reg., Kap. IV, 1—4 lesen wir:

ויהי המלך שלמה מלך על כל ישראל ואלה השרים אשר לו עזריהו בן צדוק הכהן אליחרף ואחיה בני שישא ספרים יהושפט בן אחילוד המזכיר ובניהו בן יהוידע על הצבא וצדוק ואביתר כהנים.

„König Salomo ward König über ganz Israel. Und dies sind die Fürsten, die er um sich hatte: ʿAzarjahu, Sohn Ṣadoḳ's, des Priesters, sowie 'Eliḥaref und 'Aḥijah, Söhne Šiša's, waren Schreiber; Jehošafat, Sohn des 'Aḥilud, war Kanzler; B^enajahu, Sohn des J^ehojadaʿ, war Feldhauptmann; und Ṣadoḳ und 'Ebjatar waren Priester."

Dem Buche I. Chron., Kap. V., 29—40 entnehmen wir folgende Priestergenealogie:

1.	עמרם	'Amram (als Stamm-vater)	13.	אחימעץ	'Aḥima'aṣ
2.	אהרן	'Aharon	14.	עזריה	'Azarjah
3.	אלעזר	'El'azar	15.	יוחנן	Joḥanan
4.	פינחס	Pinḥas	16.	עזריה	'Azarjah
5.	אבישוע	'Abišua	17.	אמריה	'Amarjah
6.	בקי	Buḳi	18.	אחיטוב	'Aḥiṭub
7.	עזי	Uzi	19.	צדוק	Ṣadoḳ
8.	זרחיה	Z^{e}raḥjah	20.	שלום	Šalum
9.	מריות	M^{e}rajot	21.	חלקיה	Ḥilḳijah
10.	אמריה	'Amarjah	22.	עזריה	'Azarjah
11.	אחיטוב	'Aḥiṭub	23.	שריה	S^{e}rajah
12.	צדוק	Ṣadoḳ	24.	יהוצדק	J^{e}hoṣadaḳ

Und zum letzteren heißt es (I. Chron., V, 41):

ויהוצדק הלך בהגלות יהוה את יהודה וירושלם ביד נבכדנאצר

„J^{e}hoṣadaḳ ging in die Deportation, die Jahve über Juda und Jerusalem verhängt hatte."

Ṣadoḳ war also der Priester, unter dem die erste Epoche der Urgeschichte Israel's ihren Abschluß fand. J^{e}hoṣadaḳ, der 12. Nachfolger in der Priesterreihe seit Ṣadoḳ, war der Priester, unter dem das babylonische Exil erfolgte. — Für die erste Epoche der israelitischen Geschichte nennt uns die Bibel 480 Jahre, d. i. = 12 . 40 Jahre = 12 . 10 Quadriennien = 12 . 10 Himmelstage = 12 Himmelsdekaden; die zweite Epoche wird durch 12 aufeinanderfolgende Priester repräsentiert: 'Aḥima'aṣ, 'Azarjah .... J^{e}hoṣadaḳ. Und diese Zwölfzahl ist gewiß nicht Zufall; mit dieser sollen vielmehr jene 12 Dekangestirne versinnbildlicht werden, welche den 12 Dekaden des zweiten Drittels des himmlischen Jahres entsprechen.

So sehen wir das „Himmelsjahr" oder „große Jahr", das wir schon im Felsengrabe des Chnumḥotep zu Benihassan verzeichnet finden, als Grundlage verschiedener Zeitkreise; und vielleicht gelingt es, auch für andere Probleme der altorientalischen Chronologie, die noch immer ihrer Lösung harren, auf diese Weise eine befriedigende Erklärung zu finden.

Das Geschlecht der Infinitive im Arabischen.

Von

A. Fischer.

Unter die zahlreichen wertvollen Zusätze, mit denen De Goeje bei seiner Bearbeitung der 3. Aufl. von W. Wright's „Grammar of the Arabic Language" dieses in seiner Art so vorzügliche, an den Forderungen der modernen Sprachwissenschaft gemessen freilich in mehrfacher Hinsicht recht unzulängliche [1]) Buch bereichert hat, sind, wie bei der Schwierigkeit der Materie nicht weiter verwunderlich, auch einige wenige geraten, die vor der Kritik kaum werden Stand halten können. Ich rechne hierunter den Absatz vol. I, § 292, *d*: „[Masculine or feminine are: —] The nomina verbi (*maṣdar*). One may say أَوْجَعَنِى ضَرْبُكَ and أَوْجَعَتْنِى ضَرْبُكَ *your striking caused me pain*", mit der Fußnote: „This seems to be the explanation of صَوْتٌ being used as a fem. noun, *Ḥamāsa* 78, vs. 1, هٰذِهِ ٱلصَّوْتُ *this crying*", wozu noch vol. II, § 152, *d* rem. folgender Passus zu vergleichen ist: „In the words of the tradition (Zamaḫšarī, *Fāïḳ*, II. 490[2])) القَتْلُ فِى سَبِيلِ ٱللّٰهِ مُمَصْمِصَةٌ *death on the path of God is purifying* (*from the filth of sin*), the predicate is according to some interpreters fem., because القَتْلُ has the meaning of الشَّهادَةُ

1) Sein Hauptfehler ist, daß es sich im allgemeinen, statt ein tieferes Verständnis der vorgeführten Spracherscheinungen anzustreben, an einer ziemlich äußerlichen Beschreibung derselben genügen läßt. Vollständig vermißt man in ihm das Kapitel „Lautlehre", das natürlich die Grundlage jedes grammatischen Lehrgebäudes bilden sollte. Die gebuchten Regeln beruhen z. T. nicht auf gesichertem empirischen Sprachgut, sondern auf allerlei Spitzfindigkeiten der alten einheimischen Grammatiker (das gilt besonders von den Kapiteln über die Adjectiva relativa und die Diminutiva). Soweit ihnen empirisches Sprachgut zu Grunde liegt, ist dieses im Großen und Ganzen unterschiedslos aus Werken der verschiedensten Literaturgattungen (alter und neuerer Poesie, Koran, Ḥadīṯ, Adab, Unterhaltungsliteratur, Historiographie, Geographie etc.) und der verschiedensten Zeitalter entlehnt, obschon die arabische Literatur auch in sprachlicher Hinsicht keineswegs eine geschlossene Einheit bildet (vgl. hierzu schon meine Bemerkungen diese Zeitschr. Bd. 56, 580 f.) u. a. m.

2) Steht auch Ibn al-Aṯīr, Nihāja s. مصمص, Lisān u. TʿA. s. مصص.

martyrdom. Others say that خَصْلَةٌ *a practice* is to be understood. Neither explication is necessary, for the nomina actionis are of both genders[1]) (Vol. I. § 292, *d*). Other examples are Ṭab. I. 2185, l. 9 *seq.* وَالصَّوْمُ مُرِقَّةٌ وَمَضْعَفَةٌ *and fasting makes weak and feeble*; Lèbīd, *Mu'all.* 33 وَكَانَتْ عَادَةً مِنْهُ إِذَا هِيَ عَرَّدَتْ إِقْدَامُهَا *and it was his wont, to let her precede, when she drew back* .....; *Fāik* I. 246 إِنَّمَا هِيَ إِقْبَالٌ وَإِدْبَارٌ *this is only an advancing and a retreating* . . .". Ich kann nämlich nicht zugeben, daß die Infinitive (nomina actionis) — genauer die Infinitive männlicher Form, denn nur diese kommen hier natürlich in Frage — nach Belieben auch hätten als Feminina konstruiert werden können, und sehe in dem Beispiel أَوْجَعَتْنِي ضَرْبُكَ geradezu einen grammatischen Fehler. De Goeje freilich hat mit seiner Regel seit einer Reihe von Jahren auch in praxi vollen Ernst gemacht, indem er sie wiederholt bei der Feststellung oder der Deutung von Textstellen zu verwerten gesucht hat. Man vgl. z. B. Nöldeke, Fünf Mo'allaqāt, III, S. 39, zu Ḥārit̠ v. 27: „[De Goeje] nimmt . . . den Infinitiv اجلاء[2]) als Fem.".

Die Ansicht unseres holländischen Altmeisters gründet sich offenbar auf das in Arnold's Ausgabe der Muꜥallaqāt zu Labīd v. ٣٣ (S. ١٠٢f.) mitgeteilte Scholion: وقيل وقد جاء عن العرب تأنيثُ المصدر وتذكيرُه تقول أُوجعنى ضربك وأَوجعتنى ضربك. Hat dieses Scholion aber autoritative Geltung? Es ist von Arnold wörtlich aus der ed. Calcutt. der Muꜥallaqāt von 1823 übernommen worden (s. das. S. ١٥٧, 3), stammt indes hier nicht aus az-Zōzanī's Kommentar zu den Muꜥallaqāt, dem das Gros der Scholien in der ed. Calcutt. entlehnt ist (az-Zōzanī hat es nicht, s. unten S. 841, 6 ff.), und muß somit zu den Zutaten gehören, die der Editor, ꜥAbd ar-Raḥīm b. ꜥAbd al-Karīm, nach seiner eigenen Angabe seinen Auszügen aus az-Zōzanī angeschlossen hat (s. ٣, 2: فلخّصتُ فيه . . . شَرْحَ الامام . . . . . الزوزنّى وأَضفتُ إليه بعض عوائد لم تكن فيه). Daß ꜥAbd ar-Raḥīm b. ꜥAbd al-Karīm die altarabische Grammatik nur sehr unvollkommen beherrschte, ist aus Arnold's Praefatio zu seiner Ausgabe, S. VI f., zu ersehen. Man wird also seine Zutaten sämtlich

---

1) Von mir gesperrt.

2) So lies für den Druckfehler إبلاء.

mit kritischen Augen ansehen müssen und wird sie ignorieren, sobald sie sich zu den Lehren der großen alten Philologen in Widerspruch setzen.

Letzteres ist nun bei unserem Scholion der Fall. Man vgl. zunächst ältere Äußerungen zu dem betr. Verse. Zōzanī, Šarḥ al-Muʿallaqāt (Kairo 1304), ۹.: والاقْدامُ هنا بمعنى التَقْدِمة لذلك أنَّث فعْلَها فقال وَكانَتْ ..... وهذا مثْل قول الشاعر *غَفَرْنا وكانت مِن سَجِيّتِنا الغفْرُ*(1 أى وكانت المَغْفِرةُ سجيّتَنا وقال رُوَيْشِد بن كَثير الطائىّ

يا أيّها الراكبُ المُزْجِى مَطِيّتَهُ * سائِلْ بنى أَسَدٍ ما هذه الصَوْتُ(2

أى ما هذه الاستغاثة لأنّ الصوت مذكّر. Tibrīzī, Šarḥ al-Qaṣā'id al-ʿašr, ed. Lyall, ٧٥ f.: وقال وَكانَتْ فأنّث والاقدام مذكّر فزعم الكوفيّون أنّه لمّا أَوْلَى كان خبرَها وفرّق(3 بينها وبين اسمها توهّم التأنيثَ فأنّث وكان الكسائىّ يُجيز كانت عادةً حسنةً عطاءُ اللّه وكانت رَحْمةً المَطَرُ البارحةَ وكان يقول إذا كان خبرُ كان مؤنّثا واسمُها مذكّر وأَوْلَيْتَها الخبرَ فمِن العرب مَن يؤنّث كأنّه يتوهّم أنّ الاسم مؤنّث إذا كان الخبرُ مؤنّثا وقال غيرُ الكسائىّ إنّما بَنَى كلامَه على وكانت عادةً تَقْدِمتُها ..... واحتجّ بقول الشاعر

أَزَيْدَ بنَ مَصْبوحٍ فلَوْ غيرُكم جَنَى * غفَرْنا وكانت مِن سَجِيّتنا الغفْرُ

زعم الكسائىّ أنّه أنّث كانت لأنّه أراد كانت سَجِيّةً من سَجاياناَ الغفرُ وقال الّذى خالَفَه بل بنى على المَغْفِرة الخ. Lisān s. قدم: قالوا أنّث الاقدامَ لأنّه فى معنى التقدمة وقيل لأنّه فى معنى العادة وهى خبرُ كان وخبرُ كان هو اسمُها فى المعنى ومثْله قولهم ما جاءتْ

1) [„O Zaid b. Maṣbūḥ, hätte ein andrer als ihr sich vergangen,] so hätten wir verziehen, denn das Verzeihen war ein Zug unseres Charakters.“ Den arab. Anfang des Verses s. weiter unten.

2) „O Reiter, der sein Tier antreibt, frage die Banū Asad: „Was bedeutet dieses Geschrei?“ “ (Vgl. aber unten S. 850 f.)

3) So Lyall, wohl auf Grund der Hss. Ich würde an sich hier فَرَقَ (die I. Form) vorziehen.

فأنّث ما حيث كانت فى المعنى لحاجةَ حاجتَكَ[1]. Man vgl. ferner, was die alten Kommentatoren und Grammatiker zu هذه الصَّوْت bemerken. Tibrīzī, Šarḥ al-Ḥamāsa (ed. Freytag) ٧٨, 7: وارتفعَ الصوتُ على أنّه عَطْف البيان وأراد بالصوت الجَلَبةَ أو الصَّيْحة .... ويجوز أن يكون المُرادُ بقوله ما هذه الصوتُ ما هذه القصّةُ الخ; Ḫiz. II, ١٩٧, 14: قال ابن جِنّى فى سِرّ الصِناعة عند ما أُنْشِدَ قولُ الشاعر *سائلْ بنى أسد ما هذه الصوت* إنّما أنّثه لأنّه أراد الاستغاثة وهذا من قبيح الضَرُورة أعنى تأنيث المذكّر...... ونظير هذا فى الشُذوذ قوله وهو من أبيات الكتاب[2]

إذا بعضُ السِنينَ تَعَرَّقَتْنا * كَفَى الأَيتامَ فَقْدَ أبِى اليَتِيمِ

وهذا أسهلُ من تأنيث الصوت قليلا لأنّ بعضَ السنين سنةٌ وهى مؤنّثة وهى من لفظ السنين الخ (dieser Passus auf Autorität des Ibn Sīda fast wörtlich so auch Lisān s. صوت); Ibn Jaʿīš ٦٩٠, 16: وأقبحُ من ذلك[3] قول رُوَيْشِد *يا أيّها الراكب* البيت فإنّه أنّث

---

1) Druck falsch حاجتُك; s. Wright, Grammar³ II, S. 298 D; Sīb. I, ١٨, 22. II, ٢٥, 2. 3; Mufaṣṣal ١١٩, 9; I Jaʿīš ٩٩٨, 9 (interessant hier: أوّلُ من تكلّم به الخَوارجُ الخ); Lane sub جيأً etc.

2) Von Ǧarīr; s. Diwan II, ٩٥, 13; Sībawaih I, ١٩, 15. ٣٤, 19; Kāmil ٣١١, 8; Lexx. s. عرق; Wright, Grammar³ II, S. 295 D. Der Vers ist zu übersetzen: „Wenn ein Hungerjahr an uns nagt, vertritt er (Hišām b. ʿAbd al-Malik) an den Waisen die Stelle des ihnen geraubten Vaters". (Nicht ganz richtig Wright a. a. O.: „when some years shall have gnawed at us"; fehlerhaft auch, wie oft in den Versen, Jahn, Sīb. a. a. O.)

3) Nämlich als das mask. Prädikat أوْدَى nach dem Subjekte الحوادث in dem Verse Aʿšā's:

فإمّا تَرَيْنِى ولِى لِمّةٌ * فإنّ الحوادث أوْدَى بها

„Und wenn du mich erblickst mit meinem (früher so) vollen Haar, wisse, daß es (mir) die Zeitereignisse entführt haben" (s. aber unten S. 848). Vgl. Ḫiz. IV, ٥٧٨ ff.; ʿAinī II, ٤٦٦ ff.; Sīb. I, ٢٠٥, 4; Lexx. s. حدث und ودى; Ḥarīrī's Durra

الصوتَ وهو مذكّر لأنّه مصدر كالضَّرْب والقَتْل كأنّه أُراد الصَّيْحة والاستغاثة وهذا من أَقبح الضرورة أُعنى تأنيث المذكّر . . . . ونظيره *إذا بعض السنين* البيت لأنّه أَنّث البعض وهو مذكّر وهو أَسهل ممّا قبله الخ; Fiqh al-luġa (ed. Kairo, 1880?) ٣٣٣, 5 v. u.: (فصّل فى حَمْل اللَفْظ على المعنى فى تذكير المؤنّث وتأنيث المذكّر) من سُنَن العرب تَرْك حُكْم ظاهر اللفظ وحملُه على معناه . . . . . وكما قال الآخر *يا أَيّها الراكب* البيت أى ما هذه الجَلَبة (الصوت) und Miṣbāḥ s. صوت: . . . . هو مذكّر وأَمّا قوله *سائلْ بنى أَسد ما هذه الصوت* فإنّما أَنّث ذَهابًا إلى الصَّيْحة وكثيرا ما تفعل العرب مثلَ ذلك إذا ترادَفَ المذكّرُ والمؤنّث على مسمًّى واحد فتقول أَقبلَت العِشاء على معنى العَشيّة وهذا العَشيّة على معنى العِشاء[1].

Diese Blütenlese kann keinen Zweifel lassen, daß die großen Grammatiker aus der Glanzzeit der einheimischen Philologie von einem genus commune der Infinitive männlicher Bildung auch nicht das geringste wußten. Weit entfernt davon einer Verbindung wie هذه الصوت, als „dieses Geschrei“ verstanden, gleiche Berechtigung mit هذا الصوت zuzuerkennen, sehen Gelehrte wie Ibn Ginnī, Ibn Sīda und Ibn Jaʿīš darin vielmehr eine „häßliche (häßlichste) dichterische Lizenz“! Ihren Aussagen gegenüber versagt natürlich vollständig das Zeugnis eines Schwachmatikus wie ʿAbd ar-Raḥīm b. ʿAbd al-Karīm, der eine صفة nicht von einer صلة unterscheiden konnte[2]) und damit kund tat, daß er nicht einmal die Elemente der altarabischen Grammatik sicher beherrschte. Vermutlich hat er sich seine (mit وقيل! eingeleitete) Angabe: وقد جاء عن العرب تأنيث المصدر وتذكيره الخ[3]) erst auf Grund der Konstruktion وكانت . . . . . إقدامُها bei Labīd zurecht gemacht.

١٠, 1; Wright, Grammar[3] II, S. 297 C (wo لُمَّتِى in لِمَّتِى zu korrigieren ist); Howell, Grammar § 613 (der لِمَّة fälschlich mit „short hair“ wiedergibt) und Trumpp, Bedingungssaz 38 (aus Howell, mit dessen Fehler).

1) S. auch die S. 839, Anm. 2 genannten Stellen.

2) Vgl. Arnold a. a. O.

3) S. oben S. 840.

Unter diesen Umständen muß De Goeje's Regel wieder aus der Grammatik verschwinden oder, richtiger, dahin abgeändert werden, daß die bisher festgestellten Fälle weiblicher Konstruktion der in Frage stehenden Infinitive n u r a l s A u s n a h m e n in der Grammatik Platz finden. Wie viel solcher Fälle sind aber tatsächlich bis jetzt festgestellt?

Daß in Beispielen wie

مَشَيْنَ كما اهْتَزَّتْ رِماحٌ تسفّهتْ * أَعالِيَها مَرُّ الرِياحِ النَواسِمِ

„Sie (die Frauen) schritten dahin, wie Speere schwanken, deren Spitzen das Vorüberwehen sanfter Winde geneigt hat" (angeblich von Ḏu-r-Rumma, s. Sīb. I, ١٩, 19; Kāmil ٣١٣, 4; ʿAinī III, ٣٩٧, 5; Ḫiz. II, ١٩٩, 1 und Lexx. s. سفه) oder

أَتَى الفَواحِشِ عِنْدَهُمْ معروفةٌ * ولَدَيْهِمُ[1] تَرْكُ الجَميلِ جَمالُ

„Das Begehen von Schandtaten gilt bei ihnen als lobenswert und das Unterlassen des Schönen ist bei ihnen eine Zierde" (von Farazdaq?, s. ʿAinī III, ٣٩٨, 4 v. u.) u. s. f. das Femininum des Prädikats (تسفّهت, bezw. معروفةٌ) nicht durch den als formales Satzsubjekt fungierenden Infinitiv (مَرُّ, bezw. أَتَى), sondern durch den von ihm regierten Genetiv, also das logische Satzsubjekt (الرِياح, bezw. الفَواحِش) veranlaßt ist[2]), haben schon die alten einheimischen Philologen angenommen und darf auch als moderne Ansicht gelten. (Vgl. die zu den beiden Versen gegebenen Zitate; Wright, Grammar[3] II, S. 295 D und 297 B; Nöldeke, Zur Grammatik d. class. Arabisch S. 86 oben u. a.) Ebensowenig erklärt sich in Fällen wie dem Verse Labīd's

---

1) Dieses لَدَيْهِم beweist, daß der Wright, Grammar[3] II, § 58 rem. *b* für لَدَى und عِنْدَ geltend gemachte Unterschied nicht de rigueur ist.

2) Vgl. noch den für diese Art von constructio ad sensum besonders instruktiven Vers des Ǧarīr:

رَأَتْ مَرَّ السِنينَ أَخَذْنَ مِنِّى * كما أَخَذَ السِرارُ من الهِلالِ

(أَخَذْنَ ist Pl.!) „Sie sah, daß das Vorübergehen der Jahre mich mitgenommen hatte, wie die letzte Nacht des Monats den Mond mitnimmt" (Diwan II, ٣٩, 6 v. u.; Kāmil ٣١٣, 2 und Muwaššā ١٠٣, 12).

فَمَضَى وقَدَّمَها وكانت عادةً ۞ مِنْه اذا هى عَرَّدَتْ إقدامُها

„So lief er dahin und drängte sie nach vorn, denn es war seine Gewohnheit, wenn sie seitlich ausbrechen wollte, sie nach vorn zu drängen" das Femininum der Kopula (كانَتْ) aus der femininen Natur des das Subjekt dazu bildenden Infinitivs (إقدامُها), vielmehr hat hier das unmittelbar neben der Kopula stehende Prädikatsnomen (عادةً) dieser sein Geschlecht aufgedrängt[1]). Auch hier haben schon alte arabische Philologen wie al-Kisā'ī[2]) das Richtige erkannt; s. oben S. 841 Mitte u. unt., und vgl. dazu Nöldeke, Fünf Mo'allaqāt III, S. 42 unt. Kisā'ī sieht aber diese Art von Genusattraktion m. E. mit Recht auch in dem Verse

أَزَيْدَ بنَ مصبوحٍ فلَوْ غيرُكم جَنَى * غَفَرْنا وكانت مِن سَجِيَّتنا الغَفْرُ

(s. gleichfalls S. 841), denn zwischen من سَجِيَّتنا und einem سَجِيَّةٌ لنا oder, wie Kisā'ī will, سَجِيَّةٌ من سَجايانا besteht tatsächlich kaum ein Bedeutungsunterschied und vor allem spricht für seine Ansicht die analoge Behandlung derartiger mit partitivem من gebildeter Ausdrücke in Subjektstellung[3]). Vgl. in dieser Hinsicht Beispiele wie ما تَأْتيهم من آيةٍ من آياتِ رَبِّهم „kein Zeichen von den Zeichen ihres Herrn kommt zu ihnen" Sūra 6, 4;

وما أَصْبَحَتْ من نِعْمةٍ مستفادةٍ * ولا رَحِمٍ إلّا عليها لكَ الفَضْلُ

(von Abū Dahbal) „Und keine zu gewinnende Wohltat und kein Verwandtschaftsgefühl gab es, die du nicht überboten hättest" Aɣānī VI, ١٦٤, ult.;

---

1) Auch in dem von De Goeje a. a. O. (Wright, Grammar³ II, S. 297 B) aufgeführten Beispiele أَلَا إِنَّ كُلَّ نَعَمٍ ومالٍ ومَأْثُرةٍ كانَتْ فى الجاهليّة فَهْىَ تَحْتَ قَدَمَىَّ هاتَيْنِ (كانت unmittelbar nach مأثرة für كان und dann natürlich auch فهى für فهو) liegt offenbar nur eine einfache Genusattraktion vor. De Goeje's Erklärung, derzufolge كُلّ als جَماعة aufgefaßt sein soll, ist nicht natürlich genug.

2) Die keineswegs so stupid waren, wie manche heutige Semitisten glauben machen möchten, die nur deshalb nichts von ihnen wissen wollen, weil sie sie entweder gar nicht oder nur oberflächlich kennen!

3) Nöldeke (Fünf Mo'all. a. a. O.) scheint in diesem Falle Tibrīzī nicht beipflichten zu wollen?

وَمَهْمَا تَكُنْ عِنْدَ آمْرِئٍ مِن خَلِيقَةٍ * وَإِنْ خَالَهَا تَخْفَى على النَّاس تُعْلَمِ

„Und welchen Charakter auch immer ein Mann haben mag — auch wenn er wähnt, er bleibe den Menschen verborgen, so wird er doch bekannt“ Zuhair, Mu'all. v. ٦٠.[1]);

فَتُوضِحَ فَالْمِقْرَاةِ[2] لم يَعْفُ رَسْمُهَا * لِمَا نَسَجَتْهَا من جَنُوبٍ وَشَمْأَلِ

„Und (zwischen) Tūḍiḥ und al-Miqrāt, deren Spur sich nicht verwischt hat, weil Süd und Nord abwechselnd über sie hin- und hergeweht haben“ Imra' al-Qais, Mu'all. v. ٢ etc.

Weniger einfach liegen die Dinge in den vier Fällen إِنَّمَا الْقَتْلُ فِى سَبِيلِ اللّٰهِ مُمَضْمِضَةٌ, هٰذِهِ الصَّوْتُ, هِىَ إِقْبَالٌ وَإِدْبَارٌ und وَالصَّوْمُ مَرِقَّةٌ وَمَضْعَفَةٌ (s. oben S. 839 f.), aber ich glaube, daß auch hier von weiblichen Infinitiven im Ernste nicht die Rede sein kann. Wären nämlich إِقْبَال, إِدْبَار, صَوْت, قَتْل und صَوْم wirklich Feminina, so könnten sie es nur durch einen Genuswandel geworden sein, denn daß sie von Haus aus Maskulina, und zwar n u r Maskulina waren, kann nicht bezweifelt werden. Genuswandel (der in der großen Mehrzahl der Fälle auf Analogiewirkungen beruht[3])) ist nun zwar

---

1) Diese drei Beispiele bei Nöldeke, Zur Gramm. S. 80 unt.

2) So ist mit den meisten und besten Zeugen für فَالْمِقْرَاةِ bei Arnold zu lesen.

3) Vgl. z. B. auf indo-germanischem Gebiet *dies haec* für älteres *dies hic* (nach *haec nox*); *ἡ Κόρινθος* (nach *πόλις*, wie *haec Corinthus* nach *urbs*); *altus Pelium* (nach *mons*); *le sort* für lat. *sortem* (nach Ausdrücken wie *le destin, le hasard* etc.); neuhochdeutsch. dial. *die Fräulein* (nach *die Frau* etc.; hier macht sich aber neben der Analogiewirkung zugleich das natürliche Geschlecht geltend) u. a. Im Hebräischen werden so die Feminina עֵת „Zeit“ und קֶשֶׁת „Bogen“ z. T. männlich (nach לֵב, חֵן u. a., bezw. לֶחֶם, מֶלֶךְ u. a.), im Syrischen umgekehrt die Maskulina ܐܫܬܐ „Boden“, ܛܝܢܐ „Leim“, ܒܪܘܬܐ „Zypresse“ u. a. (vgl. Nöldeke, Kurzgef. syr. Gr. § 86) weiblich (nach Analogie der Feminina mit der weibl. Endung ܬܐ). Auch die bekannten semitischen weiblich gedachten Begriffskategorien (Länder und Städte, räumlich Umgrenztes, Elemente und meteorologische Erscheinungen, Geräte und Werkzeuge, Körperteile, besonders paarweis vorhandene, u. ä.), deren Bildung sich größtenteils schon im Ursemitischen vollzogen hat, werden hierhergehören, denn sie werden im wesentlichen durch Analogiewirkungen zu Stande gekommen sein, die bei einer Anzahl von ursprünglichen Maskulinis einen Wechsel des Geschlechts zur Folge hatten. (Ursprünglich mask. Länder- und Städtenamen werden unter dem Einfluß von *'arḍ, qarjat, madīnat* o. ä. zu Femininis geworden sein, desgleichen ursprünglich mask. Wind- und Feuerarten unter dem Einfluß von *rīḥ, nār*, ursprünglich mask. Körperteile unter dem von *jad* (*jadį*), *rigl* o. ä. etc.)

nichts seltenes, auch im Arabischen nicht[1]). Ihn indes auf Grund je einer einzigen Stelle, ohne daß er sonst irgendwie motiviert erschiene[2]), bei Wörtern anzunehmen, die Hunderte von Malen in

1) In der Schriftsprache, namentlich der jüngeren Zeit, erscheinen so gelegentlich als Feminina die ursprünglichen Maskulina: بَلَد „Land, Stadt" Lane s. v.; Veth, Suppl. annot. in librum as-Sojutii .... Lubbu 'l-Lubāb S. 66, Anm. *a*; Šākir al-Batlūnī, Taslijat al-ḫawāṭir v., 8 (nach Analogie von أَرْض, قَرْيَة o. ä.); شَراب „Wein" Fiqh al-luɣa ٣٢٣, 3 (nach خَمْر); راح „Wein" Sacy, Chrest.² II, ١٥٩, 2; Abu-l-ʿAlā' al-Maʿarrī, Luzūmījāt I, ٣٩, 3 (= ZDMG. 29, 310, 6 v. u., von Kremer in seiner Übersetzung verkannt; — gleichfalls nach خَمْر; als Mask. findet es sich z. B. Maqqarī, Analectes I, ٧١, 6 v. u. II, ٣٩٩, 4); مَرْكَب „Schiff" Fleischer, Kl. Schriften I, S. 265; Dozy, Suppl. s. v. (nach سَفِينَة); فَم „Mund" Fleischer a. a. O.; Dozy, Suppl. s. v. (nach عَيْن, سِنّ, und andern Körperteilen); مِيزان „Wage" Zakarījā' al-Anṣārī, Fatḥ ar-Raḥmān (am Rande von al-Ḫaṭīb aš-Širbīnī's as-Sirāǧ al-munīr), zu Sūra 101, 6 und in den Titeln der zwei Werke aš-Šaʿrānī's: الميزان الكُبْرَى = الميزان الشَّعْرانِيَّة und الميزان الصُّغْرَى = الميزان الخَضِرِيَّة (vgl. ZDMG. 38, 678—680, HḪal. VI, 285, 2 und die Kataloge; bei Brockelmann, Gesch. d. Arab. Litt. II, S. 336 sind die beiden Werke nicht richtig unterschieden) u. a. (vgl. Wright I, S. 183 B). Noch häufiger tritt der Genuswandel in den heutigen Dialekten auf. Von einigen derartigen Fällen wird unten S. 856 f. die Rede sein.

2) Daß sich bei الصَّوْت der Gedanke an الجَلَبَة, الصَّيْحَة, الاستغاثة oder ähnlich und bei القَتْل der an الشَّهادة geltend gemacht habe, wie arab. Gelehrte uns glauben machen wollen (s. oben S. 841—843 und 839), wird man schwerlich als eine befriedigende Motivierung gelten lassen. صَوْت und قَتْل sind ungleich häufiger als جَلَبَة, صَيْحَة und استغاثة bezw. شَهادة, und das häufigere Wort beeinflußt wohl leicht das seltenere, nicht aber umgekehrt. Diese Erwägung spricht übrigens auch gegen die von arab. Gelehrten vorgetragene und von De Goeje (Wright³ II, S. 297 C—D) adoptierte Ansicht, daß in den Versen

زُورا بُثَيْنَةَ والحَبِيبُ مَزُورُ * إِنَّ الزِّيارَةَ لِلْحَبِيبِ يَسِيرُ

(von Ǧamīl b. Maʿmar al-ʿUḏrī) „Besucht beide die Buṯaina, man pflegt doch die Geliebte zu besuchen! Wahrlich der Besuch der Geliebten ist leicht" (Ḥarīrī, Durra ٥٩, 16; Aɣānī VII, ١٠٩, 5 v. u.; Ibn Ǧinnī, Murtaṣab 41, 22; De Goeje übersetzt: „verily the visiting is easy for the loving one", was mir

der Literatur begegnen, dazu würde ich mich erst dann verstehen können, wenn sich nirgends ein andrer Ausweg zeigte. Letztere Voraussetzung trifft aber, wie ich glaube, nicht zu, denn man kann

---

weniger gut scheint; zu الحبيب = الحبيبة vgl. Imra' al-Qais, Muʿall. v. 1 und Nöldeke, Zur Gramm. S. 21, 7 v. u.) und

فإنْ تسألينى عن لِمّتى * فإنّ الحوادث أودَى بها

(oben S. 842 Anm. 3 nach einer andern, wohl ursprünglicheren Lesart zitiert) die Ausdrücke الزيارة und الحوادث infolge einer Einwirkung von المزار bezw. الحدثان männlich konstruiert seien, denn المزار (als nom. act.) und الحدثان sind, wenigstens nach m e i n e n Eindrücken und Sammlungen, seltener als الزيارة und الحوادث. Viel stärker spricht freilich dagegen die weitere Erwägung, daß unverkennbare formale Feminina, wie الزيارة und الحوادث zwei darstellen, doch unmöglich als Maskulina haben behandelt werden können (solange sie nicht zu männlichen Eigennamen geworden waren). In Wahrheit liegt in der Verbindung الزيارة . . يسير nur ein weiterer Beleg dafür vor, daß auch von der a k t i v - i n t r a n s. Adjektivform فعيل das Femininum z. T. noch ohne die Endung ة – gebildet werden konnte. (Vgl. Nöldeke, Zur Gramm. S. 22 oben. Die hier aufgezählten zahlreichen Beispiele könnte ich noch um einige vermehren. Besondere Beachtung verdient, daß, wie aus Nöldeke's Liste ersichtlich, auch عسير „schwierig", das Gegenstück zu يسير, im Femin. gelegentlich kein ة – annahm.) Und bei der Konstruktion الحوادث أودى schwindet gleichfalls jede grammatische Schwierigkeit, sobald man es nicht als Perfektform auffaßt, sondern als Elativ zu مُودِيَة („wisse, daß es am meisten die Zeitereignisse zu entführen pflegen"), von al-Aʿšā aus Reimzwang statt des allerdings näherliegenden Perfekts gewählt. (Zur IV. Verbalform gehörige Elative haben zusammengestellt Fleischer, Kl. Schriften I, 233 ff.; Wright, Grammar[3] I, § 235; Nöldeke, Zur Gramm. S. 16 unt. u. a. Vgl. noch أجدى in den Sprichwörtern أجدى من الغيث فى أوانه „Nützlicher als Regen zur rechten Zeit" Maidānī ed. Freytag I, S. 335, 3 v. u. = ed. Būl. I, ١٦٧ und أجدى من تفاريق العصا „nützlicher als die Stücke des Stocks" Mufaṣṣal ٣, 5 v. u. und dazu Iʿaīš, vgl. auch Maidānī ed. Freytag I, S. 54 und Lexx. s. فرق; أخفى und أفضى in den Sprichwörtern الليل أخفى للويل „Die Nacht verbirgt das Unheil am besten" und الليل أخفى والنهار أفضى „Die Nacht verbirgt, der Tag ent-

m. E. den Stein des Anstoßes bei diesen Wendungen dadurch beseitigen, daß man die Feminina هِيَ, هذه, مُصْمَصَة und مُرِقَّة مُضْعِفَة neutrisch auffaßt („neutrisch“ natürlich nach unsrer Vorstellungs- und Ausdrucksweise!).

Neutrische Funktion des femin. Singulars der Personal- und Demonstrativpronomina [1]) liegt vor in den von De Goeje selbst Wright[3] II, S. 299 A und 296 A—B aufgeführten Stellen:

أَتَانِي أَبَيْتَ اللَّعْنَ أَنَّكَ لُمْتَنِي * وَتِلْكَ الَّتِي أَهْتَمُّ مِنْهَا وَأَنْصَبُ

„I have heard, mayest thou avoid imprecation! that thou hast blamed me, and because of this I am anxious and distressed“[2]); وكانت إيّاها „and so indeed did it happen“ Ṭab., Annales I, ٢٩٥١, 1; فَعَلْتُمُوهَا „ye have done it, it is your fault“ ibid. ٢٧٥٥, 12; قد جَعَلُوهَا حُسَيْنِيَّةً „they have made it to be treachery, such as was committed against Èl-Ḥosèin“; فَبَلَغَتْ رَسُولَ اللّه „this (threatening)[3]) reached

---

hüllt am besten“ Maidānī ed. Freytag I, 458; Baiḍāwī II, ٤٢٣, 13, und أَوْجَعُ in dem Verse

وَلَمْ تُنْسِنِي أَوْفَى الْمُصِيبَاتُ بَعْدَهُ * وَلٰكِنَّ نَكْأَ الْقَرْحِ بِالْقَرْحِ أَوْجَعُ

„Nicht entrissen mir Aufā aus dem Gedächtnis die Verluste, die dem seinigen folgten, das Wiederaufreißen der Wunde läßt die Wunde vielmehr nur um so mehr schmerzen“ Ḥamāsa ٣٦٩, 18; Ibn Qutaiba, Kitāb aš-šiʿr ٣٣٧, 2; Aġānī XVI, ١١١, 7 v. u.; Ḫizāna II, ٤٩١, 2 und Šawāhid Kaššāf ١٧, sowie in der Durra Ḥarīrī's ٦, 8: لِيَكُونَ هذا الفِعْلُ أَوْجَعَ لِقُلُوبِ قَوْمِهِ.)

1) Meist hat bekanntlich ihr mask. Singular diese Funktion.

2) Ich kann nicht angeben, woher der Vers stammt.

3) Diese Parenthesen De Goeje's beruhen auf einer Theorie der einheimischen Philologen, die unter Verkennung der neutrischen Natur derartiger Feminina letztere mit einem aus dem Kontext zu erschließenden, äußerlich aber nicht ausgedrückten فَعْلَة, كَلِمَة, خَصْلَة o. ä. begründet (s. De Goeje a. a. O. S. 296). Eine ganz ähnliche mechanische Theorie verwenden diese Philologen zur Erklärung der anscheinenden Genusdiskrepanz zwischen Substantiv und Attribut in Fällen wie رَجُلٌ نُكَحَة „ein Mann, der oft heiratet (koïtiert)“, رَجُلٌ رَبْعَة „ein Mann von mittlerer Statur“, اِمْرَأَة حائض „eine menstruierende Frau“, ناقة ضامر „eine schlankgebaute Kamelin“ etc. Vgl. z. B. Sībawaih II,

the Apostle of God"; فَوَقَرَتْ فِى نَفْسِ الرَّشِيدِ وحفظها „this (saying)[1] remained in the mind of 'er-Rašīd and he kept it in memory"; ما كان لِيَحْتَمِلَهَا لك „he is not the man to forgive thee this (deed)[1]", wozu ich noch fügen kann: فَلَمْ تَكُنْ الّا اِيّاها „und nur dies geschah" Ṭab., Ann. I, ١٠٣٥, 2 und فَقُلْنَا لَهُمْ تِلْكُمْ اِذًا بَعْدَ كَرَّةٍ „Und wir antworteten ihnen: „Dies mag eintreten nach einem Kampfe"" Ḥamāsa ٢٠, 15 (= Aġānī XI, ١٤٨, 11 v. u.)[2]. Darnach scheint es mir zulässig, auch das هذه und هى der uns beschäftigenden Wendungen neutrisch zu verstehen. Hinsichtlich des letzteren setzt man sich damit allerdings zu den Wright³ II, § 152 *e* entwickelten Regeln in Widerspruch. Aber daß diese keine unbedingte Geltung haben, zeigt die Koran-Stelle 6, 23: ثُمَّ لم تَكُنْ فِتْنَتُهُم الّا أن قالوا „dann wird ihre Täuschung nur die sein, daß sie sagen", die nach einer andern, ebenso guten Lesart ثُمَّ لم يَكُنْ الخ lautet, und die Wendungen وذلك خمسُ سِنِين أو ستّ سنين Ḥamāsa ٣٣٥, 5 v. u., وذلك خمسمئة دِرْهَم ISaʿd ed. Wellhausen ٤, 22, verglichen mit هذه أَلْفُ درهم Wright³ II, S. 298, Fußnote,[3]) und wird auch von Wright-De Goeje nicht bestritten. In dem Verse des Ruḳaiš̆id würde الصَّوْت als Apposition (عَطْفُ البَيان) zu هذه zu denken sein („Was bedeutet dies, das Geschrei?"). Das würde nicht der gewöhnlichen Behandlungsweise der Demonstrativa entsprechen, denn

— —

٢٠, 4: وذلك نحوُ قولهم رَجُلٌ نُكَحَةٌ ورَجُلٌ رَبْعَةٌ ورَجُلٌ خُجَاةٌ فكأنّ هذا المؤنّث وَصْفٌ لِسِلْعَةٍ أو لعَيْنٍ أو لنَفْسٍ وما أَشْبَهَ هذا وكأنّ المذكَّرَ وَصْفٌ لشَىْءٍ فكأنّك قلتَ هذا شىءٌ حائضٌ ثمّ وصفتَ به المؤنّث كما تقول هذا بَكْرٌ ضامرٌ ثمّ تقول ناقةٌ ضامرٌ, ibid. ٨٨, 19 ff. u. ö.; Mufaṣṣal § ٣٦٨ und dazu IJaʿīš; Košut, Fünf Streitfragen S. 29, Nr. ١٠٩ u. a.

1) S. Anm. 3 auf der vorhergehenden Seite.

2) Vgl. auch Reckendorf, Die syntakt. Verhältnisse des Arab. S. 373, 7. 403, 8 u. 419, 15; A. Müller, Sitzungsber. d. bayer. Ak. d. W. 1884, S. 925 u. a. — Diese Verwendung des femin. Singulars der Pronomina bekanntlich auch sonst im Semitischen.

3) S. noch den Nachtrag S. 859.

diese bilden sonst Attribute zu den Substantiven, zu denen sie gehören [1]). Immerhin finden sich auch sonst Fälle, in denen das Subst. als Apposition neben dem Demonstr. erscheint (vgl. Wright II, S. 91 A: يا هذا زيد „Du da, Zaid!"; Sūra 18, 14: هؤلاء قومنا اتّخذوا من دونه آلهة „Diese da, unsre Leute, haben sich Götter, andre als ihn, zugelegt" [2]); Ṭab. II, ٨٧٣, 19: هذا عطائي مردود في بيت المال „Dieses, mein Sold, soll der Staatskasse zurückgegeben werden" [3]); auch Sūra 21, 92. 23, 54, nach der Lesart: إنّ هذه أمّتكم أمّةٌ واحدةٌ „Diese, eure Gemeinde, ist éine Gemeinde" [4])). Und vor allem beruht die im jetzigen Zusammenhang recht unverständliche [5]) Bemerkung Tibrīzī's zu unserem Verse: وارتفع الصوتُ على أنّه عَطْفُ البيان (s. oben S. 842, 3) allem Anschein nach auf einer Auffassung der Stelle, die sich mit der meinigen im wesentlichen decken dürfte. Wie ich ohne weiteres einräume, läßt diese Auffassung [6]) die Stelle ziemlich gekünstelt erscheinen. Aber hat nicht der Verszwang die arabischen Barden zu weit schlimmeren Künsteleien, ja sogar gelegentlich zu recht befremdlichen Gewaltsamkeiten veranlaßt?

Die Partizipia مُمَصْمَصة und مُضَعَّفة، مُرَقَّقة in den beiden zur

1) Nach (unhaltbarer) arab. Anschauung stehen sie zu ihrem Substantiv bald im Verhältnis des موصوف zur صفة (so in dem Beispiel هذا الرّجل), bald umgekehrt im Verhältnis der صفة zum موصوف (so in den Beispielen زيدٌ هذا, عبادي هؤلاء). Vgl. Wright II, S. 277 B; Sībauaih I, ١٨٨, 12. ١٨٩, 3 ö.; Mufaṣṣal § ١٤٧ f. u. a.

2) Vgl. dazu Baiḍāuī: هؤلاء مبتدأ قومنا عطف بيان الخ (ebenso der Tafsīr al-Galālain u. a.) und Nöldeke, Zur Gramm. 50, 6.

3) Ich habe dieses Beispiel Reckendorf a. a. O. 406 pu. entnommen, der aber — schwerlich mit Recht — هذا als Attribut zu عطائي auffaßt.

4) Vgl. noch Fleischer, Kl. Schr. I, 749 u. A. Müller a. a. O. S. 924 unt. (?).

5) Sie wird schon erheblich verständlicher, wenn man das unmittelbar darauf folgende وأراد in أو أراد verwandelt.

6) Ich werde sie preisgeben, sobald man mir eine zweite Stelle namhaft macht, an der صوت weiblich konstruiert wird, oder wenigstens eine plausible Ursache nennt, die seinen Genuswandel bewirkt haben könnte.

Diskussion stehenden Wendungen gehören nach meiner Ansicht in eine Kategorie mit Ausdrücken wie فاضلة „Wohltat“[1]), عافية „Wohlbefinden“, كاذبة „Lug“, دالّة „Keckheit“, حادثة „Vorfall“, باقعة, داعية „Unglück“, حاقّة „sichere Heimsuchung“, قارعة „Schicksalsschlag, Unheil“, فاحشة „Schändlichkeit“, داعية „Einladung“, عادية „Unrecht“, مكذوبة „Trug“, مصدوقة „Ernst, Tapferkeit“, مكروهة „Widerwärtiges“, عظيمة, معظمة „großes Unglück“, حسنة „Guttat“, سيئة „Übeltat“, بيّنة „Beweis“, قيّمة „Orthodoxie“ (Sūra 98, 4), منيّة „Verhängnis, Tod“, أكيلة und فريسة „Beute von Raubtieren“, رميّة „Jagdbeute“, نطيحة „durch einen Hornstoß getötetes Tier“, ذبيحة „Schlachttier“[2]), واحدة „eins“[3]) u. a. Wie bei diesen die Endung ة zu deuten ist, hat uns mit der ihm eigenen Schärfe logischer Abstraktion Fleischer in folgenden Sätzen dargelegt: „Die . . Wörter sind . . . . nach unserer Vorstellungs- und Ausdrucksweise substantivisch gebrauchte Adjectivneutra, die nicht das Sein oder Thun, sondern das Seiende oder in Thätigkeit Erscheinende bezeichnen; das Final-ة ist in ihnen allen للنقل من الوصفيّة الى الاسميّة, d. h. dient zur Erhebung des Wortes aus der Sphäre der Adjectiva in die der Substantiva durch Hineinlegung des Begriffes Seiendes,

---

1) S. aber hinsichtlich der eigentlichen Bedeutung aller dieser Wörter die gleich folgenden Darlegungen Fleischer's!

2) Die Gruppe أكيلة bis ذبيحة hat schon Sībawaih II, ۴۳۳, 20 ff. richtig behandelt (vgl. auch Adab al-kātib ۳۱۷, 2 ff).

3) Vgl. لا واحدة „keins von beidem“ Ṭab., Annales I, ۲۷۰۴, 8; بواحدة „nur; sicherlich“ (s. Lexx.); das von Reckendorf a. a. O. S. 19 aus Balāḏurī (۱۳۹, 13) zitierte واحدة من ثلاث „eins von dreien“ u. a. Die übrigen Ausdrücke zu belegen, von denen die große Mehrzahl, z. T. schon aus dem Koran, wohlbekannt, der Rest aber mindestens durch die Wörterbücher gesichert ist, scheint mir an dieser Stelle überflüssig. Vgl. noch im Hebräischen טוֹבָה „Gutes“, רָעָה „Böses“, נְכוֹנָה „Gewisses“ u. a., im Syrischen ܛܒܬܐ „das Gute“, ܒܝܫܬܐ „das Böse“, ܝܬܝܪܬܐ τὸ πρέπον, ܚܕܐ „eins“ u. a., im Äthiopischen እኪት „das Schlechte“, ሠናይት „das Schöne“, አሐቲ „eins“ u. a.

Ding, als festen Kernes in den ursprünglich gegenstandslosen Beschaffenheitsbegriff. So ist الفاضلة nicht das Gütigsein, die Gütigkeit oder das Erweisen von Güte, sondern τὸ περιττόν selbst, das über das Maß des Schuldigen oder Üblichen hinausgehende Liebe und Gute, was Andern erzeigt wird" etc. (Kl. Schriften I, 200 ff.; vgl. auch 232: „Der allgemeine substantivische Grundbegriff, den das ة zu der Bedeutung des Adjectivums hinzubringt, Sache, Ding, Wesen ....")[1]). Darnach wären مُمَصْمِصَة und مُرِقَّة ومُضْعِفَة zu übersetzen: „etwas reinigendes, eine reinigende Sache" und „etwas angreifendes und schwächendes, eine angreifende und schwächende Sache" o. ä. Sie würden sich also zu bloßem مُمَصْمِص und مُرِقّ ومُضْعِف verhalten, wie etwa im Deutschen „eine angreifende Sache" zu „greift an" in Sätzen wie „Nachtarbeit ist eine angreifende Sache" und „Nachtarbeit greift an", d. h. sie würden eine gewisse Begriffsverstärkung darstellen [2]). Die arab. Philologen haben z. T. das weibliche Geschlecht von مُمَصْمِصَة auf ein davor zu subintelligierendes خَصْلة zurückgeführt (s. oben S. 840, 1 und die S. 839, Anm. 2 zitierten Stellen). Ganz ähnlich würden sie das Femininum von مُرِقَّة ومُضْعِفَة gedeutet haben, hätten sie sich dazu zu äußern gehabt [3]). Mit خَصْلة und ähnlichen Ausdrücken operieren sie nun aber auch regelmäßig zur Erklärung von „Femininis" wie مكروهة „Widerwärtiges, Unheil" [4]) etc. Daraus geht hervor, daß auch sie die Verwandt-

1) Die Funktion als Exponent des neutrischen Substantivbegriffs, die die Endung *at* hier hat, ist vielleicht ihre ursprünglichste, denn die übrigen lassen sich, wie mir scheint, ohne große Schwierigkeit daraus entwickeln. Das gilt besonders von den Funktionen, die sie beim Kollektivum und Abstraktum einerseits, wie anderseits beim Einheitsnomen ausübt. Aber auch zum Exponenten des Femininums konnte sie von ihrer neutrischen, bezw. erst von ihrer Kollektivbedeutung aus leicht werden, indem alles Weibliche gegenüber dem Männlichen als das Minderwertigere, mehr Sächliche, bezw. als das an Individualität Ärmere erschien. (Vgl. Brugmann, Kurze vergl. Gramm. § 439, der die formalen Feminina des Indogermanischen gleichfalls aus ursprünglichen Neutris oder Kollektivis herleitet.)

2) Vgl. zur engen Verwandtschaft des التاء للمُبالَغة und des التاء لتأكيد المبالغة mit dem التاء للنقل Fleischer a. a. O. S. 231 f.

3) Vgl. oben S. 849, Anm. 3.

4) Vgl. Ḥamāsa ٢v, 15: ويُروَى مكروهة والمعنى خَصْلة تُكْرَه فعَلَى هذا يكون صفةً مُفْرَدة عن الموصوف الخ.

schaft von مصمصة (und مضعفة, مرقة) mit مكروهة etc. erkannt haben.

Im Gegensatz zu allen bisher behandelten Fällen liegen aber in den vier folgenden zweifellos weibliche Infinitive vor:

هُمْ رَجَعُوهَا بَعْدَ مَا طَالَتِ السُّرَى * عَوَانًا وَرَدُّوا حُمْرَةَ الْكَيْنِ أَسْوَدَا

„Sie schickten sie (die Giʿṯin, die Schwester des Farazdaq) nach langer Nachtreise zurück, entjungfert und nachdem sie die Röte des Fleisches ihrer Scheide[1]) in Schwarz verwandelt hatten“ (von Ǧarīr, s. Lisān XIX, ١٠٤, 8 und XVII, ٢٥٤, 4[2]); vgl. dazu ibid. XIX, ١٠٣, 6: السُّرَى .... تذكّره العربُ وتؤنّثه .. ولم يعرف اللحيانىّ الّا التأنيثَ وقولُ لَبيد[3]

قُلْتُ هَجِّدْنَا فَقَدْ طَالَ السُّرَى * وَقَدَرْنَا إِنْ خَنَى اللَّيْلِ غَفَلْ[4]

(قد يكون على لغة من ذكّر); Lisān XX, ٣٢٨, pu.: ابن سيده الهُدَى ضدّ الضَلال .... أُنْثَى وقد حُكِىَ فيها التذكير وأُنشد ابنُ برّىّ ليزيد بن خَذّاق[5]

وَلَقَدْ أَضَاءَ لَكَ الطَّرِيقُ وَأَنْهَجَتْ * سُبُلُ الْمَكَارِمِ وَالْهُدَى يُعْدِى[6]

---

1) ? s. die Lexx. und Ḥarīrī, Maq. ed. Sacy² ٤, 22. — أَسْوَدَا steht natürlich ad sensum (auf الْكَيْن bezüglich).

2) In der Kairiner Ausg. des Diwans des Ǧarīr finde ich den Vers nicht.

3) Ausg. von Huber Nr. XXXIX, v. ٢٨.

4) Druck schlecht غَفَل. Zu übersetzen: „Ich sprach: „Laß uns schlafen! Denn die Nachtreise war lang und wir sind am Ziel, falls die Tücke der Nacht uns nichts antut“ “.

5) Der Vers auch TʿA. s. هدى, ferner Ṣaḥāḥ, Lisān und TʿA. s. نهج und Lisān und TʿA. s. عدو.

6) So ist offenbar nach dem Zusammenhang für تُعْدِى des Druckes zu lesen (تُعْدِى auch TʿA. s. هدى und in allen drei Wörterbüchern s. نهج, dagegen يُعْدِى Lisān und TʿA. s. عدو). Der Vers ist zu übersetzen: „Und wahrlich, dir hat der Weg geleuchtet und die Pfade zu den edlen Taten sind (dir) erkennbar gewesen, indem (deine) Führerschaft (dir auf dem Wege) half“. — Jāqūt IV, ٥١٩, 4 würde هُدَى als Femin. konstruiert sein, wenn die Lesart richtig wäre; s. indes Aġānī XX, ١٤٢, 5.

قال ابن جنّى قال اللحيانىّ الهُدَى مذكّر قال وقال الكسائىّ بعض بنى أَسَد يؤنّثه يقول هذه هُدًى مستقيمة; Ḥuṭai'a ed. Goldziher Nr. XL, 11 (= ZDMG. 47, 50):

رَفَعَتْهُ الإِباءُ فى سَقَبِ العِـزِّ* ولم يَتَكِلْ على الأَخْوالِ

„Sein stolzes Ehrgefühl erhob ihn zu höchstem Ansehen und nicht verließ er sich auf seine Oheime mütterlicherseits“ [1]) und Ibn al-Aṯīr, Nihāja IV, ۴۱, 7 v. u.: (وفى حديث صُلْحِ نَجْرانَ) إِنّ عليهم عارِيّةَ السلاح إِن كان باليَمَن كَيْدٌ ذاتُ غَدْرٍ [2]) „Sie sollen verpflichtet sein ihre Waffen darzuleihen, falls in Jemen eine Rebellion ausbricht“. Bei diesen vier Infinitiven — سُرًى, هُدًى, إباء und كَيْد — sind indessen m. E. die Ursachen ihrer Femininisierung noch vollkommen durchsichtig.

Die beiden ersten, سُرًى und هُدًى, sind nämlich mit den der Bildung nach identischen Pluralen der Form فُعَل konfundiert und so in deren Genus hineingezogen worden. Ein solcher Prozeß war fast unausbleiblich, da die Infinitive der Form فُعَل ebenso selten sind [3]) wie die entsprechenden Plurale häufig. Vgl. auch hier wieder bereits die einheimischen Philologen, z. B. Lisān XIX, ۱۰۴, 4: والسِّرايةُ سُرَى الليل وهو مصدر ويَقِلّ فى المصادر أن تجىء على هذا البناء لأنّه من أبنية الجمع يَدُلّ على صحّة ذلك أنّ بعض العرب يؤنّث

1) Vgl. Nöldeke, Fünf Mo'all. III, S. 43, 2.

2) S. auch Lisān und TʿA. s. كيد.

3) Ich kenne nur هُدًى, سُرًى, تُقًى, بُكًى und جُبًا (diese, mit Ausnahme von تُقًى, auch bei Barth, Nominalbildung § 13), sämtlich zu Stämmen tertiae semivoc. gehörig. Iaʿīš will als eigentliche فُعَل-Infinitive nur zwei gelten lassen: وليس فى المصادر ما هو على فُعَل إلّا الهُدَى والسرى (۸۰۴, ult.), und Sībawaih sogar nur einen: وقد جاء فى هذا الباب المصدر على فُعَل قالوا هَدَيْتُه هُدًى ولم يكن هذا فى غير هُدًى (II, ۲۴۳, 14, vgl. aber ۲۴۴, 9 und dazu Jahn).

السُّرَى والهُدَى وهم بنو أَسد توقّمَا أَنّهما جمعُ سُرْيَة وهُدْيَة(1 قال ابن بَرّى شاهدُ هذا أى تأنيث السُّرَى قول جرير * هُمْ رَجَعُوها * البيت(2

Die weibliche Konstruktion von إباء würden arabische Philologen vielleicht auf eine Beeinflussung durch das synonyme إِبْيَة zurückführen. Dagegen würde aber wieder einzuwenden sein, daß إباء ungleich häufiger ist als إِبْيَة[3]) und diesem daher schwerlich irgendwelche Konzessionen gemacht haben dürfte. Es wird vielmehr entweder gleichfalls in das Genus der sehr zahlreichen Plurale gleicher Form (فعال) übergeführt worden sein oder, was ich für wahrscheinlicher halte, wegen seines Auslauts in das der Feminina auf ـَاء, ـَى (ـَا) oder ـَة, denn alle diese Endungen sind durch den Einfluß der Umgangssprache schon früh z. T. zusammengefallen[4]). Offenbar auf gleiche Weise ist ja bereits in älterer Zeit

---

1) Auch تُقَى ist z. T. als Plural aufgefaßt worden; vgl. z. B. Lisān XX, ٢٨٤, 3: ورُوِى عن أَبى العبّاس أَنّه سمع ابنَ الأَعرابىّ يقول واحدُ التُّقَى تُقاة مثل طُلاة وطُلًى وهذان الحرفان نادران, und ibid. Z. 9 v. u.: وحكى ابنُ بَرّى عن القزّاز أَنّ تُقَى جمعُ تُقاة مثل طُلاة وطُلًى. Es dürfte daher gleichfalls gelegentlich als Femin. behandelt worden sein.

2) Vgl. auch Asās al-balāġa s. سرى, wo, wie ich nachträglich sehe, noch ein weiterer Vers mitgeteilt ist, in dem سُرًى als Femininum erscheint, sowie ein dritter, in dem es wirklicher Pl. ist.

3) Ich kenne إِبْيَة nur aus den Lexicis, während ich إباء mit einer ganzen Anzahl von Stellen zu belegen vermöchte.

4) Vgl. die schon diese Zeitschr. 59, 660 von mir zitierten Beispiele غُلُبَّة neben بُكَاء „weinen" und غلبّاء neben غِلِبّى (غُلُبّى) und بُكًى „überwinden", ferner سُلَحْفاء, سُلَحْفاة und سُلَحْفِى „Schildkröte", سَنَاء und سَنًا cassia senna (Sene), حَلْواء und حَلْوَى „Zuckerzeug", die zwei Kapitel باب ما يُقْصَر فإذا غُيِّر بعضُ حَرَكات بِنائه und باب ما يُمَدّ ويُقصَر قَصْر المَمْدود Adab al-kātib ٣٣. ff. etc. Auch die poetischen „Lizenzen" des مَدّ

عشاء „Abend“, das genau dieselbe Bildung zeigt, femininisiert worden[1]) (vgl. oben S. 843 Mitte: أقبلت العشاء), und so erscheinen im heutigen Ägyptischen als reine Feminina dasselbe عشاء, ferner شتاء „Winter“, شفاء „Heilung“ u. a. (in der Aussprache *ʿiše, šitä, šifä* u. s. f., s. Spitta, Gramm. S. 129), im Marokkanischen gleichfalls شتاء, ferner غطاء „Decke“ u. a. (*štātkum* „euer Regen“, *ᵘṛṭātna* „unsere Decke“ u. s. f., s. meine „Marokk. Sprichw.“ S. 37 f.), und ähnliches in andern Dialekten[2]); der betreffende sprachliche Vorgang muß also mit seinen Wurzeln in sehr alte Zeiten zurückreichen.

كَيْد ist zweifellos nach Analogie von حَرْب weiblich geworden, mit dem es in dem betreffenden Satze völlig synonym ist. Vgl. die Wendung ولم يلق كَيْدًا „ohne einen Zusammenstoß mit dem Feinde gehabt zu haben“, die im Ḥadīṯ und in den Biographien des Propheten so häufig ist (s. die Lexx.; Ibn Hišām, Sīra ٤١٩, 2. ٤٢١, 7. ult. ٤٢٣, 1. ٩٩٨, 3. 16 ö.; Ṷāqidī ed. Kremer ٢, 18. ult. ö.) und in der كيد gleichfalls ungefähr im Sinne von حَرْب steht, sowie die Bemerkung in der Nihāja a. a. O.: كَيْد . . . أي حَرْب ولذلك أنّثها.

---

und مَدّ المقصور gehören hierher; vgl. z. B. Košut, Fünf Streitfragen S. 29, Nr. ١.٧. In den jüngeren Dialekten werden diese Endungen nur noch teilweise auseinandergehalten. Vgl. wieder meine Ausführungen diese Zeitschr. 59, 668 f., ferner die verschiedenen vulgärarab. Grammatiken, meine „Marokk. Sprichwörter“ S. 37 ff., auch Landberg, Critica arab. II, 13 ult. ff., A. Müller a. a. O. S. 891, Graf, Sprachgebrauch d. ältesten christl.-arab. Literatur S. 10. 16 (hier يا أحبّاتي „o meine Lieben“) u. a.

1) Der Umstand, daß es gelegentlich im Sinn von صلاة العشاء und dann als Femin. gebraucht wurde (vgl. Sacy, Chrest.[2] I, ١٥٨, 5: صلّى العشاء الآخرة), hat dabei m. E. höchstens als Nebenfaktor mitgewirkt.

2) Es wäre nicht ganz undenkbar, daß auch an der Femininisierung von سُرًى, هُدًى (und تُقًى) der Auslaut ـًى (so in der Determination und der Umgangssprache) einen gewissen Anteil gehabt hat. Man vgl. z. B. das Marokkanische, wo هُدًى (*hĕdā* ausgesprochen) stets weiblich ist und mit Suffixen *hĕdāti* u. s. f. lautet.

Zwei weitere weibliche Infinitive liegen anscheinend vor Ḥātim ed. Schulthess Nr. XXXI, 1:

أماوِىَّ قد طال التجنّب والهجرُ * وقد عذرتنى فى طلابكمُ العذرُ

und Labīd, Muʿall. ed. Arnold v. ٣٧:

خنساء ضيّعت الفريرَ فلم ترِمْ * عُرْضَ الشقائق طوفُها وبُغامُها

Aber mit العُذرُ bei Ḥātim ist gar nicht der bekannte gleichlautende Infinitiv gemeint, sondern, wie schon die Lexx. s. عذر lehren, der Pl. von عَذِير. (Vgl. z. B. Ṣaḥāḥ: والعَذير الحال التى يحاولها المرءُ يعْذَر عليها . . . والجمع عُذُر مثل سَرير وسُرُر وقد جاء فى الشعْر مخفَّفا وأنشد ابو عُبيد لحاتم * أماوىَّ * البيت. Die Übersetzung, die Schulthess gibt: „aber ich habe eine Entschuldigung für eure Forderung", muß also — auch abgesehen von der falschen Auffassung von طلابكم — als verfehlt gelten [1]). Barth, diese Zeitschr. 52, 50 übersetzt besser: „und es entschuldigen mich nun, wenn ich Euch wieder aufsuche, die Entschuldigungen". Ich verstehe den Vers: „und es entschuldigen mich nun, wenn ich euch wieder mit meinen Forderungen nahe, die Umstände" [2])). Und bei ترِمْ in dem Verse Labīd's braucht man zwar nicht, wie Nöldeke (Fünf Moʿall. II, S. 55) tut, notwendig ein تصحيف anzunehmen, da ja hier wieder eine constructio ad sensum (nach dem Genetivsuffix in طَوْفها und بُغامها) vorliegen kann, immerhin wird man die Lesart يرِمْ als die besser bezeugte vorziehen.

---

1) Freilich haben auch arab. Philologen dieses العُذر als „Entschuldigung" verstanden, indem sie seine Konstruktion als Femininum aus dem Einfluß von مَعْذِرة herleiteten; s. Freytag's Übers. zur Ḥamāsa I, S. 146, Anm. 4 (auch Ḫiz. II, ١٩٤, 5).

2) Daß العذر hier schlechtweg „Umstände" bedeutet, bezeugt direkt der Lisān VI, ٢٢٢, 8 v. u. Auch Wellhausen, Skizzen u. Vorarb. I, ٥٣, 8 v. u. (= Wright, Reading-Book 18, 12) ist عَذير reines Synonymon von حال, wie s. Z. Barth selber (diese Zeitschr. 39, 161) gegenüber der irrigen Übersetzung Wellhausen's geltend gemacht hat.

Die Zahl der bisher wirklich festgestellten weiblichen Infinitive ist also sehr klein und ihr Genus läßt sich durchweg mit verhältnismäßig großer Sicherheit als sekundär erweisen.

Nachtrag.

Zu S. 850, 11 ff. vgl. man noch Ibn Abī Uṣaibiʿa ed. A. Müller I, ١٣, 9: هذا جُمْلَةُ ما ذَكَرَه أَندروماخس (also nicht هذه; die nämliche Verbindung ١٨٩, 18 und II, ١٠١, 4); ibid. II, ١٠٣, 9: الغَرِيب وهو الكتابة (also nicht هي; s. schon Müller, Sitzungsber. d. bayer. Ak. d. W. 1884, S. 927 ob.) und Tafsīr al-Galālain zu Sūra 98, 1: الحُجّة الواضحة وهى محمّد صلعم (also nicht هو).

Konrad Keßler's handschriftlicher Nachlaß.

Seitens der Verwaltung der Kgl. Universitäts-Bibliothek von Greifswald ist mir der Abdruck folgender, zuerst in Nr. 49 des lauf. Jahrgangs der Deutschen Literaturzeitung, Sp. 3063 f. erschienenen, Notiz in unserer Zeitschrift anheimgestellt worden:

„Der Universitätsbibliothek in Greifswald ist seitens der Hinterbliebenen der handschriftliche Nachlaß des am 2. Nov. 1905 verstorbenen aord. Prof. der semit. Philol. Dr. Konrad Keßler überwiesen und damit der allgemeinen Benutzung zugänglich gemacht worden. So nahe der Dahingegangene der Veröffentlichung des 2. Bandes seines „Mani" zu sein geglaubt hatte — der 1. Band war 1889 erschienen —, so hat er doch kein irgendwie druckfertiges Manuskript hinterlassen. Es sind vielmehr lediglich Tausende von Notizen und Zitaten, mit leider nicht sehr deutlicher Hand auf lose Blätter geworfen, aus denen der Nachlaß besteht. Herr Geheimrat Ahlwardt, der dem Verewigten in der Chronik der Universität Greifswald 1905/06 ein schönes Denkmal gesetzt hat, hat sich auch der Mühe unterzogen, diese Blätter durchzusehen und so weit zu ordnen, daß wenigstens alles beisammen zu finden ist, was zur semitischen Philologie, was zur Religionswissenschaft und was schließlich zum Leben und zur Lehre Mani's gehört. Entsprechend dem Gange der Studien Keßler's ist die letzte Gruppe die umfangreichste. Es ist ein reiches Material, in vieljähriger Arbeit mit dem größten Fleiße zusammengetragen. Es wäre daher lebhaft zu wünschen, daß ein Berufener sich fände, der es einer eingehenden Prüfung unterzöge und dadurch für die Wissenschaft rettete, was sicherzustellen dem zu früh Verschiedenen nicht vergönnt war. Die Verwaltung der Bibliothek ist jedenfalls gern bereit, für die Benutzung des Nachlasses jede denkbare Erleichterung zu gewähren."

Der Redakteur.

Verzeichnis der im letzten Vierteljahr bei der Redaktion eingegangenen Druckschriften.

(Mit Ausschluss der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke. Die Redaktion behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor; Rücksendungen können nicht erfolgen. Anerbieten der Herren Kollegen, das eine oder andre **wichtigere** Werk **eingehend** besprechen zu wollen, werden mit Dank akzeptiert. Die mit * bezeichneten Werke sind bereits vergeben.)

Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- u. Sprachenkunde. . . . . . hrsg. . . . von W. *Schmidt*. Band I, Heft 4. Salzburg, Druck u. Verlag Zaunrith'sche Buchdruckerei [o. J.]. S. 681—1032 u. VIII S. Indices.

Echos d'Orient. 9e année, no. 61, Nov. 1906. Paris. S. 321—384.

The Ethiopic Version of the Book of Enoch. Edited from twenty-three Mss. together with the fragmentary Greek and Latin Versions by R. H. *Charles*. [Anecdota Oxoniensia. Semitic Series — Part XI.] Oxford, Clarendon Press, 1906. XXX, 238 S. 17 *s.* 6 *d.*

Sammlung F. Sarre. Erzeugnisse islamischer Kunst. Bearbeitet von Friedrich *Sarre*. Mit epigraphischen Beiträgen von Eugen *Mittwoch*. Teil I. Metall. Berlin 1906. Kommissionsverlag von Karl W. Hiersemann in Leipzig. X, 82 S. u. 10 Tafeln. 12 *Mk.*

Tevfiq, Mehmed - Ein Jahr in Konstantinopel. Dritter Monat: Kjatχane. (Die süssen Wasser von Europa.) Nach dem Stambuler Druck von 1299 h. zum ersten Mal ins Deutsche übertragen . . . , von Theodor *Menzel*. [Türkische Bibliothek. Hrsg. v. Georg *Jacob*. 6. Bd.] Berlin, Mayer & Müller, 1906. 140 S. 3,60 *Mk.*

Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam: Sanatsujâta-parvan — Bhagavadgitâ — Mokshadharma — Anugitâ. In Gemeinschaft mit Otto *Strauss* aus dem Sanskrit übersetzt von Paul *Deussen*. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1906. XVIII, 1010 S.

Das südliche Pañcatantra. Sanskrittext der Rezension β mit den Lesarten der besten Hss. der Rezension α herausgegeben von Johannes *Hertel*. [Abh. d. philol.-hist. Kl. d. K. S. Ges. d. W. Bd. XXIV, N⁰. V.] Leipzig, B. G. Teubner, 1906. XCVII, 140 S. 10 *Mk.*

Buch des Rāǵāwaṅ, der Königsgeschichte. Die Geschichte der Mon-Könige in Hinterindien nach einem Palmblatt-Manuskript aus dem Mon übersetzt . . . . von W. *Schmidt*. [Sitzungsber. d. K. Ak. d. W. in Wien. Philos.-hist. Kl. Bd. CLI, III.] Wien 1906, in Komm. bei A. Hölder. 196 S.

Primitive & Mediaeval Japanese Texts. [Vol. I.] Translated into Roman with Introductions, Notes and Glossaries. [Vol. II.] Translated into English with Introductions, Notes and Glossaries. By Frederick Victor *Dickins*. Oxford, Clarendon Press, 1906. XXXVI, 338 u. CVIII, 419 S. 21 *s.*, jeder Band einzeln 12 *s.* 6 *d.*

Dedekind, Alexander – Ein Beitrag zur Purpurkunde. II. Band. Fortsetzung der Sammlung von Quellenwerken für Purpurkunde. Berlin, Mayer & Müller, 1906. XXXII, 379 S. 7 *Mk.*

Abgeschlossen am 27. XII. 1906.

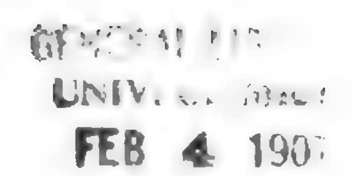
Autorenregister[1]).

Sachregister[1]).

1) * bezeichnet die Verfasser und die Titel angezeigter Werke.

Druck von G. Kreysing in Leipzig.





Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. **Hultzsch,** Dr. **Praetorius,**

in Leipzig Dr. **Fischer,** Dr. **Windisch**

unter der verantwortlichen Redaktion

des Prof. Dr. A. Fischer.

Sechzigster Band.

IV. Heft.

Leipzig 1906.

in Kommission bei F. A. Brockhaus.

Inhalt.

Heft IV.

Zur Beachtung.

Die Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft werden von den Geschäftsführern ersucht:

1) eine *Buchhandlung* zu bezeichnen, durch welche sie die Zusendungen der Gesellschaft zu erhalten wünschen, — falls sie nicht vorziehen, dieselben auf ihre Kosten durch die *Post**) zu beziehen;
2) ihre Jahresbeiträge an unsere Kommissions-Buchhandlung *F. A. Brockhaus* in *Leipzig* entweder direkt portofrei oder durch Vermittlung einer Buchhandlung regelmässig einzusenden;
3) Veränderungen und Zusätze für das Mitgliederverzeichnis, namentlich auch Anzeigen vom Wechsel des Wohnortes, nach *Halle a. d. Saale*, an den Schriftführer der Gesellschaft, Prof. Dr. *E. Hultzsch* (Ludwig Wucherer-Str. 78), einzuschicken;
4) Briefe und Sendungen, welche die *Bibliothek* und die anderweitigen Sammlungen der Gesellschaft betreffen, an die „*Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Halle a. d. Saale*" (Wilhelmstrasse 36/37) ohne Hinzufügung einer weiteren Adresse zu richten;
5) Mitteilungen für die *Zeitschrift* und für die *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* an den Redakteur, Prof. Dr. *August Fischer* in *Leipzig* (Mozartstr. 4), zu senden.

Freunde der Wissenschaft des Orients, welche durch ihren Beitritt die Zwecke der D. M. Gesellschaft zu fördern wünschen, wollen sich deshalb an einen der Geschäftsführer in *Halle* oder *Leipzig* wenden. Der jährliche Beitrag ist 15, seit 1904 für neu eintretende Mitglieder 18 Mark, wofür die Zeitschrift gratis geliefert wird.

Die Mitgliedschaft auf Lebenszeit wird durch einmalige Zahlung von 240 Mark (= £ 12 = 300 frcs.) erworben. Dazu für freie Zusendung der Zeitschrift auf Lebenszeit in Deutschland und Österreich 15 Mark, im übrigen Ausland 30 Mark.

*) Zur Vereinfachung der Berechnung werden die Mitglieder der D. M. G., welche ihr Exemplar der Zeitschrift direkt durch die Post beziehen, ersucht, bei der Zahlung ihres Jahresbeitrags zugleich das Porto für freie Einsendung der vier Hefte zu bezahlen, und zwar mit 1 Mark in Deutschland und Österreich, mit 2 Mark im übrigen Auslande.

Druck von G. Kreysing in Leipzig.

